4 Books in one volume

ساکن کاروان ساہو محلہ تعلیم عملہ پور مکان ۶۱۱ حیدرآباد دکن

تحریر احمد

حیدرآباد دکن۔ ۱۹۴۰

علم الکلام

جس میں

علم کلام کی ابتدا، اور اُس کے عہد بہ عہد کی وسعت، ترقی اور
تغیرات کی نہایت تفصیلی تاریخ اور علم کلام کے
تمام شعبوں کی تقریظ و تنقید ہے

مرتبۂ

علامۂ شبلی نعمانی رحمۃ اللہ علیہ

باہتمام مسعود علی ندوی

قاسم مطبع معارف اعظم گڈھ میں چھپی

سنہ ۱۳۴۱ھ

طبع چہارم

کتبخانۂ دار المصنفین اعظم گڈھ

علامۂ شبلی نعمانی

سیرۃ النبی صلعم، حصۂ اوّل طبع دوم تقطیع خرد سے ۱؎ للعہ
ایضاً، حصۂ دوم طبع اوّل تقطیع کلان عـــہ معہ
الفاروق، حضرت فاروق اعظم کی لائف اور طرز حکومت، سے
الغزالی، امام غزالی کی سوانحمری اور اونکا فلسفہ، ۱۲
سیرۃ النعمان، امام اعظم کے حالات اور اونکی فقہ پر تبصرہ عہ
المامون، خلیفہ مامون الرشید کے حالات اور اوسکی سلطنت،
دربار اور علمی کارناموں کی تفصیل، عہ
شعر العجم حصۂ اوّل، شاعری کی حقیقت، فارسی شاعری
کا آغاز اور قدما کا دور، صفحات ۲۵۰، سے
ایضاً حصۂ دوم، خواجہ فرید الدین عطار سے حافظ اور
ابن یمین تک، صفحات ۳۰۲ ۱۲
ایضاً حصۂ سوم، شعرائے متاخرین صفحات ۲۳۰ ۱۲
(حصۂ چہارم زیر طبع ہی)
ایضاً حصۂ پنجم، اصناف شاعری پر ریویو، عار
الانتقاد علی التمدن الاسلامی، جرجی زیدان کے تمدن
اسلامی پر عربی مین ریویو، ۸ر
سفرنامۂ مصر و شام، مطبوعہ مطبع معارف، عار
موازنۂ انیس و دبیر، میر انیس کی شاعری کے محاسن، ہے

مضامین عالمگیر، شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر پر اعتراضات
اور اون کے جوابات" عہ، عہ ۱۲ر
رسائل شبلی، مولانا کے ۱۲ مختلف علمی مضامین کا مجموعہ، عہ
مجموعۂ کلام شبلی اُردو، ۱۲ر
مثنوی صبح اُمید اُردو،

مولانا حمید الدین صاحب بی اے

تفسیر سورۂ تحریم، جدید طرز پر عربی مین قرآن مجید کی تفسیر ۱۲ر
تفسیر سورۂ قیامہ، " " ۴ر
تفسیر سورۂ والشمس، " " ۴ر
تفسیر سورۂ والکفرون، " " ۴ر
تفسیر سورۂ والعصر، " " ۴ر
الرای الصحیح فی من ہو الذبیح، عربی مین حضرت
اسمٰعیل کے ذبیح ہونے پر ایک مدلل اور پرزور رسالہ، ۱۰ر
اسباق النحو، سہل طرز پر عربی گرامر، اُردو، ۵ر
دیوان حمید، مولانا کا فارسی دیوان مع تصویر، ۲ر
خرد نامۂ منظوم، خاص فارسی زبان مین امثال سلیمان
کا ترجمہ، ۸ر
تحفۃ الاعراب، عربی کی نحو جدید اُردو نظم مین، ۲ر
دیوان الفیض، ہندوستان کے مایۂ ناز اُستاد ادب

فہرست مضامین علم الکلام

مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ
تمہید	۲	یحییٰ برمکی اور علم کلام	۳۹
علم کلام کی تاریخ	۹	ہارون الرشید کے عہد مین علم کلام کا تنزل	۴۰
علم کلام کی دو جداگانہ قسمین	۹	مامون الرشید کا دور	۴۲
اختلاف عقائد کے اسباب	۱۰	واثق باللہ کا دور	۴۶
اختلاف عقائد کی ابتدا پولٹکس سے ہوئی	۱۷	خاندان نوبخت	۴۸
مختلف فرقون کا پیدا ہونا	۱۹	چوتھی صدی کے متکلمین	۴۹
اختلاف کے اصلی اصول	۲۰	پانچوین صدی	۵۲
اختلاف عقائد مین غلو اور تعصب	۲۳	اسپین مین علم کلام	۵۳
زمانہ مابعد مین تعصب کا کم ہونا	۲۶	علم کلام کا تنزل	۵۵
عقلی علم کلام	۳۰	دوسرا دور	۵۶
اسکے پیدا ہونے کے اسباب	۳۱	اشاعرہ کا علم کلام	۵۶
خلیفہ مہدی کے حکم سے علم کلام کا مدوّن ہونا	۳۱	امام غزالی اور علم کلام	۶۵
علم کلام کی وجہ تسمیہ	۳۲	شہرستانی	۶۶
علم کلام کی مخالفت	۳۲	امام رازی	۶۸
علم کلام کا بانی اور موجد	۳۵	امام رازی کی نسبت محدثین کی بدگمانی	۶۹

مضمون	صفحہ
علامۂ آمدی	۸۲
اشعری طریقہ کی اشاعت کا سبب	۸۴
اشاعرہ کے علم کلام پر ایک اجمالی نظر	۸۶
ماتریدیہ	۹۰
تیسرا دَور	۹۲
ابن رُشد	۹۲
ابن تیمیہ	۱۰۱
شاہ ولی اللہ	۱۰۹
علم کلام مین شاہ صاحب کے کارنامے	۱۱۱
حکمائے اسلام	۱۲۰
فارابی کے مسائل	۱۲۱
ابن سینا	۱۲۴
ابن مسکویہ اور اسکا علم کلام	۱۲۵
شیخ الاشراق اور اُنکی خصوصیات	۱۴۸
علم کلام پر ایک اجمالی نظر	۱۵۳
یہ خیال غلط ہے کہ علم کلام کے مسائل یونان سے ماخوذ ہین	۱۵۳
علم کلام کا احسان	۱۵۶
علم کلام کا ناقص رہنا اور اسکے اسباب	۱۶۰
علم کلام کے اجـزا	۱۶۲
مذاہب باطلہ کا رد	۱۶۳
فلسفہ کا رد	۱۶۵
متکلمین نے فلسفۂ یونان کے سمجھنے مین غلطیان کین	۱۶۶
متکلمین نے جن مسائل کو غلطی سے اسلام مین داخل کیا	۱۷۰
ملاحدہ کے شبہات اور اُن کے جوابات	۱۷۴
تاویل کی بحث	۱۹۰
عقائد کا اثبات	۱۹۶
اس کے متعلق متاخرین کی غلطیان	۱۹۷

علم الکلام

حصۂ اوّل

جس مین علم کلام کی ابتدا اور اُسکے عہد بعہد کی وسعت ترقی اور تغیّرات کی نہایت تفصیلی تاریخ اور علم کلام کے تمام شعبون کی تقریظ و تنقید ہے،

مُرتبۂ

علامہ شبلی نعمانی رحمہ اللہ تعالیٰ

باہتمام مولوی مسعود علی ندوی

مطبع معارف اعظم گڈہ مین چھپی

بسم اللہ الرحمن الرحیم ؕ

حدِّ حسنِ تو بہ ادراک نشاید دانست
وین سخن نیز بہ اندازۂ ادراکِ من است

تمہید

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوۃُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ اَجْمَعِیْنَ۔

دنیامین عموماً ہر قوم کو مذہب، ہر چیز سے زیادہ عزیز رہا ہے، لیکن مسلمانون کو اور بھی زیادہ عزیز تھا اور رہونا چاہئے تھا، مسلمان کسی نسل، کسی خاندان، کسی ملک، کسی آبادی کے افراد کا نام نہین، مسلمانون کی قومیت کا عنصر، یا مایۂ خمیر، جو کچھ کہو صرف مذہب ہے، اسلئے اگر مذہب کی حیثیت الگ کرلیجائے تو قومیت بھی فنا ہوجاتی ہے، اسی خیال کا اثر تھا کہ مسلمانون نے مذہب کو ہر قسم کے خطرون سے بچانے کے لئے ہر زمانہ مین حیرت انگیز کوششین کین، دولت عباسیہ مین جب یونان و فارس کے علمی ذخیرے عربی زبان مین آئے، اور تمام قومون کو مذہبی مباحثات و مناظرات مین عام آزادی دی گئی، تو اسلام کو ایک بڑے خطرے کا سامنا پیش آیا، پارسی، عیسائی، یہودی، زنادقہ،

ہر طرف اُٹھ کھڑے ہوئے اور فتوحات اسلام کے آغاز مین، انکو جو صدمہ، اسلام کی تلوار سے پہنچ چکا تھا اُسکا انتقام قلم سے لینا چاہا، عقائد و مسائل اسلام پر اس آزادی اور بیباکی سے نکتہ چینیاں کین کہ ضعیف العقیدہ مسلمانونکے اعتقاد متزلزل ہوگئے،

اسوقت اگرچہ نہایت آسانی سے ممکن تھا کہ حکومت کے زور سے نکتہ چینیون کی زبانین بند کردیجاتین، لیکن مسلمانون کی آزادخیالی نے اس ننگ کو گوارا نہ کیا کہ قلم کا جواب تلوار سے دیا جائے، علماے اسلام نے نہایت شوق اور محنت سے فلسفہ سیکھا اور جو ہتیار مخالفین نے اسلام کے مقابلہ مین استعمال کئے تھے اُنہی سے اُنکے وار روکے، اُنہی معرکونکے کارنامے ہین جو آج علم کلام کے نام سے مشہور ہین۔

عباسیون کے زمانہ مین اسلام کو جس خطرہ کا سامنا ہوا تھا آج اُس سے کچھ بڑھکر اندیشہ ہے، مغربی علوم گھر گھر پہیل گئے ہین اور آزادی کا یہ عالم ہے کہ پہلے زمانہ مین حق کہنا اسقدر سہل نہ تھا جتنا آج ناحق کہنا آسان ہے، مذہبی خیالات مین عموماً ہونچال سا آگیا ہے، نئے تعلیم یافتہ بالکل مرعوب ہوگئے ہین، قدیم علماء عزلت کے دریچہ سے کبھی سر نکال کر دیکھتے ہین تو مذہب کا اُفق غبار آلود نظر آتا ہے،

ہر طرف سے صدائین آرہی ہین کہ پھر ایک نئے علم کلام کی ضرورت ہے اس ضرورت کو سب نے تسلیم کرلیا ہے، لیکن اصول کی نسبت اختلاف ہے، جدید تعلیم یافتہ گروہ کہتا ہے کہ نیا علم کلام بالکل نئے اصول پر قائم کرنا ہوگا، کیونکہ پہلے زمانہ مین جس قسم کے اعتراضات اسلام پر کئے جاتے تھے آج اُنکی نوعیت بالکل بدل گئی ہے، پہلے

زمانہ مین یونان کے فلسفہ کا مقابلہ تھا جو محض قیاسات اور مظنونات پر قائم تھا آج بدیہیات اور تجربہ کا سامنا ہے، اس لئے اسکے مقابلہ مین محض قیاسات عقلی اور احتمال آفرینیون سے کام نہین چلسکتا۔

لیکن ہمارے نزدیک یہ خیال صحیح نہین، قدیم علم کلام کا جو حصہ آج بیکار ہے پہلے بھی ناکافی تھا، اور جو حصہ اُسوقت بکار آمد تھا آج بھی ہے اور ہمیشہ رہے گا، کیونکہ کسی شے کی صحت اور واقعیت، زمانہ کی امتداد و انقلاب سے نہین بدلتی، اس بناپر مدت سے میرا ارادہ تھا کہ علم کلام کو قدیم اصول، اور موجودہ مذاق کے موافق مرتب کیا جائے لیکن مین نے اسکے لئے ضروری سمجھا کہ پہلے علم کلام کی مفصل تاریخ لکھی جائے، جسکی دو وجہین تھین۔

(۱) جو علم کلام مرتب کرنا مقصود ہے، اسکا طرز بیان گو کچھ ہی ہو لیکن یہ ضرور ہے کہ بزرگان سلف کے مقرر کردہ اصول کا سررشتہ کہین ہاتھ سے نہ جانے پائے اور اسکے لئے یہ بتانا ضرور ہے کہ ہر عہد مین ائمہ اسلام نے کیا اصول اختیار کئے؟ اور ان مین جو تغیرات ہوے اور ہوتے رہے وہ کس قسم اور کس نوعیت کے تھے، اس سے ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ اس ضمن مین مسلمانون کی روشنضمیری، آزادروی، دلیری اور فراخ حوصلگی کے بہت سے ایسے کارنامے آجائین گے جسکے لئے کوئی جدا تاریخ نہین لکھی جاسکتی تھی، اور جو کسی اور پیرایہ مین ظاہر نہین ہوسکتے تھے،

(۲) تاریخ کے فن مین اہل مغرب نے جو نئے نئے برگ و بار پیدا کئے ہین

اُن مین ایک یہ بھی ہے کہ اشخاص اور اقوام کی تاریخ سے گذر کر علوم وفنون کی تاریخ لکھتے ہین مثلاً فلان علم کب پیدا ہوا؟ کن اسباب سے پیدا ہوا؟ کس طرح عہد بعہد بڑہا؟ کیا کیا ترقیان اور تبدیلیان ہوئین، اور کن وجوہ سے ہوئین؟ اس قسم کی کوئی تصنیف اُردو بلکہ عربی وفارسی مین بھی موجود نہ تھی، مین نے ابتدائے زمانہ تصنیف سے، اپنی تصنیفات کا موضوع تاریخ قرار دیا ہے، چنانچہ اب تک جو چیزین میرے قلم سے نکلین اور شائع ہوئین وہ تاریخی ہی تھین، اس بنا پر علم کلام میرے دائرہ سے خارج تھا، علم کلام کی تاریخ لکھنے سے ایک طرف تو اسلامی لٹریچر کی ایک بڑی کمی پوری ہوتی ہے دوسری طرف یہ تصنیف جو درحقیقت علم کلام کی تصنیف ہے تاریخ کے دائرہ مین آجاتی ہے اور مین اپنی حد سے تجاوز کرنیکا گنہگار نہین رہتا،

علم کلام اور متکلمین کے حالات مین عربی زبان مین بہت سی کتابین لکھی گئین، سب سے پہلے علامہ مرزبانی المتوفی ۳۸۴ھ نے جو چوتھی صدی ہجری کا بہت بڑا مورخ گذرا ہے اور جسکو ابن الندیم نہایت مدحیہ الفاظ مین یاد کرتا ہے، ایک کتاب اخبار المتکلمین کے نام سے لکھی، اسکے بعد اور بہت سی کتابین لکھی گئین جنکی تفصیل حسب ذیل ہے۔

علم کلام کی تاریخ مین قدمانے جو کتابین لکھین،

نام کتاب	نام مصنف
مقالات الاسلامیین	امام ابوالحسن اشعری . . . . . .
ملل ونحل	ابوالمظفر طاہر بن محمد اسفرائنی . . . . .
”	قاضی ابوبکر محمد بن الطیب باقلانی المتوفی ۴۰۳ھ

نام کتاب	نام مصنّف
ملل ونحل	ابو منصور عبد القادر بن طاہر بغدادی المتوفی ۴۲۹ھ
اَلفُصَّل فی الملل والنحل . . .	علاّ علی بن احمد ابن حزم ظاہری المتوفی ۴۵۶ھ
ملل ونحل	امام محمد بن عبد الکریم شہرستانی المتوفی ۵۴۸ھ
,, ...	احمد بن یحییٰ مرتضےٰ زیدی . . .

ان مین سے ابن حزم، شہرستانی، مرتضیٰ زیدی کی کتابین ہمارے پیش نظر ہین، ان کتابون کا یہ انداز ہے کہ اسلام مین سب سے پہلے عقائد مین جسطرح اختلاف پیدا ہوا اور جس طرح وہ ترقی کرتا گیا، اور جس طرح اسکی بنا پر مختلف فرقے بنتے گئے، انکی تفصیل لکہتے ہین، پھر مختلف فرقونکے عقائد بیان کرتے ہین، ابن حزم اسکے ساتھ اپنے مخالف فرقونکا رد بھی لکہتے جاتے ہین، مرتضیٰ زیدی کی کتاب معتزلہ اور زیدیہ کے ساتھ مخصوص ہے، لیکن یہ تمام کتابین اسلامی فرقونکے اختلاف تک محدود ہین، ملاحدہ اور فلاسفہ کے مقابلہ مین متکلمین نے جو کوششین کی تہین، اسکا ان کتابون مین پتہ نہین چلتا،[1] اسلئے ہمکو اور بہت سی تصنیفات کی طرف رجوع کرنی پڑی، ان مین سے چند کے نام ذیل مین درج ہین،

نام کتاب	نام مصنف
تاویلات القرآن	امام ابو منصور ماتریدی . . .

[1] ابن حزم نے فلسفہ کا رد بھی لکہا ہے لیکن وہ نہایت مختصر اور ناکافی ہے ۱۲

نام کتاب	نام مصنّف
تہافتہ الفلاسفہ،	امام غزالی .. ..
التفرقۃ بین الاسلام والزندقہ،	" .. ..
مشکوٰۃ الانوار،	" .. ..
المقصد الاقصےٰ،	" .. ..
المضنون علیٰ غیر اہلہ،	" .. ..
المضنون علیٰ اہلہ،	" .. ..
القسطاس المستقیم،	" .. ..
الاقتصاد فی الاعتقاد،	" .. ..
معارج القدس،	" .. ..
جواہر القرآن،	" .. ..
الجام العوام،	" .. ..
منقذ من الضلال،	" .. ..
النفخ والتسویۃ،	" .. ..
مطالب عالیہ،	امام رازی۔ یہ امام کی سب سے اخیر تصنیف ہے
نہایۃ العقول،	" .. ..
اربعین فی اصول الدین،	" .. ..

نام کتاب	نام مصنّف
مباحث مشرقیہ - - - - - -	امام رازی - - - - - -
حکمۃ الاشراق - - - - - -	شیخ شہاب الدین مقتول - - - -
ہیاکل النور - - - - - -	,, - - - - - -
الکلام علی المحصل - - - - -	ابن تیمیہ - - - - - -
رد منطق - - - - - -	,, - - - - - -
شرح مقاصد - - - - -	علامہ تفتازانی - - - - -
شرح مواقف - - - - -	قاضی عضد و سید شریف - - -
صحائف - - - - - -	,, - - - - - -
کتاب الروح - - - - - -	ابن قیم - - - - - - - -

حال مین علم کلام کے متعلق مصر شام اور ہندوستان مین متعدد کتابین تصنیف کی گئی ہین اور نئے علم کلام کا ایک دفتر تیار ہو گیا ہے لیکن یہ نیا علم کلام دو قسم کا ہے - یا تو وہی فرسودہ اور دور از کار مسائل اور دلائل ہین جو متاخرین اشاعرہ نے ایجاد کئے تھے یا یہ کیا ہے کہ یورپ کے ہر قسم کے معتقدات اور خیالات کو حق کا معیار قرار دیا ہے اور پھر قرآن و حدیث کو زبردستی کھینچ تانکر اُن سے ملادیا ہے، پہلا کورانہ تقلید اور دوسرا تقلیدی اجتہاد ہے، اس لئے مین نے ان تصنیفات سے بالکل قطع نظر کی ہے،

علم کلام کی تاریخ

علم کلام کی دو جداگانہ قسمین،

علم کلام، اگرچہ ایک مدت سے ایک مخلوط مجموعۂ مسائل کا نام ہی لیکن حقیقت مین اسکی دو جداگانہ قسمین ہین اور دونو نکے مقاصد بالکل جدا ہین، ایک علم کلام وہ ہے جو خاص اسلامی فرقونکے باہمی جھگڑون سے پیدا ہوا یہ ایک مدت تک بڑی وسعت کے ساتھ پھیلتا گیا، اور اُسکی بدولت بڑے بڑے ہنگامہ اور معرکہ آرائیان ہوتی رہین۔ اسمین صرف قلم سے نہین بلکہ تلوار سے بھی کام لیا گیا، اور اسلام کی ملکی طاقت کو اس سے بڑا صدمہ پہنچا۔

دوسرا علم کلام وہ تھا جو فلسفہ کے مقابلہ کے لئے ایجاد ہوا، امام غزالی کے زمانہ تک دونون بالکل الگ الگ رہے، امام غزالی نے اختلاط کی بنا ڈالی، امام رازی نے ترقی دی، اور متاخرین نے اسقدر خلط مبحث کر دیا کہ فلسفہ، کلام، اصول عقائد سب گڈمڈ ہوکر ایک معجون مرکبّ بنگیا،

مسلمانون کی موجودہ حالت کا یہ اقتضا نہین کہ پہلی قسم کے علم کلام کی بحثین پھر چھیڑی جائین یا اب اُنکی تاریخ لکھی جائے، لیکن چونکہ دوسری قسم کا علم کلام جسکی ہمکو تاریخ لکھنی مقصود ہی اور جسکے نمونہ پر نیا علم کلام مرتب کرنا ہے، اسکے متعلق بہت سی باتین پہلے ہی قسم کی علم کلام کے تاریخ جاننے پر موقوف ہین، اسلئے اسکا ایک مجمل خاکہ کھینچنا ضرور ہے، اسلام جب تک عرب مین محدود رہا، عقائد کے متعلق کسی قسم

کی کد و کاوش جہان ہین، بحث و نزاع، نہین پیدا ہوئی جسکی وجہ یہ تھی کہ عرب کا اصلی
مذاق تخئیل نہین بلکہ عمل تھا، یہی وجہ ہے کہ نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج یعنی عملی امور کے متعلق ابتدا
ہی سے تحقیقات اور تدقیقات شروع ہوگئی تھین یہانتک کہ صحابہ ہی کے زمانہ مین فقہ
کا ایک مجموعہ تیار ہوگیا تھا لیکن جو باتین اعتقاد اور ایمان سے تعلق رکھتی تھین انکے متعلق
زیادہ کریدی اور نکتہ چینی نہین کی گئی بلکہ اجمالی عقیدہ کافی سمجھا گیا،

اختلاف عقائد کی ابتدا

لیکن جب اسلام کو زیادہ وسعت ہوئی اور ایرانی، یونانی، قبطی وغیرہ قومین اسلام
کے حلقہ مین آئین، تو عقائد کے متعلق نکتہ آفرینیان شروع ہوگئین، اسکا ایک سبب تو

اختلاف عقائد کا پہلا سبب

وہی تھا کہ عجمی قومون کا مذاق ہی یہ تھا کہ بال کی کہال نکالتے تھے اور بات کا بتنگڑہ بناتے تھے

دوسرا سبب

دوسرا بڑا سبب یہ تھا کہ جو قومین اسلام لائین اُنکے قدیم مذہب مین مسائل عقائد
مثلاً صفاتِ خدا، قضا و قدر، جزا و سزا، کے متعلق خاص خیالات تھے، ان خیالات
مین جو علانیہ عقائد اسلام کے خلاف تھے مثلاً تعداد آلہہ، شرک و بت پرستی، وہ تو بالکل
دلون سے جاتی رہی لیکن جہان اسلامی عقائد کے کئی پہلو ہو سکتے تھے، اور ان مین سے
کوئی پہلو اُنکے قدیم عقاید سے ملتا جلتا تھا، وہان بالطبع وہ اُسی پہلو کی طرف مائل ہو سکتے
تھے، اور چونکہ مختلف مذاہب کے لوگ اسلام کے دائرہ مین آئے تھے اور اُنکے قدیم
عقائد آپسمین بالکل مختلف تھے اسلئے ان مختلف عقیدونکا جو اثر ہو سکتا تھا اسکا مختلف
ہونا بھی ضرور تھا، مثلاً یہودیونکے ہان خدا بالکل ایک مجسم آدمی کے پیرایہ مین تسلیم کیا جاتا
تھا، اسکی آنکھین دُکھنے آئی ہین آنکھون مین نہایت درد ہوتا ہے فرشتے عیادت کرتے

ہین کبھی وہ کسی پیغمبر سے کشتی لڑتا ہے اور اتفاق سے چوٹ کہا جاتا ہے[1] وغیرہ وغیرہ،

اس قسم کے اعتقاد والے جب اسلام لائے تو ضرور تھا کہ ان کا میلان ان آیتون کی طرف ہو جنمین خدا کی نسبت ہاتھ منہہ وغیرہ الفاظ وارد ہین اور ضرور تھا کہ وہ ان الفاظ کے یہی معنی قرار دین کہ خدا اسکے واقعی ہات پاؤن ہین،

تیسرا سبب

اس کے علاوہ بعض مسائل ایسے ذووجہین تھے کہ اُنکے متعلق جب رائین قائم کیجاتین خواہ مخواہ رایون مین اختلاف ہوتا، مثلاً جبر و قدر کا مسئلہ کہ ایکطرف نظر آتا ہے کہ ہم اپنے افعال کے آپ مختار ہین، دوسری طرف زیادہ غور سے معلوم ہوتا ہے کہ افعال ایکطرف، ہمارا ارادہ بھی ہمارے اختیار مین نہین، اختلاف کا ایک بڑا سبب طبائع انسانی کی فطرت کا اختلاف تھا۔

چوتھا سبب

ایک سادہ دل، سلیم الطبع، مقدس شخص، جب خدا کا تصور دل مین لاتا ہے تو اُسکے ذہن مین خدا کی یہ تصویر آتی ہے، وہ مالک الملک اور تمام شاہون کا شہنشاہ ہے، اسپر کوئی شخص حکم نہین چلا سکتا، کوئی چیز اس پر واجب اور ضروری نہین، کسیکو اُسکے احکام مین چون وچرا کی مجال نہین، اُسکو اختیار ہے کہ گنہگارونکو بخشدے اور نیکونکو سزا دے،

اگر دردہد یک صلائے کرم — عزازیل گوید نصیبے برم

بہ تہدید گر برکشد تیغ حکم — بمانند کرّوبیان صم وبکم،

اپنی قدرت کاملہ کا ظہور دکہائے تو سنگریزہ پہاڑ بنجائے، رات دن ہو جائے،

---

[1] یہ تمام واقعات توراۃ مین مذکور ہین ۱۲

آگ کی گرمی، سردی سے بدل جائے، پانی کی روانی رک جائے.

ہر چیز کی وہ آپ علت ہے جن چیزونکو ہم اسباب وعلت سے تعبیر کرتے ہین سب ہیچ ہین انسان اپنے افعال کا آپ مختار نہین بلکہ جو کچھ کرتا ہے خدا ہی کرتا ہے،

یہی خیالات عقائد کا پیرایہ اختیار کرکے اشاعرہ کے مسلّمات بنگئے چنانچہ انہی باتون کو مسائل کی صورت مین اس طرح بیان کیا جاتا ہے.

خدا کے احکام مصلحت پر مبنی نہین.

کوئی چیز دنیا مین کسی کی علت نہین،

اشیا مین خواص اور تاثیر نہین،

خدا نیک آدمیون کو بے وجہ سزا دے تو یہ ناانصافی نہین ہے،

انسان کو اپنے افعال پر قدرت نہین ہے،

خدا ہی انسان سے نیکی بھی کراتا ہے اور برائی بھی،

اسکے مقابلہ مین ایک فلسفی خدا کا تصور اس طرح کرتا ہے،

خدا کی تمام باتین مصلحت پر مبنی ہین اور ایک ذرّہ بھی حکمت سے خالی نہین،

اُسنے نظام عالم کا ایسا باقاعدہ اور مضبوط سلسلہ قائم کردیا ہے جو کبھی نہین ٹوٹتا،

اُسنے اشیا مین خواص اور تاثیر رکھی ہے، جو اُس سے منفک نہین ہوتی.

اُسنے انسان کو اپنے افعال کا مختار اور ذمہ دار بنایا ہے،

عدل [illegible] اسکی فطرت ہے، اور کبھی اس سے ناانصافی کا ظہور نہین ہوسکتا

یہ خیالات معتزلہ کے عقائد بنگئے،

یہی نکتہ ہے جسکو امام رازی نے تفسیر کبیر (سورۂ انعام) مین شیخ ابو القاسم الضماری کی زبان سے ان لفظون مین ادا کیا ہے "اہل سنت وجماعت (اشعریہ مراد ہین) کا خیال خدا کی قدرت کی وسعت کی طرف گیا، اور معتزلہ کا خیال، خدا کی تعظیم اور مُبرّا عن العیوب ہونے پر، غور سے دیکھو تو دونون خدا کی عظمت وتقدس کے معترف ہین، صرف اصابت رائے اور غلطی رائے کا فرق ہے"

پانچوان سبب

اختلاف عقائد کا ایک بڑا سبب، عقل ونقل کی بحث تھی، فطرت نے انسانون مین دو قسم کی طبیعتین پیدا کی ہین، ایک وہ ہین جو ہر بات مین عقل کو دخل دیتے ہین اور کسی بات پر جبتک اُنکی عقل مین نہ آئے یقین نہین کرتے، دوسرے وہ ہین جنکو اس قسم کی بحث اور چون وچرا کا مذاق نہین ہوتا، وہ جب کوئی بات کسی بزرگ یا معتقد علیہ سے سُن لیتے ہین تو اسکی لِمّ اور علت سے بحث نہین کرتے بلکہ امنّا وصدقنا کہکر سر تسلیم خم کردیتے ہین، چونکہ دونون قسم کی طبیعتین، فطرت انسانی کا اقتضا ہین اسلئے کوئی زمانہ ان سے خالی نہین رہا، صحابہ کرام کے حالات پڑہو، حضرت ابوہریرہ روایت کرتے ہین کہ آنحضرت نے فرمایا کہ زندونکے گریہ وماتم کرنے سے مردونکو عذاب دیا جاتا ہے، حضرت عائشہؓ سے لوگ یہ حدیث بیان کرتے ہین، وہ فرماتی ہین کہ یہ ہو نہین سکتا، خدا خود کہتا ہے لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ اُخریٰ یعنی ایک کے گناہ کا دوسرے شخص سے مواخذہ نہین ہوسکتا ایک صحابی آنحضرت سے روایت کرتے ہین کہ مُردے سنتے ہین، یہ حدیث حضرت عائشہؓ

کے سامنے بیان کیجاتی ہے تو فرماتی ہین کہ مُردے سن نہین سکتے، خدا خود کہتا ہے
اِنَّکَ لَا تُسمِعُ المَوتیٰ حضرت ابوہریرہؓ آنحضرتؐ سے روایت کرتے ہین کہ آگ کی
پکّی ہوئی چیز کے کہانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، عبداللہ بن مسعودؓ کے سامنے یہ حدیث
بیان کیجاتی ہے وہ کہتے ہین کہ اگر ایسا ہے تو گرم پانی کے استعمال سے بھی وضو کرنا لازم
نہو گا، حضرت عبداللہ بن عباسؓ کہتے ہین کہ رسول اللہ صلعم نے معراج مین خدا کو
دیکہا تھا حضرت عائشہ کہتی ہین ہرگز نہین دیکھا تہا۔

صحابہ کی نسبت یہ تو (نعوذ باللہ) گمان نہین ہوسکتا کہ وہ آنحضرتؐ کے ارشاد
سے انکار کرسکتے اسلیئے جن صحابہ نے احادیث مذکورۂ بالا سے انکار کیا انکا یہ خیال ہوگا
کہ جو بات خلاف عقل ہے، وہ آنحضرتؐ نے فرمائی ہی نہو گی، اس لئے لوگون کو روایت
مین دھوکا ہوا ہو گا، چنانچہ حافظ جلال الدین سیوطی نے خاص ان احادیث کو ایک
رسالہ مین جمع کیا ہے جنمین حضرت عائشہؓ نے ظاہر کیا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کو روایت
مین کیونکر غلطیان ہوئین۔

بہرحال یہ دونون مختلف مذاق، خود صحابہ کے زمانہ مین موجود تھے اور زمانۂ
مابعد مین بھی قایم رہے۔

چھٹا سبب

ایک بڑا سبب علما کے طریقہ معاشرت کا اختلاف تھا، محدثین اور فقہا کا یہ طرز تھا
کہ وہ اپنے ہم مذہبون کے سوا کسی اور مذہب والے سے ملتے نہ تھے، جس کی وجہ
کچھ تو یہ تھی کہ وہ غیروں سے ملنے کو اچھا نہین سمجھتے تھے۔ اور کچھ یہ کہ ان کو احادیث کی

کی تلاش و جستجو، تحقیق و تفحص، نقل و روایت سے، کسی اور کام کی فرصت ہی نہین ملسکتی تھی اسکا نتیجہ یہ تھا کہ محدثین کے کانون مین مخالف مذہب کی آواز نہین پہنچ سکتی تھی، اور انکو مطلق خبر نہین ہوتی تھی کہ اسلام پر کیا اعتراضات کئے جا رہے ہین، انکا خطاب صرف اپنے معتقدین کے گروہ سے ہوتا تھا اور وہ اُنسے جو کچھ کہدیتے تھے وہ لوگ بغیر کسی عذر کے قبول کرلیتے تھے، محدثین سے لوگ پوچھتے تھے کہ خدا جب جسمانی نہین ہی، تو عرش پر کیونکر متمکن ہو سکتا ہے، وہ کہتے تھے کہ الکیفُ مجھولٌ والسّوالُ بِدعَۃٌ یعنی "اسکی کیفیت معلوم نہین، اور سوال کرنا بدعت ہے، معتقدین خاموشی کے ساتھ اس جواب کو قبول کرلیتے تھے، اور اسلئے محدثین کو اس ابہام کے رفع کرنیکی ضرورت نہین پڑتی تھی، بخلاف اسکے متکلمین اور خصوصاً معتزلہ، ہر مذہب اور ہر فرقہ کے لوگون سے ملتے تھے، اور ان سے مناظرہ و مباحثہ کرتے تھے، ان پڑھے ہوئے جنون پر تحکمانہ جواب کا زور نہین چلسکتا تھا، اسلئے اُنکے سامنے اصل حقیقت کا اظہار کرنا پڑتا تھا، اور ابہام و اجمال کی گرہ کھولنی پڑتی تھی۔

اس بنا پر عقائد مین جسطرح درجہ بدرجہ تغیر ہوتا جاتا تھا اسکو ہم ایک خاص مسئلہ کی مثال مین بیان کرتے ہین۔

ظاہریہ و مشبہہ

پہلا درجہ۔ خدا جسمانی ہے، عرش پر متمکن ہے، اسکے ہاتھ ہین، مونہہ ہے، خدا نے آنحضرتؐ کے دوش مبارک پر ہاتھ رکھدیا تو آنحضرتؐ کو ہاتھون کی ٹھنڈک محسوس ہوئی۔

عام ارباب روایت

دوسرا درجہ، خدا جسمانی ہے، اسکے ہاتھ ہین، مونہہ ہے، ساق ہی لیکن یہ سب چیزین

ایسی نہین جیسی ہماری ہین۔

تیسرا درجہ، خدا کے نہ جسم ہے نہ ہات، نہ مونہہ، قرآن مین جو الفاظ اس قسم کے آئے ہین اُنسے حقیقی معنی مراد نہین، بلکہ مجاز اور استعارہ ہے، خدا سمیع ہی، بصیر ہے علیم ہے، اور یہ سب اوصاف اسکی ماہیت سے زائد ہین۔

محققین اشاعرہ

چوتہا درجہ، خدا کے صفات، نہ عین ذات ہین نہ خارج ذات۔

پانچوان درجہ، خدا کی ذات واحد محض ہے، اسمین کسی قسم کی کثرت نہین، اسکی ذات ہی تمام صفات کا کام دیتی ہے، اسکی ذات ہی علیم بھی ہے، بصیر بھی، سمیع بہی، قدیر بھی۔

معتزلہ

چھٹا درجہ، خدا ہستی مطلق ہے، یعنی وجود اسکی عین ماہیت ہے،

فلاسفۂ اسلام اور اکثر صوفیہ

یہی مسئلہ وحدت الوجود کی صورت اختیار کر لیتا ہے، جہان پہونچکر فلسفہ اور تصوف کے ڈانڈے ملجاتے ہین۔

عقاید مین اس قسم کا تدریجی تغیر، ہمیشہ علوم و فنون اور خیالات کی ترقی کی وجہ سے ہوتا ہے اور اسلام مین بھی ایسا ہی ہوا، بنو اُمیّہ کے اخیر زمانہ مین ہی پہلی سطح سے دوسری سطح تک نوبت آگئی تھی، عباسیہ کا دربار فلاسفہ سے بھرا ہوا تھا اور رات دن یہی چرچے رہتے تھے، فقہا و محدثین دیر تک اپنی ظاہریت پر جمے رہے، لیکن عام خیالات اس حد تک پہنچگئے تھے کہ لوگونکو اسبات کا یقین دلانا مشکل تھا کہ خدا کے ہات ہین، اور پھر ہمارے سے نہین، آخر خود فقہا و محدثین ہی کے فرقہ سے ایک گروہ (اشعریہ) پیدا ہوا جسنے خدا کے جسم، ہات مونہہ سے انکار کیا، لیکن اس حد پر بھی ٹھرنا ممکن نہ تھا، صفات کے متعلق یہ مشکل تھی کہ اگر

وہ عین ذات ہین تو صفات الگ کوئی چیز نہین، اور خارج از ذات ہین تو تعدد قدما لازم آتا ہے، اس اعتراض کے جواب کیلئے لا عین و لا غیر کا پہلو اختیار کیا گیا لیکن اس تنگ جادہ پر کیونکر قدم ٹھیر سکتا آخر یہ ماننا پڑا کہ خدا ایک ہستی بسیط ہی اور تمام صفات کا مظہر ہے

اس تقریر سے یہ مقصود نہین کہ پچھلی سطحین بالکل مٹ گئین، ہر زمانہ مین اور آج بھی ہر درجہ کے اعتقاد والے موجود ہین، بلکہ ثابت کرنا یہ مقصود ہے کہ جو نئے فرقے بنتے گئے وہ انہی قدیم فرقون سے ٹوٹ ٹوٹ کر بنتے گئے۔

اختلاف عقائد کی بنیاد پالیٹکس سے ہوئی۔

اختلاف عقائد کے اگرچہ یہ سب اسباب فراہم تھے لیکن ابتدا پالیٹکس یعنی ملکی ضرورت سے ہوئی، بنو امیہ کے زمانہ مین چونکہ سفاکی کا بازار گرم رہتا تھا، طبیعتون مین شورش پیدا ہوئی لیکن جب کبھی شکایت کا لفظ کسی کی زبان پر آتا تھا تو طرفداران حکومت یہ کہکر اسکو چپ کر دیتے تھے کہ جو کچھ ہوتا ہے، خدا کی مرضی سے ہوتا ہے ہمکو دم نہین مارنا چاہئے آمنا بالقدر خیرہ و شرہ حجاج بن یوسف کے زمانہ مین جو ظلم و جور کا دیوتا تھا معبد جہنی ایک شخص تھا جسنے صحابہ کی آنکھین دیکھی تھین، اور دلیر و راست گو تھا[1]، وہ امام حسن بصری کے حلقۂ درس مین شریک ہوا کرتا تھا، ایک دن اُسنے امام صاحب سے عرض کی کہ بنو اُمیہ کی طرف سے قضا و قدر کا جو عذر پیش کیا جاتا ہے کہانتک صحیح ہے؟ امام صاحب نے کہا کہ "یہ خدا کے دشمن جھوٹے ہین"، وہ پہلے سے بنو اُمیہ کی زیادتیون پر طیش سے بھرا ہوا تھا اب علانیہ بغاوت کی اور جان سے مارا گیا[2]۔

---

[1] میزان الاعتدال ذہبی ۱۲۔ [2] تاریخ مصر از مقریزی جلد دوم صفحہ ۳۵۶۔

معبد کے بعد غیلان دمشقی نے اس خیال کو ترقی دی، وہ حضرت عثمان کا غلام تھا، اور محمد بن حنفیہ سے بیک واسطہ تعلیم پائی تھی، حضرت عمر بن عبد العزیز جب خلیفہ ہوئے تو اُسنے ایک نہایت آزادانہ خط لکھا اور بنو اُمیّہ کے مظالم پر توجہ دلائی، حضرت عمر بن عبد العزیز نے اُسکو بلا بھیجا اور شاہی توشہ خانہ کی نیلام کی خدمت سپرد کی، وہ بر سر عام نیلام کرتا تھا اور پکار پکار کر کہتا جاتا تھا کہ "یہ وہ مال واسباب ہے جو ظلم اور جبر سے حاصل کیا گیا تھا" اسوقت تک اگرچہ اسلام کی قدیم سادگی بہت کچھ باقی تھی تاہم سامانِ عیش کو اسقدر ترقی ہو چکی تھی کہ توشہ خانہ مین تیس ہزار اُونی جرابین نکلین، غیلان نے کہا، صاحبو! اس ظلم کی کچھ حد ہے کہ عوام فاقے کرتے تھے اور ہمارے فرمان روا تیس تیس ہزار جرّابین توشہ خانہ مین مہیا رکھتے تھے، عمر بن عبد العزیز نے ۱۰۱ھ مین وفات پائی، اور ہشام بن عبد الملک تخت حکومت پر بیٹھا، وہ غیلان کی کارروائیان اپنی آنکھون سے دیکھ چکا تھا، تخت نشینی کے ساتھ اسکو طلب کیا اور بغاوت انگیزی کے جرم مین اسکے ہاتھ پاؤن کٹوا ڈالے تاہم غیلان کی زبان درازیان نہ گئین اور آخر اسی جرم مین جان سے مارا گیا[1]۔

اسی زمانہ مین جہم بن صفوان پیدا ہوا، اور وہ بھی امر بالمعروف کے جرم مین قتل ہوا[2] لیکن یہ خون خالی نہ گئے، عدل اور امر بالمعروف کا مسئلہ زیادہ پھیلا، اور اسقدر زور پکڑا کہ ایک گروہ کثیر نے جو بالآخر معتزلہ کے لقب سے پکارا گیا، اسکو اسلام کے اصول اولیہ مین داخل کر لیا، فرقہ معتزلہ کے پانچ اصولون مین دو اصول جنکا نام عدل اور وجوب امر بالمعروف

[1] یہ تمام تفصیل شرح مِلَل و نحل مین ہے [2] تاریخ مصر از مقریزی جلد دوم صفحہ ۳۵۶۔

ہے اُسکی یہی ابتدا ہے،

یہ گروہ برابر ترقی کرتا گیا سنہ ۱۲۵ھ مین جب ولید تخت نشین ہوا تو اس فرقہ کا شمار ہزارون سے متجاوز ہو چکا تھا، یہانتک کہ خود خاندان بنی اُمیّہ مین یزید بن الولید نے یہ مذہب اختیار کر لیا تھا، ولید تخت نشینی کے ساتھ عیش پرستی مین مشغول ہوا اور علانیہ میخواری اور عیاشی شروع کی، یہ رنگ دیکھکر یزید نے امر بالمعروف کے دعوی سے علم بغاوت بلند کیا، اور ہزارون معتزلہ اُسکے ساتھ ہو گئے[۱] ولید محصور ہو کر قتل ہوا، اُسکے قتل کے بعد یزید تخت نشین خلافت ہوا، اور یہ پہلا دن تہا کہ اعتزال نے تخت پر جگہ پائی، اس موقع پر یہ بات یاد رکہنے کے قابل ہے کہ یزید نے جب ولید کے خلاف بغاوت کی تھی تو اسکے طرفدارون مین سے ایک عمرو بن عبید بہی تھا جو مذہب اعتزال کا بہت بڑا امام گذرا ہے[۲]۔

مختلف فرقون کا پیدا ہونا

ملکی ضرورت نے اگرچہ صرف جبر و قدر کے مسئلہ پر توجہ دلائی تھی لیکن جب ایکدفعہ کسی وجہ سے خیالات مین حرکت پیدا ہوئی تو بڑہتی ہی گئی یہانتک کہ بنو اُمیّہ کا دور ختم نہین ہو چکا تھا کہ خلق قرآن، تنزیہ و تشبیہ، صفات باری، وغیرہ کی بحثین چہڑ گئین اور جسکے موبنہ سے جو بات نکلی ایک مذہب بنگئی، اسطرح چند ہی روز مین بیسیون فرقے نکل آئے ملل و نحل، اور کتب عقائد مین ہر ایک فرقے کے جداگانہ حالات و معتقدات لکہے ہین لیکن یہان اُس تمام تفصیل کے لکہنے کا موقع نہین،

---

[۱] مروج الذہب مسعودی [۲] ملل و نحل شہرستانی ۱۲

اس تمام قصہ مین جو باتین غور کے قابل ہین یہ ہین،

(۱) اصولی اختلافات کے لحاظ سے اِن فرقون کی کیا تعداد ہے،

(۲) یہ اختلافات کہانتک مغائرت کا سبب ہو سکتے ہین اور ان مختلف عقیدونکو اصل اسلام سے کہانتک تعلق ہے۔

اسلامی فرقونکی تعداد در اصل کم ہے،

محققین نے تسلیم کیا ہے کہ فرقونکی تعداد کی یہ کثرت، درحقیقت صحیح نہین اصل مین صرف چند فرقے ہین، پھر ایک ایک فرقے کے بہت سے فرقے بنگئے ہین شرح مواقف مین لکھا ہے کہ اسلام کے اصلی ۸ فرقے ہین شیعہ، سُنّی، خارجی، مرجیہ، بخاریہ، معتزلہ، جبریہ، مشبہہ علاّمہ مقریزی نے تاریخ مصر مین یہ تعداد اور بھی گھٹا دی ہے اور صرف ۵ فرقے قرار دیئے ہین، سُنّی، شیعہ، معتزلہ، خارجی، مرجیہ۔

اختلاف کے اصلی اصول ۴ ہین

علاّمہ شہرستانی نے زیادہ وقتِ نظر سے کام لیا اور اختلاف کے ۴ اصول قرار دیئے،

۱۔ صفاتِ الٰہی کا اثبات و نفی۔

۲۔ قدر و جبر،

۳۔ عقائد و اعمال۔

۴۔ عقل و نقل۔

پہلا اختلاف

پہلا اختلاف اسطرح پیدا ہوا کہ خدا کے متعلق قرآن مجید مین جو الفاظ اس قسم کے مذکور ہین جو جسمانیات کے لئے مخصوص ہین مثلاً عرش پر متمکن ہونا، قیامت کے دن فرشتونکے جھرمٹ مین آنا وغیرہ وغیرہ، انکے حقیقی معنی لئے جائین یا مجازی، اس سوال نے

دو مختلف فرقے پیدا کر دیئے، پہلی شق کے ماننے والے، محدثین اور اشعریہ ہین جنمین سے بڑھتے بڑھتے مُجسّمہ اور مشبہہ نکل آئے جو خدا کے ہات پائون تک مانتے ہین دوسرے احتمال کے قائل، معتزلہ ہین جنکا دوسرا نام منکرین صفات ہے،

اسی مسئلہ کی ایک فرع یہ بھی ہے کہ خدا کی صفات کو اگر قدیم مانین تو تعدد قدما لازم آتا ہے اور حادث کہین تو خدا کا محل حوادث ہونا خدا کے حدوث کا مستلزم ہے، پہلی مشکل سے بچنے کے لئے معتزلہ نے یہ رائے اختیار کی کہ خدا کے علیحدہ صفات نہین ہین، بلکہ اسکی ذات ہی سے وہ تمام نتائج حاصل ہوتے ہین جو ہمکو صفات سے ہوتے ہین، محدثین سمجھے کہ یہ خدا کی صفات کا انکار ہے، اس بنا پر اُنہون نے خدا کے جداگانہ صفات قرار دیئے،

دوسرا اختلاف

دوسرے اختلاف کا منشا یہ تھا کہ انسان کے افعال کو اگر زیادہ غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ایک چیز بھی ہمارے بس کی نہین یہانتک کہ ہمارا ارادہ اور خواہش بھی ہمارا اختیاری نہین، لیکن مشکل یہ ہے کہ اگر ہم اپنے افعال مین مجبور ہین تو ثواب و عقاب جو مذہب کی جان ہے اس کی بنیاد اکھڑ جاتی ہے قرآن مجید مین دونون قسم کی آیتین ہین، بعض مین صاف تصریح ہے کہ انسان جو کچھ کرتا ہے خدا ہی کراتا ہے قل کل من عند اللہ بعض کا یہ مطلب ہے کہ انسان اپنے افعال کا آپ ذمہ دار ہے، ما اصابك من سیئۃ فمن نفسك اس بنا پر اسلام مین دو رائین قائم ہوگئین، جو لوگ زیادہ آزاد تھے اُنھون نے صاف صاف جبر کو مانا اور جبریّہ کہلائے جو اس لفظ سے جھجکتے تھے

انہون نے کسب اور ارادہ کا پردہ رکہا، یہ پردہ بہی ابوالحسن اشعری نے ایجاد کیا ورنہ قدما اسکا نام بھی نہین لیتے، برخلاف اسکے معتزلہ نے یہ رائے قائم کی کہ انسان اپنے تمام افعال مین مختار محض ہے، البتہ یہ اختیار اسکو خدا نے دیا ہے اور اسلئے خدا کے اختیار مطلق مین فرق نہین آتا۔

تیسرا اختلاف

تیسرا اختلاف اس بنا پر تہا کہ ایمان کی حقیقت مین اعمال بہی داخل ہین یا نہین؟ چونکہ اکثر حدیثون مین حیا وغیرہ کی نسبت یہ الفاظ ہین کہ انہ من الایمان اسلئے محدثین نے سمجہا کہ ایمان کی حقیقت مین اعمال بہی داخل ہین لیکن اہل نظر نے جنمین امام ابوحنیفہ سب سے پیشرو تہے اس سے اختلاف کیا اور اعتقاد و عمل مین تفریق کی، محدثین نے ان لوگونکا نام مرجیہ رکہا چنانچہ امام ابوحنیفہ کو بہی بہت سے محدثین مرجیہ ہی کے نام سے یاد کرتے ہین۔

چوتہا اختلاف

چوتہا اختلاف درحقیقت ایسا اختلاف ہے جو حقیقی اختلاف کہا جاسکتا ہو اور جہان ارباب ظاہر اور اہل نظر کی حدین بالکل الگ ہوجاتی ہین۔

اس اختلاف کا اصل اصول یہ ہے کہ عقل و نقل مین کسکو ترجیح ہے؟ یا یہ کہ عقل و نقل کی کیا حدود ہین، تمام اشاعرہ نقل کو ترجیح دیتے ہین، اور معتزلہ وغیرہ عقل کو۔

اس اصول کی بنیاد پر تفصیلی عقائد جو قائم ہوے انمین سے چند یہ ہین۔

اشعریہ	معتزلہ
اشعریہ۔ کوئی شے فی نفسہ اچھی یا بُری نہین شارع جس چیز کو اچھی کہدیتا ہو اچھی ہوجاتی ہے اور جسکو بُری کہتا ہے	معتزلہ۔ ہر شے پہلے سے اچھی یا بُری ہے شارع اُسی چیز کو اچھی کہتا ہے جو فی نفسہ اچھی تھی اور اُسی چیز کو بری کہتا ہے جو

اشعریہ	معتزلہ
بُری ہوجاتی ہے۔	پہلے سے بُری تھی۔
اشعریہ۔ خدا محالات کا حکم دیسکتا ہے اور دیتا ہے۔	معتزلہ وحنفیہ۔ خدا کسی محال چیز کا حکم نہین دے سکتا۔
اشعریہ۔ خدا کو عدل اور انصاف کرنا ضروری نہین	معتزلہ۔ ضروری ہے،
اشعریہ۔ خدا عبادت کے عوض مین عذاب دیسکتا ہے اور گناہ کے بدلے مین انعام۔ اور اگر وہ ایسا کرے تو نا انصافی نہین [1] ہے،	معتزلہ خدا کبھی ایسا نہین کرسکتا اور ایسا کرے تو یہ ظلم اور نا انصافی ہے۔

اختلافات عقائد مین غلو اور شدت

ان اختلافات کا پیدا ہونا محل تعجب نہین، کیونکہ جیسا ہم اوپر لکھ آئے ہین اختلاف کے متعدد قدرتی اسباب موجود تھے لیکن افسوس یہ ہے کہ ہر فرقہ دوسرے فرقہ سے جس مسئلہ مین مختلف تھا اسی کو اسلام وکفر کی حد فاصل قرار دیتا تھا، مثلاً مسائل اختلافیہ مین ایک یہ بھی تھا کہ کلام الہٰی قدیم ہے، یا مخلوق وحادث؟ معتزلہ کہتے تھے کہ کلام الہٰی جو خدا کی صفات قدیمہ مین ہے وہ قدیم ہے لیکن جو الفاظ آنحضرت پر نازل ہوتے تھے وہ مخلوق اور حادث [2] تھے، محدثین کہتے تھے کہ کلام الہٰی ہر حال مین قدیم ہے، زیادہ تدقیق سے دونو کا حاصل ایک ہی ٹھہرتا ہے لیکن دونون فرقہ نے اس مسئلہ کو کفر و اسلام کی حدِ فاصل قرار دیا۔ امام بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات مین اس بحث پر ایک مستقل عنوان [3] قایم

[1] اشعریہ کے یہ عقاید اسی تصریح کے ساتھ شرح مواقف وغیرہ مین مذکور ہین ۱۲ [2] میزان الاعتدال ذہبی ذکر داود ...
[3] کتاب مذکور صفحہ ۱۷۰ تا صفحہ ۱۹۳ مطبوعہ الہ باد ۱۲

قایم کیا ہی، ہم اُسکی سند سے اس موقع پر چند بڑے بڑے محدثین کے اقوال نقل کرتے ہین۔

وکیع بن الجراح	من زعم ان القرآن محدث فقد کفر	جس شخص کا یہ خیال ہی کہ قرآن حادث ہے وہ کافر ہے،
یزید بن ہرون	من زعم ان کلام الله مخلوق فهو والذی لا إله إلّا هو عندی زندیق	جو شخص کہتا ہی کہ کلام الٰہی مخلوق ہی وہ خدا کی قسم زندیق ہے۔
مُزنی شاگرد شافعی	من قال ان القران مخلوق فهو کافر	جو شخص کہتا ہی کہ قران مخلوق ہے وہ کافر ہے،
امام بخاری۔	نظرت فی کلام الیهود والنصاری والمجوس فما رایت قوماً اضل فی کفرهم من الجهمیة وانی لاستجهل من لا یکفرهم	مین یہودیون۔ عیسائیون۔ مجوسیون سب کے کلام دیکھے ہین جہمیۃ[1] کے برابر کوئی ان مین سے کافر اجہل نہین، مین اُسکو جاہل سمجھتا ہون جو جہمیۃ کو کافر نہ سمجھے۔
عبدالرحمن بن مہدی	لو رایت رجلا علی الجسر وبیدی سیف یقول القران مخلوق ضربت عنقه	اگر میرے ہاتھ مین تلوار ہو اور کسی کو پل پر یہ کہتے سن لون کہ قرآن مخلوق ہے تو اُسکی گردن مار دون۔

[1] جہمیۃ کا اصلی جرم یہی ہے کہ وہ قرآن مجید کو حادث کہتے تھے ۱۲

بعض محدثون نے جن مین امام بخاریؒ بھی شامل ہین اس مسئلہ مین یہ تفریق کی تھی کہ قرآن مجید کا جو تلفظ کیا جاتا ہی یہ مخلوق اور حادث ہے لیکن محدثین نے اسکی بھی سخت مخالفت کی، ذُہلی امام بخاریؒ کے اُستاد تھے اور صحیح بخاری مین بہت سی حدیثین انکی روایت سے مذکور ہین، اُنھون نے امام بخاری کا جب یہ قول سنا تو عام حکم دیدیا کہ جو شخص یہ لفظ کہے کہ "لفظی بالقرآن مخلوق" وہ ہماری مجلس مین نہ آنے پائے، چنانچہ اس واقعہ کو حافظ ابن حجر نے شرح بخاری مین نہایت تفصیل سے لکھا ہے ابن شداد نے ایک تحریر مین لکھا تھا کہ "لفظی بالقرآن مخلوق" یہ تحریر امام احمد بن حنبل کے سامنے پیش ہوئی تو انھون نے اس فقرہ کو کاٹ دیا اور کہا کہ قرآن جس صورت مین ہو غیر مخلوق ہی[1] ابوطالب نے کہا تھا کہ امام احمد بن حنبل قرآن کے تلفظ کرنے کو مخلوق کہتے ہین۔

امام احمد بن حنبل کو خبر ہوئی تو غصّے سے کانپنے لگے اور ابوطالب کو بلا کر اس بات کی بازپرس کی،[2]

یہ تو اِدھر کے فریق کا حال تھا، دوسری طرف یہ کیفیت تھی کہ تمام معتزلہ قرآن کے قدیم کہنے کو کفر خیال کرتے تھے، یہان تک کہ مامون الرشید جیسے عادل بادشاہ نے اس جرم پر اپنے زمانہ کے تمام بڑے بڑے محدثین کو سخت سزائین دین اور حکم دیا کہ توبہ نکرین تو قتل کر دئے جائین۔

ایک اسی مسئلہ پر موقوف نہین، اس قسم کے سیکڑون مسئلے تھے جنمین فریقین کو

---

[1] کتاب الاسماء والصفات بیہقی صفحہ ۱۹۸۔ [2] کتاب الاسماء والصفات صفحہ ۹۸۔

اسی شدت کا غلو تہا قاضی شریک صاحب نے امام ابو یوسف (شاگرد امام ابو حنیفہ) کی شہادت کے قبول کرنے سے اس بنا پر انکار کیا کہ وہ نماز کو ایمان کے مفہوم کا جز ونہین[1] سمجھتے۔ امام ابو حنیفہ سے بہت سے محدثین اس جرم پر ناراض تھے کہ وہ اعمال کو داخل ایمان نہین کہتے۔

ایک مدت تک یہی غلط فہمیان قایم رہین، لیکن رفتہ رفتہ یہ حالت بدل چلی اور اگرچہ پچھلی بنیادین بالکل منہدم نہ ہوسکین تاہم اسقدر ہوا کہ پانچ چھ سو برس سے عقائد کا یہ مسئلہ مسلم ہوگیا ہے کہ "لانکفر احدًا من اهل القبلة" یعنی اہل قبلہ (جن مین بہتر ون فرقے داخل ہین) مین سے ہم کسی کو کافر نہین کہتے" یا وہ زمانہ تھا کہ محدث ابن حبان جو فن حدیث کے بہت بڑے امام گذرے ہین، اتنی بات پر جلاوطن کردیے گئے کہ اُنھون نے خدا کی نسبت کہا تہا کہ وہ محدود[2] نہین ہے"، یا یہ حالت ہے کہ بڑے بڑے ایمۂ فن خدا کی عظمت وشان کو اسی لفظ سے ادا کرتے ہین، قدما محدثین کے زمانہ تک یہ کہنا کہ "خدا ہر جگہ ہے"، خاص فرقہ جہمیہ کا مذہب سمجھا جاتا تہا اور کفر کا ہم پلہ خیال کیا جاتا تھا، چنانچہ ابن القیم نے اجتماع الجیوش الاسلامیۃ مین کثرت سے ان محدثین کے اقوال خود انکی تصنیفات سے نقل کئے ہین، لیکن اب ایک مدت سے قریبًا تمام مسلمانونکا یہی اعتقاد ہے

زمانہ مابعد مین وہ غلو نہین رہا

فرقہ مرجیہ محدثین کے نزدیک ایسا گمراہ فرقہ تھا کہ اسکی شہادت بھی مقبول نہ تھی لیکن رفتہ رفتہ علامہ ذہبی کو میزان الاعتدال (تذکرہ مسعر بن کدام) میں یہ الفاظ لکھنے پڑے،

[1] میزان الاعتدال تذکرہ قاضی ابو یوسف ۱۲ [2] میزان الاعتدال ذکر محمد بن حبان ۱۲

ارجاء اور اعتزال کی نسبت متاخرین اہل حدیث کے اقوال۔

قلت الارجاء مذهب لعدة من اجلة العلماء لا ينبغي التحامل على قائله۔

مین کہتا ہون کہ مرجیہ بہت سے بڑے بڑے علماء کا مذہب ہے، اس قول کے قائلین پر دار و گیر نکرنی چاہئے۔

محدث خطّابی نے جنکی کتاب معالم السنن فن حدیث کی نادر کتاب ہے اور جن کے اقوال کو امام بیہقی کتاب الاسماء والصّفات مین نہایت کثرت سے سنداً نقل کرتے ہین اس باب مین یہ فیصلہ کیا۔

لا يكفر اهل الاهواء الذين تاولوا فاخطئوا ونجيز شهادتهم مالم يبلغ من الخوارج والروافض في مذهبه ان يكفر الصحابة ومن القدرية ان يكفر من خالفه من المسلمين[1] الخ

جن اہل بدعت نے تاویل کی اور تاویل مین غلطی کی وہ کافر نہین ہین، اور انکی گواہی جائز ہے جبتک خارجی اور رافضی اس حد تک پہنچ جائین کہ صحابہ کو کافر بتائین اور جبتک قدریہ اس حد تک نہ پہونچین کہ اپنے فرقے کے سوا تمام مسلمانونکو کافر کہین۔

امام غزالی نے املا فی مشکلات الاحیاء، اور امام رازی نے اس آیت کی تفسیر مین ان الذین کفروا (سورہ بقرہ رکوع اول) نہایت تفصیل سے اس بحث کو لکھا اور ثابت کیا کہ یہ اختلافات کفر و اسلام کی بنا نہین ہو سکتے۔

معتزلہ کی نسبت علامہ جلال الدین دوانی شرح عقاید عضدی مین لکھتے ہین۔

[1] کتاب الاسماء والصّفات بیہقی صفحہ ۱۹۲۔

واما المعتزلة فالمختار انهم لا یکفرون	باقی معتزلہ تو صحیح یہی ہے کہ وہ کافر نہیں ہین۔

علامہ تقی الدین سبکی جو مشہور محدث گذرے ہین، لکھتے ہین۔

وهاتان الطائفتان الاشعرية	یہ دونون گروہ یعنی اشعریہ اور معتزلہ برابر کے
والمعتزلة هما المتقاومتان وهما	جوڑ ہین اور دونون متکلمین کے سرگروہ ہین
فحولة المتکلمین من اهل الاسلام	اور اشعریہ ان دونون مین زیادہ اعتدال
والاشعرية اعدلهما۔	پر ہین۔

چونکہ معتزلہ اکثر حنفی المذہب ہوتے تھے، اس لئے طبقات الحنفیہ مین انکے حالات مذکور ہین، ان موقعون پر انکا ذکر جب کیا جاتا ہے تو اسی شان سے کیا جاتا ہے جس طرح اور علمائے حنفیہ کا، مثلاً حسین بن علی معتزلہ کی نسبت لکھا ہے کہ "فقہ اور کلام مین کوئی انکا ثانی نہین ہوا" زمخشری کی نسبت لکھا ہے، من اکابر الحنفیۃ

امام رازی نے سورۂ انعام کی تفسیر مین لکھا ہے کہ "میرے والد ماجد شیخ القاسم انصاری کی زبانی بیان کرتے تھے کہ اہل سنت وجماعت کا خیال، خدا کی قدرت کی وسعت پر ہے، اور معتزلہ کی نظر خدا کی تعظیم اور مبرا عن العیوب ہونے پر ہے اسلئے غور سے دیکھو تو دونون خدا کی عظمت وتقدس کے معترف ہین، البتہ اسقدر ہے کہ کسی نے غلطی کی، اور کوئی صائب الرائے ٹھیرا"

متاخرین پر موقوف نہین، زیادہ تفحص اور غور سے دیکھو تو قدما، محدثین مین بھی

لہ شرح احیاء السلام مطبوعۂ مصر جلد ثانی صفحہ ۱۱

بہت سے ایسے آزادخیال نظر آتے ہین یہانتک کہ اُن مین بہت سے لوگون کو قدریہ و معتزلہ کہا گیا۔

ثور بن زید دیلی، ثور بن یزید حمصی، حسان بن عطیہ۔ حسن بن ذکوان، داود بن حصین زکریا بن اسحاق۔ سالم بن عجلان۔ سلام بن مسکین ازدی۔ سیف بن سلیمان مکی، شبل بن عباد مکی، شریک بن عبد اللہ، عبد اللہ بن عمرو، عبد اللہ بن ابی لبید، عبد اللہ بن ابی نجیح، عبد الاعلی بن عبد الاعلی، عبد الوارث بن سعید تنوری، عطاء بن ابی میمون، عمر بن ابی زائدہ، عمران بن مسلم قیصر، عمیر بن ہانی الدمشقی، عوف الاعرابی البصری، کہمس، محمد بن سوا البصری، ہرون بن موسی الاعور، ہشام بن عبد اللہ دستوائی، یحیی بن حمزۃ الحضرمی ان تمام بزرگونکو حافظ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری مین قدریہ[۱] مین سے محسوب کیا ہے[۲]،

علامہ ذہبی نے خاص اُن حُفاظ حدیث کے حال مین جو فن حدیث کے ارکان ہین اور جنپر احادیث کی تحقیق و تنقید کا مدار ہے، ایک کتاب چار ضخیم جلدون مین لکھی ہے جسکا نام تذکرۃ الحفاظ ہے جو حال مین چھپکر شائع ہوئی ہے، اس مین بہت سے معتزلہ علماء کے نام لکھے ہین، ان مین سے چند مشاہیر کے نام یہ ہین۔ عطاء بن یسار

[۱] دیکھو مقدمہ فتح الباری شرح صحیح بخاری لحافظ ابن حجر مطبوعہ مصر صفحہ ۴۶۰، [۲] یہ خیال رکھنا چاہیے کہ محدثین کے نزدیک قدریہ کا لفظ اکثر معتزلہ پر اطلاق کیا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ محدث سمعانی نے کتاب الانساب مین نظام کو قدریہ ہی لکھا ہے اور اسی بناپر ابن قتیبہ نے کتاب المعارف مین معتزلہ کا مطلق نام نہین لیا بلکہ بجائے اسکے قدریہ کا لفظ استعمال کیا۔ ۱۲

سعید بن ابی عروبۃ، قتادہ بن دعامہ، ہشام دستوائی، سعید بن ابراہیم، محمد بن اسحاق امام المغازی، سمان، ان مین سے عطا بن یسار، قتادہ، ہشام، سعید کی نسبت امام احمد حنبل وغیرہ ائمہ محدثین نے تصریح کی ہے کہ فن حدیث مین ان کا نظیر نہ تھا اور وہ امام وقت تھے۔

علم کلام عقلی

یہ وہ کلام ہے، جو فلسفہ کے مقابلہ مین ایجاد ہوا، اور درحقیقت ہمکو اسی علم کلام کی تاریخ لکھنی مقصود ہے۔

عقائد مین بحث ونظر کی بنیاد جسطرح شروع ہوئی تم اوپر پڑہ آئے ہو، بنوامیہ کے زمانہ تک یہ مباحثے اور مناظرے مسلمانون ہی مین محدود رہے، لیکن عباسیون کے عہد مین یہ دائرہ زیادہ وسیع ہوا، عباسیہ کے زمانہ مین تعلیم کو نہایت وسعت ہوئی۔ مجوسی، یہودی، عیسائی وغیرہ اسلامی درسگاہون مین علوم عربیہ کی تعلیم حاصل کرتے تھے اور اسوجہ سے مسلمانونکے مذہبی خیالات اور اعتقادات سے واقف ہونے کا اُنکو موقع ملتا تھا، اسکے ساتھ عباسیون نے (بنوامیہ کے برخلاف) لوگون کو مذہبی آزادی دے رکھی تھی، جو شخص جو چاہتا تھا کہہ سکتا تھا۔ اس طرح دوسری قومون کو جرأت اور موقع حاصل ہوا کہ اسلامی عقائد پر ردوقدح کرسکین۔

ان سب پر یہ مستزاد ہوا کہ خلیفہ منصور نے دنیا کی تمام زبانونکی علمی اور مذہبی کتابین

عربی زبان مین ترجمہ کرائین، انکو پڑھکر مسلمانون مین سیکڑون ادمیون عقیدے متزلزل ہوگئے، مورخ مسعودی نے مروج الذہب مین قاہر باللہ کے حال مین لکھاہے کہ "عبداللہ بن المقفع وغیرہ نے فارسی اور پہلوی زبانون سے مانی۔ ابن دیصان۔ مرقیون (ایہ مجوس) کی کتابونکے جو ترجمے کئے اور اسکے ساتھ خود مسلمانون مین سے ابن ابی العرجا، حماد عجرد، یحیٰی بن زیاد، مطیع بن ایاس، نے ان کتابون کی تائید مین جو تصنیفات کین اسکا یہ اثر ہوا کہ لوگون مین زندقہ والحاد پہیل گیا۔

علم کلام کے پیدا ہونے کے اسباب

یہ اسباب اس بات کے مقتضی تھے کہ علمائے اسلام نے جسطرح اسی قسم کی ضرورتون سے نحو، لغۃ، تفسیر، بلاغت، اور دیگر فنون، مدوّن اور ایجاد کئے تھے، اسی طرح خود اپنی خواہش سے، علم کلام بہی ایجاد کرتے، لیکن کلام کی یہ اور زیادہ خوش قسمتی تھی کہ سلطنت کی طرف سے بہی تحریک ہوئی، یعنی خلیفہ مہدی (ہرون الرشید کا باپ) نے جو ۱۵۸ھ مین تخت نشین ہوا تھا۔ علمائے اسلام کو حکم دیا کہ مذہب اسلام پر جو شبہات کئے جاتے ہین، اسکے جواب کے لئے کتابین تصنیف کیجائین[۱]۔

خلیفہ مہدی کے حکم سے علم کلام مین کتابونکی تصنیف ہو

تاہم اسوقت تک یہ علم کلام کے نام سے موسوم نہین ہوا تھا، مامون الرشید کے زمانہ مین جب معتزلہ نے فلسفہ مین مہارت حاصل کی اور فلسفیانہ مذاق پر اس فن کی تدوین کی تو انہون نے اسکا نام علم کلام رکہا[۲]۔

---

[۱] مروج الذہب مسعودی ذکر خلافۃ قاہر باللہ، مسعودی کے الفاظ یہ ہین وکان المہدی اوّل من امر الجدلیین من اہل البحث من المتکلمین بتصنیف الکتاب علی الملحدین۔ [۲] شہرستانی ملل ونحل مین لکہتے ہین ثم طالع بعد ذلک شیوخ المعتزلہ کتب الفلاسفۃ حین فسّرت ایام المامون فخلطت مناہجہا بمناہج الکلام وافردتہا فنّاً من فنون العلم باسم الکلام۔

اس امر مین اختلاف ہے کہ علم کلام کا نام کلام کیون رکھا گیا، مورخ ابن خلکان نے محمد ابو الحسین معتزلی کے تذکرہ مین سمعانی سے نقل کیا ہے کہ "چونکہ سب سے پہلا اختلاف جو عقائد کے متعلق پیدا ہوا وہ کلام الٰہی کی نسبت پیدا ہوا، اس مناسبت سے علم عقائد کا نام کلام پڑ گیا" لیکن یہ صحیح نہین، نہ پہلا اختلاف کلام الٰہی کی نسبت پیدا ہوا، نہ بنو امیہ کے زمانہ تک اس فن کو کلام کہتے تھے۔

علم کلام کی وجہ تسمیہ

علامہ شہرستانی نے ملل و نحل مین لکھا ہے کہ "اسکی وجہ یا تو یہ تھی کہ مسائل عقائد مین جس مسئلہ پر بڑے معرکے رہے، وہ کلام الٰہی کا مسئلہ تھا، یا اس وجہ سے کہ چونکہ یہ علم فلسفہ کے مقابلہ مین ایجاد ہوا تھا، اسلئے فلسفہ کی ایک شاخ (یعنی منطق) کا جو نام تھا وہی اس فن کا بھی نام رکھا گیا، کیونکہ منطق اور کلام مرادف اور ہم معنی الفاظ ہین" (یہی وجہ تسمیہ صحیح ہے۔)

علم کلام کے ساتھ مخالفت

علم کلام کے پیدا ہونے کے ساتھ، محدثین اور ارباب ظاہر نے نہایت زور و شور سے مخالفت کی، امام شافعی، امام احمد حنبل، سفیان ثوری اور اکثر محدثین نے اس علم کو حرام بتایا، امام غزالی، احیاء العلوم، عقائد کے ذکر مین لکھتے ہین،

وَاِلی التحریم ذھب الشافعیّ ومالک واحمد بن حنبل وسفیان وجمیع اھل الحدیث مِنَ السّلف،

امام شافعی کا قول تھا کہ اہل کلام کو دُرے لگانے چاہیئن، امام احمد حنبل کہتے تھے کہ اہل کلام زندیق ہین، اس قسم کی رائین اکثر ائمۂ اسلام کی زبانی منقول ہین زمانہ

مابعد مین اگرچہ یہ امر تعجب کی نگاہ سے دیکھا گیا یہانتک کہ امام رازی کو تفسیر کبیر اور مناقب الشافعی مین ان روایات کی تاویل، بلکہ انکار کرنا پڑا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایسا ہونا مقتضائے حالت تھا، قرون اولی مین اکثر علما ایک فنہ ہوتے تھے، ایمہ نحو کو فقہ سے ناواقفیت تھی، فقہا کو حدیث سے کم سروکار تھا، محدثین علوم عقلیہ سے نا آشنا تھے علم کلام ایجاد ہوا تو اُس مین فلسفہ کی بیسیون اصطلاحین شامل ہوگئین، محدثین ان اصطلاحات کو سُنکر فلسفہ اور کلام مین تفریق نہ کر سکے اور چونکہ وہ فلسفہ یونانی کو پہلے سے بُرا سمجھتے تھے علم کلام کو بھی اسی کا شریک حال سمجھے، محدثین کی زبانی عام طور سے یہ روایتین منقول ہین کہ "جب کسی کو جوہر، عرض، مادہ وغیرہ الفاظ استعمال کرتے سنو تو سمجھ لو کہ وہ گمراہ ہے"، محدث ابن السبکی کی عبارت ذیل سے اس دعوی کی پوری تصدیق ہوتی ہے

وفی کتب المتقدمین جرح جماعة بالفلسفة ظنا منهم ان علم الکلام فلسفة، فقد قیل فی احمد بن صالح انه یتفلسف والذی قال هذا لا یعرف الفلسفة وکذلک قیل فی ابی حاتم الرازی وانما کان رجلا متکلما۔ وقریب من هذا قول الذهبی فی المزی انه یعرف المعقول ولم یکن المزی ولا الذهبی یدریان شیئا من المعقول،

(طبقات الشافعیہ تذکرہ احمد بن صالح)

مقدمین کی تصنیفات مین بہت سے لوگون پر فلسفہ کی بنا پر جرح کیگئی یہ سمجھکر کہ علم کلام اور فلسفہ ایک چیز ہے چنانچہ احمد بن صالح کی نسبت کہا گیا کہ وہ فلسفیانہ باتین کرتے ہین حالانکہ جسنے یہ کہا وہ فلسفہ کو جانتا بھی نہ تھا، اسیطرح ابو حاتم کی نسبت کہا گیا حالانکہ وہ صرف متکلم تھے، اسی کے قریب ذہبی کا قول مزی کے بارہ مین ہے کہ وہ معقول جانتے تھے، حالانکہ نہ ذہبی معقول کا ایک حرف جانتے تھے، نہ مزی۔

اس سے بڑھکر یہ کہ علم کلام کے لئے فلسفہ اور طبعیات وغیرہ مین مہارت پیدا کرنیکی ضرورت تھی، اور محدثین سرے سے فلسفہ کے پڑھنے کے مخالف تھے۔

مخالفت کے وجوہ

ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ علمائے کلام اپنی تصنیفات مین، مخالفو نکے اقوال نقل کرکے جواب دیتے تھے، محدثین اس نقل کفر کو بھی جائز نہین رکھتے تھے، امام احمد حنبل کے زمانہ مین حضرت محاسبی بڑے مشہور زاہد اور محدث تھے، محدثین بھی انکی تعریف مین رطب اللسان ہین، حضرت جنید بغدادی انہی کے مرید تھے، اُنھون نے شیعون اور معتزلیون کی رد مین ایک کتاب لکھی، امام احمد حنبل اتنی بات پر اُن سے اسقدر ناراض ہوگئے کہ اُنسے ملنا جلنا چھوڑ دیا[۱]۔

ناراضی کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ جو لوگ کلام مین مشغول ہوتے تھے اُنکے عقیدے خواہ مخواہ محدثین کے عقائد سے کچھ نہ کچھ مختلف ہوجاتے تھے، مثلاً جب وہ اس قسم کی حدیثین سنتے تھے کہ حضرت آدمؑ اور موسیٰ علیہما السلام مین مناظرہ ہوا، آسمان فرشتون کے بوجھ سے چرچرا اٹھا، خدا قیامت کے دن اپنی ران دوزخ مین ڈالے گا تب دوزخ کو تسکین ہوگی، تو یا تو ان حدیثونکو صحیح نہین تسلیم کرتے تھے، یا انکی تاویل کرتے تھے محدثین کے نزدیک یہ حدیثین صحیح ثابت ہوچکی تھین، اسلئے انکا انکار کرنا یا تاویل کرنی رسول اللہ صلعم کے ارشاد کی توہین تھی، ایک دفعہ ہارون الرشید کے دربار مین ایک محدث نے آدم و موسیٰ علیہما السلام کی یہی حدیث بیان کی، ایک شخص بول اٹھا کہ حضرت آدم و موسیٰ

---

[۱] احیاء العلوم، محدثین نے بھی اس واقعہ کو نقل کیا ہے۔ ۱۲

جمع کیونکر ہو سکتے تھے؟ اسپر ہارون الرشید جو محدثین کا ہم خیال تھا، اسقدر برہم ہوا
کہ اس شخص کے قتل کر دینے کا حکم دیا، چنانچہ اس واقعہ کو علامہ سیوطی نے تاریخ الخلفاء
مین کسی قدر تفصیل کے ساتھ لکھا ہے

محدثین اور ارباب ظاہر کو کلام کی مخالفت مین جو شدت تھی، اس نے علم کلام کو
بالکل دبا دیا ہوتا لیکن خلفائے عباسیہ (بجز دو ایک کے) اور اُنکے ارکان دولت نے بڑی
مستعدی کے ساتھ حمایت کی، اور شاہانہ حوصلہ سے اسکو برابر ترقی دیتے رہے عباسیہ
کے علاوہ، دیلمیون نے بھی اسکی سرپرستی کی، تاہم وہ قبول عام نہ حاصل کر سکا، اخیر
زمانہ مین جب امام غزالی اور رازی نے اسکو اپنی آغوش تربیت مین لیا تب جاکر
مقبول عام ہوا، بہرحال مہدی کے زمانہ مین علم کلام پیدا ہوا، اور جہان تک ہمکو
معلوم ہے سب سے پہلے ابوالہذیل علاف نے اس فن مین کتاب لکھی ابوالہذیل

علم کلام کا بانی

کا پورا نام محمد بن الہذیل بن عبد اللہ بن مکحول ہے ۱۳۱ھ مین پیدا ہوا اور ۲۳۵ھ مین
وفات پائی۔ علامہ ابن خلکان اسکی نسبت لکھتے ہین۔

وکان حسن الجدال قوی الحجۃ کثیر	خوش تقریر اور قوی الحجۃ تھا دلائل اور الزامات
الاستعمال للادلۃ والالزامات	کا اکثر استعمال کرتا تھا۔

علامہ مقریزی نے تاریخ مصر مین اسکی نسبت لکھا ہے نظر فی الفلسفۃ وانفہم فی کثیر[۲]

[۱] شہرستانی ملل ونحل مین لکھتے ہین، واما رونق علم الکلام فابتداءہ من الخلفاء العباسیۃ ھرون والمامون
والمعتصم والواثق والمتوکل وانتہاءہ من الصاحب بن عباد وجماعۃ من الدیالمۃ ۱۲ [۲] مقریزی جلد ۲ صفحہ ۳۴۶

ابو الہذیل علاف

ابوالہذیل نے علم کلام مین چھوٹی بڑی ساٹھ کتابین لکھین جنمین نہایت دقیق مسائل پر بحثین کی ہین، یہ کتابین مدتون سے ناپید ہین لیکن مجوسیون اور ملحدون سے اُس نے جو مناظرات کئے اور انمین جو تقریرین کین، وہ جستہ جستہ ابن خلکان، درر و غرر، اور شرح ملل و نحل مین مذکور ہین، ابو الہذیل کے مناظرات مین آج کل کی طرح صرف زبان آوری اور لسانی نہین ہوتی تھی بلکہ انکا یہ اثر ہوتا تھا کہ اکثر ملاحدہ اور مخالفین مذہب اپنے عقائد سے باز آجاتے تھے اور مسلمان ہو جاتے تھے،

ابن خلکان نے لکھا ہے کہ "ایکدفعہ بہت سے مجوسی، ابوالہذیل سے مناظرہ کرنیکے لئے آئے، ابوالہذیل نے سب کو بند کر دیا، انمین میلاس نام ایک مجوسی تھا وہ اسیوقت اسلام لایا، ابوالہذیل کی ایک تصنیف جسکا نام میلاس ہے اسی میلاس کے نام پر ہے"، شرح ملل و نحل مین ہے کہ تین ہزار شخص اسکے ہات پر اسلام لائے

مامون الرشید کے دربار مین جسقدر علمائے کلام تھے انمین سب پیشرو ابوالہذیل اور نظام[1] تھے حکومت کی طرف سے ابوالہذیل کے ساٹھ ہزار درہم سالانہ مقرر تھے، لیکن ابوالہذیل یہ ساری رقم اہل علم پر صرف کر دیتا تھا[2]، ابوالہذیل کو معقولات کے علاوہ، علوم ادبیہ مین بھی کمال تھا ایکدفعہ وہ مامون الرشید کے دربار مین گیا، ثمامہ بن اشرس، جو مامون الرشید کے دربار کا مشہور فاضل تھا اور اُسنے ابوالہذیل کی تقریب کی تھی دربار مین حاضر تھا ابوالہذیل، اثنائے گفتگو مین ثمامہ سے خطاب کرتا تھا تو اس کا خالی نام لیتا تھا حالانکہ ثمامہ

---

[1] مسعودی مین ہے وتقرب الیہ کثیرا من الجدلیین النظارین کابی الہذیل و ابی اسحاق ابراہیم بن سیار النظام [2] شرح ملل و نحل

اس پایہ کا شخص تہا کہ خود مامون۔ نام کے بجائے اسکو لقب سے مخاطب کرتا تھا، اس پر ثمامہ کو ملال ہوا۔ لیکن خود ثمامہ کا بیان ہے کہ ابو الہذیل نے جب سند کے موقع پر عرب کے سات سو شعر زبانی پڑھ دیے، تو مین نے بے اختیار کہا کہ تو میرا نام لے یا لقب تجھکو سب جائز ہے[1] ابو الہذیل کے بعض مناظرات اس موقع پر ذکر کے قابل ہین۔

ایک دفعہ ایک شخص نے ابو الہذیل سے کہا کہ میرے دل مین قرآن مجید کے متعلق بعض شبہات ہین جو کسی طرح رفع نہین ہوتے، وہ یہ کہ "قرآن مجید کی متعدد آیتین باہم متناقض معلوم ہوتی ہین، اور بعض آیتون مین نحوی غلطیان نظر آتی ہین" ابو الہذیل نے کہا ایک ایک آیت پر الگ الگ بحث کیجاے، یا ایسا اجمالی جواب دیا جاے کہ تمام شبہات رفع ہوجائین، معترض نے دوسری شق اختیار کی۔ ابو الہذیل نے کہا یہ امر تو مسلم ہے کہ رسول اللہ صلعم عرب کے معزز اور شریف خاندان سے تھے، یہ بھی مسلم ہے کہ اُنکی فصاحت اور زباندانی پر کسیکو اعتراض نہ تھا، اسمین بھی شک نہین کہ اہل عرب نے آنحضرتؐ کے جھٹلانے اور آپ پر نکتہ چینی کرنے کا کوئی پہلو اُٹھا نہین رکھا، اب غور کرو کہ اہل عرب نے آنحضرتؐ پر اور ہر طرح کے اعتراضات کیے لیکن کسی نے یہ بھی کہا کہ اُنکی زباندانی صحیح نہین، یا یہ کہ اُنکی باتون مین تناقض معلوم ہوتا ہے پھر جب اُن لوگون نے یہ اعتراض نہین کیے تو آج کون شخص یہ اعتراض کرسکتا ہے[2]

قرآن مجید کے متعلق یہ اعتراضات، شرح مواقف وغیرہ مین بھی مذکور ہین لیکن جو جواب

[1] شرح ملل ونحل، [2] شرح ملل ونحل،

دئے ہین وہ نا کافی ہین، شاہ ولی اللہ صاحب نے فوز الکبیر مین لکھا ہے کہ "قرآن مجید کسائی اور فرا کے مقرر کردہ اصول کا پابند نہین" یہ اسی ابوالہذیل کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔

اس زمانہ مین صالح بن قدوس ایک مشہور مجوسی تھا وہ اسبات کا قائل تھا کہ مادہ کائنات دو چیزین ہین، نور و ظلمت، یہ دونون ضد یکدگر ہین، اور انہی کے امتزاج سے عالم کا وجود ہوا، ابوالہذیل اور صالح کا اس مسئلہ پر مناظرہ ہوا، ابوالہذیل نے پوچھا کہ امتزاج ان دونون سے جداگانہ شئے ہے یا ایک ہی چیز ہے؟ صالح نے دوسرا پہلو اختیار کیا۔ ابوالہذیل نے کہا "دو چیزین جو آپسمین ضد ہین، خود کیونکر ملسکتی ہین[1]" اسلئے کوئی تیسرا ملانیوالا چاہئے اور وہی واجب الوجود یا خدا ہے۔

ایک دفعہ صالح مناظرہ مین بند ہوا، تو ابوالہذیل نے کہا کہ اب کیا ارادہ ہی؟ صالح نے کہا "مین نے خدا سے استخارہ کیا اور پھر اسی عقیدہ پر قائم ہون کہ دو خدا ہین" ابوالہذیل نے کہا استخارہ کیا تو کس خدا سے[2] کیا؟ یعنی جس خدا سے پوچھا ہوگا اُس نے دوسرے خدا کی (جو اسکا رقیب ہے) کاہے کو رائے دی ہوگی، ابوالہذیل اور صالح کا ایک اور لطیفہ ابن خلکان نے نقل کیا ہے جسکو ہم قلم انداز کرتے ہین۔

ہشام بن الحکم

اسی زمانہ مین ہشام بن الحکم کوفی ایک مشہور متکلم تہا، وہ یحییٰ برمکی کی مجالس علمی کا افسر اور علوم عقلیہ کا ماہر تھا، ابوالہذیل مناظرہ مین اگر کسی سے دبتا تھا تو اسی سے دبتا تھا۔

---

[1] شرح ملل ونحل۔ [2] شرح ملل ونحل۔

مسعودی نے اسکے متعدد مناظرے نقل کئے ہین جن مین اُس نے ابوالہذیل پر فتح پائی۔
ابن الندیم نے کتاب الفہرست مین اسکی بہت سی تصنیفات کا ذکر کیا ہے جنمین سے
بعض کے نام یہ ہین[1]، الرد علی الزنادقۃ۔ الرد علی اصحاب الاثنین، الرد علی اصحاب الطبایع
(یعنی میٹریلسٹ کا رد) کتاب ارسطو طالیس فی توحید، یہ کتابین آج ناپید ہین، لیکن کتابونکے
نام سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ کیسے اہم مضامین پر تھین؛

یحییٰ برمکی کی توجہ علم کلام پر۔

خلیفہ مہدی کے علاوہ، دربار کے اور امرا نے بھی علم کلام کی طرف توجہ کی یحییٰ
ابن خالد برمکی جو دولت عباسیہ کی روح رواں، خلیفہ مہدی کا وزیر اعظم اور سلطنت
کا دست و بازو تہا، اس نے خاص علم کلام کے مباحثات کے لئے دربار مین ایک مجلس
مقرر کی جسکا تذکرہ مورخ مسعودی نے ان الفاظ مین لکہا ہے۔

وَكَانَ يَحيٰى بنَ خالِدٍ ذا بَحثٍ وَنَظَرٍ	یحییٰ بن خالد مناظرہ دان اور صاحب نظر تہا
وَلَهُ مَجلِسٌ يَجتَمِعُ فِيهِ اَهلُ الكَلامِ	وہ ایک جلسہ کیا کرتا تھا جسمین ہر مذہب کے اہل
مِنْ اَهلِ الاسلامِ وَغَيرِهِم،	کلام جمع ہوتے تے۔

اس مجلس کا قیم (سکرٹری) ہشام بن الحکم ایک مشہور فاضل تہا، مجلس مین ہر مذہب
وملت کے لوگ جمع ہوتے تھے اور ہر قسم کے علمی مضامین پر گفتگو ہوتی تھی مورخ مسعودی
نے اس مجلس کے ایک جلسہ کا حال لکہا ہے جسمین علم الکلام کے ۱۳ مشہور علما جمع
تھے ان مین سے جن لوگونکے نام بتعیین لکہے ہین یہ ہین، علی بن ہیثم ابومالک حضرمی

[1] فہرست صفحہ ۱۷۶، [2] فہرست ابن الندیم ذکر ہشام بن الحکم۔

ابوالہذیل، نظام مسعودی کی تصریح کے موافق اس مجلس کے جلسون مین جن مضامین پر گفتگو ہوتی تھی، اُن مین سے بعض یہ تھے، کون وظہور، قدم وحدوث، اثبات ونفی۔ حرکت وسکون، مماسۃ ومبانیۃ، وجود وعدم، جزّ وطفرہ، اجسام واعراض، تعدیل وتجریر کم وکیف مصاف وامامت،۔

تنبیہ۔ علامۂ ابن خلدون نے مقدمہ تاریخ، مین علم الکلام کے بیان مین لکھاہے کہ" امام غزالی کے زمانہ تک کلام مین فلسفہ کی آمیزش نہ تھی، غزالی پہلے شخص ہین جسنے فلسفہ کے انداز پر اس علم کی تدوین کی"، لیکن یہ مورخ مذکور کی سخت غلطی ہے، آگے چلکر بہت سے واقعات سے بداہتہً اس خیال کی غلطی ثابت ہوگی، یحییٰ ابن خالد کے جلسہ کے ذکر مین جن مضامین کا تذکرہ مسعودی نے کیا ہے فلسفہ کے مسائل اس سے زیادہ کلام مین کیا شامل ہو سکتے ہین؟۔

ابن خلدون کی غلطی

خلیفہ مہدی کے بعد ۱۶۱ھ مین ہادی تخت نشین ہوا، اور صرف ایک برس تین مہینے حکومت کی، اسکے بعد ہارون الرشید اعظم مسند آرا ہوا، اسکا زمانہ اگرچہ نہایت شان وشوکت اور اوج وترقی کا زمانہ خیال کیا جاتا ہے اور درحقیقت جس بزم مین جعفر برمکی، قاضی ابو یوسف، امام محمد، ابونواس، اسحاق موصلی، کسائی، جیسے لوگ کرسی نشین ہونگے اُسکا صدرنشین کس پایہ کا ہوگا؟ لیکن علم کلام کو اسکے عہد مین کچھ ترقی نہین ہوئی علماے کلام گرفتار ہوکر قید خانے بھیجدے گئے اور حکم دیدیا گیا کہ علم کلام کے متعلق، کوئی کچھ لکھنے نہ پاوے۔ تاہم بعض اسباب ایسے پیش آئے کہ مجبوراً ہارون الرشید

[1] یہ روایتین اگرچہ صرف شرح ملل ونحل مین مذکور ہین لیکن اور قرائن سے انکی تصدیق ہوتی ہے جلال الدین سیوطی کی دیکھو صفحہ ۱۱۱،

کو علم کلام کی قدر کرنی پڑی، غیر ممالک مین جب یہ چرچا پھیلا کر لوگون کو علم کلام سے روکدیا
گیا ہے تو سندھ کے راجہ نے ہارون الرشید کو ایک خط لکہا جسکا مضمون یہ تھا کہ
مسلمانون نے اپنا مذہب جو پھیلایا ہے، تلوار کے زور سے پھیلایا ہی، اگر اسلام دلائل
وبراہین سے ثابت ہوسکتا ہو تو آپ کسی عالم کو بھیجئے، وہ اگر مجھے قائل کردے گا تو مین
اسلام قبول کرلونگا، ہارون الرشید نے ایک فقیہہ کو بھیجا، راجہ کے درباریون سے
ایک شخص مناظرہ کے لئے مقرر ہوا، اُسنے فقیہہ سے پوچھا کہ آپکا خدا قادر ہے یا نہین؟
فقیہہ نے کہا ہان قادر ہی، اُسنے کہا اپنا جیسا پیدا کرسکتا ہے یا نہین، یعنی اگر نہین کرسکتا
تو اسکی قدرت عام نہ ہوئی، فقیہہ نے کہا اس قسم کی بحثین علم کلام سے تعلق رکہتی ہین، اور
ہم لوگ اس علم کو بُرا خیال کرتے ہین، راجہ نے ہارون الرشید کو لکھا کہ مین نے پہلے صرف
گمان کی بناپر لکہا تہا لیکن اب عین الیقین ہوگیا، ہارون الرشید نے حکم دیا کہ متکلمین
بلائے جائین، اور انکے سامنے یہ مسئلہ پیش کیا جائے، متکلمین دربار مین آئے تو اُن مین
سے ایک لڑکے نے اس شبہہ کو حل کردیا اور کہا کہ یہ ایسا سوال ہے جسطرح کوئی
کہے کہ خدا اسپر قادر ہے یا نہین کہ خود جاہل یا عاجز بن جائے، خدا ایسی شئے پیدا کرسکتا ہو
جو حادث اور ممکن ہو، ہارون الرشید نے حکم دیا کہ وہی لڑکا مناظرہ کے لئے بہیجا جائے۔
درباریون نے کہا ممکن ہے کہ اور مشکل مباحث پیش آئین جنکے جواب سے یہ عہدہ برا نہو سکے بالآخر

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۴۰) جلال الدین سیوطی کے یہ فقرے دبغض العلماء فی الدین دالکلام فی معارضة
۲ لنصر اس شخص کے لئے بالکل کافی ہین جو علامہ موصوف کی زبان سمجھتا ہو۔

معمر بن عباد جو مشہور متکلم تہا اس خدمت کے لئے انتخاب کیا گیا[1]۔

مامون الرشید کا دور

ہارون کے بعد مامون کا دور آیا[2] اُسکے علمی کارنامون کے بیان کرنے کے لئے ایک دفتر چاہئے، علم کلام کے متعلق اُسنے جو جو کام کئے اس کتاب مین وہ بہی تفصیل سے نہین لکھے جا سکتے، مورخ مسعودی، قاہر باللہ کے حالات مین ایک درباری مورخ کی زبانی، مامون کی نسبت لکہتا ہے،

وَجَالَسَ المتکلمین وقَرّبَ الیہ کثیرًا مِنَ الجدلیین والنُظّارین کابی الھذیل وابی اسحاق ابراھیم بن سیّار النظام وغیرھم ممن وافقھم وخالفھم والزم مجلسہ الفقہاء واھل المعرفۃ من الادباء واقدمھم من الامصار واجری علیھم الارزاق فرغب الناس فی صنعۃ النظر وتعلموا البحث والجدل ووضع کُلُّ فریقٍ منھم کتبًا ینصر مذھبہ ویوید بھا قولہ۔

مامون الرشید نے متکلمین کی صحبت اختیار کی اور اکثر ارباب مناظرہ مثلاً ابو الہذیل۔ نظام وغیرہ کو اپنا مقرب بنایا، انہین سے بعض، مامون الرشید کے ہم عقیدہ تھے اور بعض مخالف، مامون الرشید نے فقہا اور ادبا کو دربار مین داخل کیا اور دور دور سے انکو بلوایا اور انکی تنخواہین مقرر کین، اسوجہ سے تمام لوگون کو مناظرہ اور مباحثہ کی طرف رغبت پیدا ہوئی اور ان فنون کی تعلیم پہیل گئی، اور ہر فرقہ نے اپنے مذہب کی تائید مین کتابین لکہین۔

مامون نے علمی مناظرات کے لئے ہر ہفتہ مین ایک خاص دن مقرر کیا تہا جسکی

[1] از ملل ونحل مرتضی الزبیدی، ذکر معمر بن عباد، [2] مامون کی مستقل خلافت ۱۹۸ھ سے شروع ہوتی ہے

کیفیت مورخ مسعودی نے یہ بیان کی ہے کہ "منگل کے دن ہر فرقہ کے لوگ آستان خلافت مین جمع ہوتے تھے اُنکے لئے ایک خاص کمرہ فرش فروش سے آراستہ تیار رہتا تھا پہلے دسترخوان چنا جاتا تھا، کھانے سے فارغ ہوکر لوگ وضو کرتے تھے، پھر خوشبوؤنکی انگیٹھیان آتی تھین، لوگ کپڑے بساتے تھے اور مطیب و معطر ہوکر دار المناظرہ مین جاتے تھے، مامون انکو اپنے قریب جگہ دیتا تھا اور مناظرہ شروع ہوتا تھا، مناظرہ مین حاکمی اور محکومی کا کچھ لحاظ نہین ہوتا تھا بلکہ لوگ نہایت آزادی سے بحثین کرتے تھے، دوپہر ڈھلنے پر یہ صحبت ختم ہوتی تھی"

ایک مذہبی کانفرنس

ہارون الرشید کی روک ٹوک کی وجہ سے، اسلام کے مخالفون نے مشہور کر دیا تھا کہ اسلام، دلائل سے نہین بلکہ صرف تلوار سے پھیل سکتا ہے، مامون الرشید نے اس شبہہ کے مٹانے کے لئے ایک بڑی مجلس مناظرہ منعقد کی، تمام اطراف و دیار سے ہر مذہب و ملت کے لوگ بلائے، مجوسیونکا پیشوائے اعظم یزدان بخت، مرو سے طلب ہوکر آیا، اور مامون نے اُسکو خاص ایوان خلافت کے قریب اُتارا۔

مسلمانونکی طرف سے ابوالہذیل جسکا تذکرہ اوپر گذر چکا ہے، وکیل مقرر ہوا، اور علانیہ فتح حاصل کی، یزدان بخت، جب مناظرہ مین بند ہوا تو مامون نے جوش مین آکر کہا کہ یزدان بخت مسلمان ہوجا، اسنے کہا کہ آپ کسی کو بزور مسلمان نہین کرتے اور مین مسلمان ہونا نہین چاہتا، مامون نے کہا ہان یہ صحیح ہے[1]۔

---

[1] اس مناظرہ کا ذکر فہرست ابن الندیم، اور شرح ملل ونحل صفحہ ۲۱۴ مطبوعہ دائرۃ المعارف حیدرآباد مین ہے۔

نظام

ابوالہذیل کے بعد اسکے شاگرد ابراہیم بن سیّار نظام نے جو مامون الرشید کا اُستاد اور ندیم خاص تھا علم کلام کو نہایت ترقی دی، شہرستانی نے ملل ونحل مین اُسکے فلسفہ دانی کی نسبت یہ الفاظ لکھے ہین "وقد طالع کثیرًا من کتب الفلاسفة وخلط کلامھم بکلام المعتزلة" یورپ کے نامور محققون کی راے ہے کہ جن چیزونکو لوگ جوہر کہتے ہین وہ جوہر نہین بلکہ چند اعراض کا مجموعہ ہے، یا یون کہو کہ جس کو لوگ عرض سمجھتے ہین وہ بھی جوہر ہین مثلاً خوشبو، یا روشنی، کو عرض کہا جاتا ہے لیکن درحقیقت یہ بھی جوہر ہین، خوشبو چھوٹے چھوٹے ذی مقدار ذرات ہین جو پھول وغیرہ سے نکل کر پھیلتے ہین اور ہمارے دماغون مین آتے ہین، یہ دونون خیال اوّل[1] اوّل نظام ہی نے ظاہر کئے اور درحقیقت وہی اس تحقیقات کا موجد کہا جاسکتا ہے، شہرستانی نے ملل ونحل مین جہان اُسکے مخصوص اصول اور مسائل لکھے ہین ساتوان صول یہ لکھا ہے۔

ان الجوھر مؤلّف من اعراض اجتمعت و وافق ھشام بن الحکم فی قولہ ان الالوان والطعوم والروائح اجسام۔

جوہر چند اعراض سے بنا ہے جو یکجا ہو گئے ہین اس نے ہشام بن الحکم سے اس مسئلہ مین موافقت کی کہ رنگ۔ مزہ۔ خوشبو سب اجسام ہین۔

[1] بظاہر یہ دونون رائین متناقض معلوم ہوتی ہین لیکن شرح مقاصد (صفحہ ۲۹۰) مین لکھا ہے کہ نظام کا یہ دعویٰ ہے کہ "اجسام رنگ، بو، وغیرہ سے مرکب ہین"، اس بناپر نظام کا یہ قول کہ جسم، چند اعراض کا مجموعہ ہے اسکے یہ معنی ہین کہ جسم ان چیزون سے مرکب ہے جسکو لوگ اعراض سمجھتے ہین گو وہ درحقیقت اعراض نہین

وہ جزء لایتجزیٰ کا بھی منکر تھا اور اس مسئلہ کے متعلق اسکا مناظرہ تمام فلسفہ کی کتابون مین مذکور ہے،

لطیفہ اس موقع پر پہنچکر اس لطیفے کے لکھنے کے بغیر آگے نہین بڑھا جاتا کہ نظام کی ان دقیقہ سنجیون کی یہ داد دی گئی کہ ان مسائل کی بنا پر اُسکو کافر قرار دیا گیا، علامہ سمعانی نے کتاب الانساب مین لکھا ہے کہ "قدریون (یعنی معتزلیون) مین کوئی شخص کفر کے مختلف اقسام کا ایسا جامع نہین گذرا جیسا نظام تھا، اس نے اپنے شباب مین مجوسیون، دہریون اور فلسفیون کی صحبت اُٹھائی اسلئے جزء لایتجزی کا مسئلہ اُسنے ملحد فلسفیون سے لیا اور یہ مسئلہ کہ عادل شخص ظلم پر قدرت نہین رکھتا مجوسیون سے سیکھا اور یہ مسئلہ کہ رنگ، مزہ، خوشبو، آواز اجسام ہین فرقہ ہشامیہ سے اخذ کیا، اور اسطرح مجوسیون، اور فلسفیون کے مذہب کو مسلمانونکے مذہب مین خلط ملط کر دیا[۱]" یہ صرف سمعانی کا خیال نہین، رجال کی کتابون مین عموماً جہان نظام کا ذکر آیا ہے اسی قسم کے مسائل کی بنا پر اسکو زندیق اور ملحد کہا گیا ہے،

نظام نے فلسفہ مین یہ کمال پیدا کیا تھا کہ ایک موقع پر اسنے جعفر برمکی سے کہا

---

[۱] اصل عبارت یہ ہے "وما فی القدریۃ جمع منہ لانواع الکفر وکان عاشر فی شبابہ قوماً من الثنویۃ وقوماً من الدہریۃ القائلین بتکافؤ الادلہ وشرذمۃ من الفلاسفۃ فاخذ قولہ بالجزء الذی لا یتجزی من ملحدۃ الفلاسفۃ وقولہ بان فاعل العدل لا یقدر علی الظلم من الثنویۃ واخذ قولہ بان الالوان والطعوم والروائح والاصوات اجسام من الہشامیۃ" ۱۲ منہ

کہ مین نے ارسطو کی ایک کتاب کا رد لکھا ہے، اسکے جواب مین جعفر نے کہا کہ تم رد کیا لکھو گے تم تو اُسکی کتاب پڑھ بھی نہین سکتے، نظام نے کہا کہ "آپ کیا چاہتے ہین، ارسطو کی کتاب کو اول سے آخر تک زبانی سنا دون، یا آخر سے اول تک"، چنانچہ یہ کہکر اُس نے ارسطو کی عبارت پڑھنی شروع کی اور ساتھ ساتھ اسکا رد بھی کرتا گیا[1]۔

جاحظ کہا کرتا تھا کہ "لوگ کہتے ہین کہ ہمیشہ ہزار برس مین ایک شخص ایسا پیدا ہوا کرتا ہے جسکا تمام عالم مین نظیر نہین ہوتا۔ واقعی اگر یہ صحیح ہے تو یہ شخص نظام ہی تھا"

نظام نے تحقیقات مذہب کے لئے دوسرے مذاہب کی آسمانی کتابون پر بھی نہایت عبور حاصل کیا تھا، توریت، انجیل، زبور اُسکو زبانی یاد تھی بلکہ اُنکی تفسیرون سے بھی کافی واقفیت رکھتا تھا[2]،

نظام کے فضل و کمال کی بلند پایگی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ جاحظ جیسا بے نظیر فاضل، اسی نظام کا شاگرد، اور خانہ زاد غلام تھا۔

مامون کے بعد، معتصم تخت نشین ہوا، وہ اُمی محض اور سپاہیانہ مذاق رکھتا تھا لیکن جب اُسکے بعد ۲۲۷ھ مین اسکا بیٹا الواثق باللہ مسند آرا ہوا تو مامون کی علمی مجلسین پھر تازہ ہوگئین، مورخ مسعودی اسکے حالات مین لکھتا ہے۔

واثق باللہ

کان الواثق محبًا للنظر مبغضًا للتقلید محبًا للاشراف علی علوم الناس۔	خلیفہ واثق باللہ غور اور فکر کو پسند کرتا تھا اور تقلید سے نفرت رکھتا تھا حکما اور اطبائے قدیم و جدید کی معلومات

[1] ملل و نحل یحیی بن مرتضی زیدی، [2] ملل و نحل یحیی زیدی۔

واوائلھم ممّن تقدّم وتاخرّ من الفلاسفہ والمتطببین فجری بحضرتہ انواعٌ من علومھم فی الطّبعیّات وما بعد ذٰلک من الالھیات،

اورخیالات سے واقف ہونے کا بہت شائق تہا چنانچہ اسکی مجلس مین طبعیات اور الٰہیات کے اکثر چرچے رہتے تھے۔

واثق نے متکلمین، اور فقہا کے مناظرات کے لئے ایک مجلس مقرر کی تہی جسمیں ہر قسم کے مضامین پر نہایت دقیق بحثین ہو تی تہین، مورخ مسعودی نے ان مجالس کے علمی مناظرات، کتاب اخبار الزمان وغیرہ مین نقل کئے ہین لیکن افسوس ہے کہ وہ کتابین دستیاب نہین، مروج الذہب مین مورخ مذکور یہ الفاظ لکھکر رہگیا۔ وما کان تجری من المباحثۃ فی مجلسہ الذی عقد للنّظر بین الفقھاء والمتکلمین فی انواع العلوم من العقلیّات والسّمعیاتِ فی جمیع الفروعِ والاصُولِ وقدْ اتینا علی ذکرِ ھا فیما سلفَ من کُتُبنَا۔

مہدی، مامون، اور واثق کی شاہانہ حوصلہ مندیون، اور برامکہ اور دیگر وزرا و امرا کی قدردانیون نے علم کلام کو اسقدر وسیع کردیا کہ حکومت کے سایۂ عاطفت کے اُٹھ جانے پر بھی ایک مدت تک وہ ترقی کرتا گیا اور اسکی تصنیفات وتالیفات تمام عالم مین پہیلتی گئین مہدی سے واثق تک جو علمائے کلام پیدا ہوئے انکی تاریخ لکھی جائے تو ایک مستقل کتاب تیار ہو گی، انہین سے جاحظ۔ محمد بن عبد اللہ اسکافی۔ المتوفی ۲۲۳ھ جعفر بن البشر، علی بن رمانی۔جعفر بن حرب المتوفی ۲۳۶ھ سیرافی حسن بن عبد اللہ

ابوموسیٰ الفرا المتوفی ۲۲۶ھ زیادہ نامور ہین[1]۔

خاندان نوبخت

علم کلام کی ترقی کے ذکر مین خاندان نوبخت کا ذکر بھی ضرور ہے، فضل بن نوبخت ہارون الرشید کے خزانۃ الحکمۃ[2] کا افسر تھا اور فارسی زبان کی کتابون کا عربی مین ترجمہ کیا کرتا تھا، اسمٰعیل جو نوبخت کا پوتا تھا بہت بڑا عالم اور علم کلام کا ماہر تہا، اسکے ہان ایک خاص مجلس مقرر ہوا کرتی تھی جہان متکلمین جمع ہوتے تھے اور مسائل کلام پر مباحثے کرتے تے علم کلام مین اسکی بہت سی تصنیفات ہین جنمین سے کتب ذیل کا تذکرہ، ابن الندیم[3] نے کیا ہے کتاب ابطال القیاس، نقض کتاب عبث الحکمۃ علی الراوندی، نقض التاج علی الراوندی۔ کتاب تثبیت الرسالۃ۔

اسمٰعیل کا بھانجا حسن بن موسیٰ اس خاندان مین سب سے زیادہ نامور ہوا، ابن الندیم نے اسکی نسبت لکھا ہے کہ وہ متکلم بھی تہا اور فلاسفر بھی، فلسفۂ یونانی کی بہت سی کتابین اسی کے حکم اور اہتمام سے ترجمہ کی گئین، ابوعثمان دمشقی، اسحاق، ثابت بن قرۃ، جو مشہور مترجم گذرے ہین اسکے دربار مین ہمیشہ حاضر رہتے تھے، اس کی ایک تصنیف کا تذکرہ[4] آگے آئیگا۔

---

[1] جاحظ کا حال تو سینکڑون تصنیفات مین مذکور ہے، باقی اورونکا ذکر مروج الذہب اور شرح ملل ونحل مین اجمالاً کیا گیا ہے [2] خزانۃ الحکمۃ وہ محکمہ تہا جسمین تمام دنیا کے علوم وفنون کی کتابین ترجمہ کی جاتی تہین، اسکا مفصل حال ہماری کتاب رسائل شبلی مین مذکور ہے، [3] کتاب الفہرست صفحہ ۱۷۶۔
[4] آل نوبخت کے لئے دیکھو ابن الندیم صفحہ ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۴۷، ۲۴۴۔

علم کلام اگرچہ ابتدا سے برابر ترقی کرتا جاتا تھا لیکن چوتھی صدی مین وہ درجۂ کمال تک پہونچ گیا۔

چوتھی صدی کے متکلمین

اسوقت تک علم کلام پر مستقل تصنیفات لکھی جاتی تھین لیکن قرآن مجید کی کوئی مفصل تفسیر اس اصول پر نہین لکھی گئی تھی کہ قرآن مجید مین جو کچھ مذکور ہے عقل کے موافق ہے اور دلائل عقلیہ سے ثابت ہے، اس ضرورت کو اس صدی کے چند مشہور عالمون نے پورا کیا یعنی ابو مسلم اصفہانی، ابوبکر اصم، ابوالقاسم بلخی، قفال کبیر۔

ابو مسلم کا نام محمد بن بحر اصفہانی ہے، علامہ ذہبی نے محمد بن علی بن مہریزد لکھا ہے ابن الندیم نے اسکو مشہور بلغا[1] کی فہرست مین داخل کیا ہے اور لکھا ہے کان کاتبا مرسلاً بلیغاً متکلماً جدلیاً، اس کی تفسیر کا نام جامع التاویل لمحکم التنزیل ہے اور صاحب کشف الظنون کے بیان کے موافق ۱۳ جلدون مین ہے، ابو مسلم نے ۳۲۲ھ مین وفات پائی[2] یہ تفسیر اس رتبہ کی ہے کہ باوجودیکہ اسکے مصنف پر اعتزال کا داغ ہے تاہم امام فخر الدین رازی اسکی نسبت لکھتے ہین۔ وابو مسلم حسن الکلام فی التفسیر کثیر الغوص علی الدقائق واللطائف[3] یعنی ابو مسلم کا کلام، تفسیر مین نہایت خوب ہوتا ہے، وہ باریک اور لطیف باتونکو ڈھونڈ کر نکالتا ہے،، بہت سے مسائل مین ابو مسلم منفرد تھے، چنانچہ قرآن مجید مین ناسخ ومنسوخ ہونیکا وہ قطعاً منکر ہے، امام رازی تمام ان آیتونکی تفسیر مین جنکو لوگون نے منسوخ مانا ہے ابو مسلم کا قول اور اسکی توجیہ نقل کرتے ہین اور ہر جگہ اُن کے طرز بیان

---

[1] فہرست ابن الندیم صفحہ ۱۳۶، [2] کشف الظنون، [3] تفسیر کبیر سورۂ آل عمران آیۃ تعالی رب اجعل لی آیۃ۔

سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ابومسلم کی اس راے کے ساتھ متفق ہین۔

ابوالقاسم بلخی کا پورا نام عبداللہ بن احمد بن محمود کعبی ہے ابن خلکان نے اسکا نام اس عنوان سے لکھا ہے العالم المشہور اور اُس کے حالات کے ذیل مین لکھا ہی دکان من کبار المتکلمین امام رازی تفسیر مین اسکے اقوال اکثر نقل کرتے ہین کشف الظنون مین ہے کہ "اسکی تفسیر بارہ جلدون مین ہے اور اس سے پہلے اتنی بڑی تفسیر کسی نے نہین لکھی تھی ۳۰۹ھ مین وفات پائی"۔

تفسیر کے سوا اُسکی اور بہت سی تصنیفات ہین، مثلاً عیون المسائل مقالات اہل کتاب اور فلسفیون سے اکثر مناظرے کئے اور اُنکو شکستین دین، خراسان مین اُسکی قوت تقریر سے بہت سے لوگ راہ راست پر آئے[1]۔

ابوبکر اصم کا نام عبدالرحمن بن کیسان ہے، اسکے زیادہ حالات معلوم نہین۔ کشف الظنون مین اسکی تفسیر کا ذکر ہے اور امام رازی اسکی تفسیر سے اکثر نقل کرتے ہین۔

قفال بہت بڑے مشہور عالم ہین، انکا پورا نام محمد بن علی بن اسمٰعیل ہے، وہ تفسیر حدیث، فقہ، اور علوم ادبیہ کے امام تسلیم کئے جاتے تھے، محدثین نے اُنکا تذکرہ نہایت مدح کے ساتھ کیا ہے، علامہ ابن السبکی۔ طبقات کبری مین لکھتے ہین۔

كَانَ اماماً فی التفسیر اماماً فی الحدیث۔ اماماً فی الکلام۔ اماماً فی الاصول اماماً فی الفروع یعنی وہ تفسیر مین، حدیث مین۔ کلام مین۔ اصول مین۔ فروع مین

---

[1] شرح ملل ونحل حالات کعبی۔

امام تھے علامہ موصوف نے اور بہت سے محدثین کے اقوال انکی شان مین نقل کئے ہین قفال امام ابو الحسن اشعری کے معاصر تھے، اور امام اشعری نے ان سے فقہ پڑہی تھی، ۳۶۵ھ مین وفات پائی۔ ایک پرلطف بات یہ ہے کہ چونکہ اُنھون نے اصول عقلیہ کے مطابق تفسیر لکھی اس لئے لوگون نے انکی نسبت اعتزال کی بدگمانی کی لیکن مشکل یہ تھی کہ تمام شافعیہ انکو امام وقت تسلیم کرتے تھے، اس لئے یہ تاویل کرنی پڑی کہ ابتدا مین وہ معتزلی تھے پھر اشعری ہو گئے، چنانچہ ابن عساکر سے اس مضمون کی ایک روایت منقول[1] ہے۔

ابو سہل صعلوکی سے کسی نے انکی تفسیر کی نسبت پوچھا، اُنھون نے کہا وہ مقدس بھی ہے اور نجس بھی، نجس اسوجہ سے کہ مذہب اعتزال کی تائید کی ہے"

پانچوین صدی

پانچوین صدی مین اگرچہ مختلف اسباب کی وجہ سے جن کی تفصیل آگے آئے گی علم کلام کو زوال شروع ہو چکا تھا، تاہم بعض بعض متکلمین بڑے بڑے رتبہ کے ہوئے، انمین سے ابو الحسن محمد بن علی البصری، ابو اسحاق اسفرائنی، قاضی عبد الجبار معتزلی بہت بڑے درجہ کے لوگ تھے ابو الحسین بصری اس رتبہ کا شخص تہا کہ ابن خلکان کا بیان ہے کہ اصول فقہ مین امام رازی کی کتاب المحصول اُسی کی ایک تصنیف کا خلاصہ ہے جسکا نام معتمد ہے ابن خلکان نے اُسکی نسبت یہ الفاظ لکھے ہین۔

کَانَ جَیِّدَ الکلام اِمَامَ وقتہ انتفع النَّاسُ بِکُتُبِہٖ یعنی انکا کلام نہایت عمدہ ہوتا ہے

[1] طبقات الشافعیہ ذکر قفال۔

وہ اپنے وقت کے امام تھے لوگون نے انکی تصنیفات سے فائدہ اٹھایا۔

انکی اور بہت سی تصنیفات ہین جنمین سے تصفح الادلۃ، دو جلد دنمین، اور غرر الادلہ ایک ضخیم مجلد مین ہے، ابوالحسین نے ۴۳۶ھ مین وفات پائی، قاضی ضمیری نے جو علمائے حنفیہ مین بہت بڑے نامور فقیہ گذرے ہین انکے جنازہ کی نماز پڑھائی۔

ابو اسحاق اسفرائنی کا نام ابراہیم بن محمد ہے، شافعیون مین کوئی شخص ان کا ہمسر نہ تھا، محدثین بھی انکو امام وقت تسلیم کرتے تھے ۴۱۸ھ مین وفات پائی، خاص علم کلام مین اُنھون نے جو کتاب لکھی وہ (۵) جلدون مین ہے اور اسکا نام جامع الحلی فی اصول الدین والرد علی الملحدین ہے۔[1]

اس صدی مین علم کلام کی تاریخ کا ایک نیا صفحہ شروع ہوتا ہے، اسوقت تک فقہا و محدثین، علم کلام سے بالکل الگ تھے، اکثر تو اس فن کو ذریعہ گمراہی جانتے تھے، جنکو اسقدر شدت نہ تھی وہ کم سے کم بیکار و لغو خیال کرتے تھے، ممالک مشرقہ مین اب بھی یہی حالت تھی لیکن اسپین کو یہ فخر نصیب ہوا کہ حدیث اور کلام، اسنے ایک بزم مین جگہ پائی، علامہ ابن حزم ظاہری جو ۳۸۴ھ مین قرطبہ (کارڈوا) مین پیدا ہوئے اور سلطان منصور محمد بن ابی عامر کے دربار مین وزارت کا رتبہ حاصل کیا، فقہ وحدیث کے امام تھے، محدثین عموماً انکی جلالت شان کے معترف ہین، محدث ذہبی نے طبقات الحفاظ مین انکا نہایت مفصل تذکرہ لکھا ہے۔ اور حدیث مین اُنکو امام فن تسلیم کیا ہی مسلمانون

[1] ابو اسحاق کا مفصل تذکرہ ابن خلکان اور طبقات الشافعیہ مین ہے۔

ہین جن لوگونکا فضل دکمال معمولی طاقت بشری سے بالاتر خیال کیا گیا ہے ایک انہین علامہ موصوف بھی ہین، انکی تصنیفات قریباً چارسو ہین اور اسی ہزار صفحون ہین ہین انہین سے ایک نہایت ضخیم کتاب الیصال ہے، جسمین فقہ کے تمام مسائل اس التزام کیساتھ لکھے ہین کہ ہر مسئلہ کے متعلق صحابہ، تابعین، مجتہدین، اور ائمہ حدیث کی رائین نقل کی ہین پھر ہر ایک کے دلائل بیان کئے ہین، اور انہین محاکمہ کیا ہے، اسی قسم کی دوسری کتاب مُحلّیٰ ہے جو بالکل مجتہدانہ انداز پر لکھی ہے، وہ کسی کے مقلد نہ تھے اور تصنیفات مین بھی یہی انداز ہے۔

اسپین مین علم کلام۔

منطق وفلسفہ کا پڑھنا اگرچہ اسپین مین خطرناک تہا، یہانتک کہ فلسفہ کے لفظ کو بھی بدلکر کہتے تھے[1] لیکن علامہ بن حزم نے رائے عام کی پروانہ کر کے محمد بن حسن کنانی سے ان فنون کی تحصیل کی، اور یہ کمال پیدا کیا کہ ایک کتاب منطق مین اس طرز پر لکھی کہ تمام اصطلاحین بدل دین اور ہر مسئلہ کی مثال فقہی مسائل سے دی، اس کتاب کا نام تقریب[2] ہے۔

ابن حزم نے علم کلام مین دو کتابین لکھین، ایک مین توراۃ، اور انجیل کی تحریف کا بیان ہے، ابن خلکان کا دعویٰ ہے کہ اس مضمون پر یہ پہلی تصنیف ہے، دوسری کتاب کا نام الفصل فی الملل والاہواء والنحل ہے، اسمین دہریہ، فلاسفہ، مجوس، نصاریٰ یہود کے اصول عقائد بیان کئے ہین پھر انکا رد کیا ہے، اسلامی فرقونکے عقاید بھی تفصیل

[1] نفح الطیب، [2] ابن خلکان مین ابن حزم کے حال مین یہ پوری تفصیل ہے۔

سے لکھے ہین اور تقریظ و تنقید کی ہے، یہ کتاب مصر مین چھپ رہی ہے اور پہلا حصہ چھپکر شائع ہو گیا ہے۔

علامہ ابن حزم چونکہ کسی کے مقلد نہ تھے، اور ائمہ مجتہدین پر نہایت آزادی اور بیباکی سے نکتہ چینیان کرتے تھے اسلئے تمام فقہا اُنکے دشمن ہو گئے اور اعلان کرادیا کہ کوئی اُنسے ملنے نہ پائے، اسپر بھی اکتفا نہ کرکے شہر بدر کرادیا اور بیچارے نے اسی آوارگی کی حالت مین صحرائے لیلہ مین وفات پائی، تاریخ وفات ۲۸ شعبان ۴۵۶ھ ہے" یہ ابن خلکان کا بیان ہے، لیکن ہماری راے یہ ہے کہ ابن حزم کا بڑا جرم منطق و کلام کی طرف رُخ کرنا تھا۔

اسپین مین ابن حزم کے سوا (ابن رشد کے زمانہ تک) علم کلام کی طرف کسی نامور شخص نے توجہ نہین کی، اسکی وجہ خود ابن حزم ایک رسالہ مین جو اسپین کے مفاخر مین ہی لکھتے ہین "ہمارے ملک مین چونکہ مختلف فرقے نہین ہین، نہ مسائل عقاید پر بحثین ہوتی ہین اسلئے یہان اور علوم کی طرح علم کلام کو ترقی نہین ہوئی، تاہم یہان بعض معتزلہ مثلاً خلیل بن اسحق، یحیٰی بن السمینہ، موسیٰ بن حدیر، احمد بن حدیر نے اس فن مین کتابین لکھین خود مین نے اپنے محدثانہ عقیدہ پر متعدد کتابین لکھین[1]"

علم کلام کے دور اول کا یہ نفس بازپسین تھا، جسکے بعد اسکا بالکل خاتمہ ہو گیا، حقیقت یہ ہی کہ علم کلام کا تنزل درحقیقت چوتھی صدی کے اخیر سے شروع ہو چکا تھا یعنی اسوقت

---

[1] نفح الطیب مطبوعہ یورپ صفحہ ۱۲۰۔

سے جبکہ دولت عباسیہ کے زور واقتدار مین فرق آچلا تھا، علم کلام حکومت کے سایہ مین پیدا ہوا تھا، اور حکومت ہی کے دامن مین پلا تھا، عوام شروع ہی سے اُسکو بُری نظر سے دیکھتے تھے لیکن چونکہ سلطنت حامی تھی کچھ کر نہین سکتے تھے، خلفائے عباسیہ کو شاہنشاہی کے ساتھ، خلافت یعنی مذہبی افسری بھی حاصل تھی، جمعہ مین وہ خود خطیب اور امام ہوتے تھے عیدین مین خود نماز پڑھاتے تھے، احکام فقہیہ مین خود اجتہاد کرتے تھے، اس بنا پر وہ فقہا سے دبتے نہ تھے۔

علم کلام کا تنزل

چوتھی صدی سے اُنکی حکومت واقتدار مین زوال آنا شروع ہوا اور عنانِ سلطنت دیلم اور ترک کے ہاتھ مین آگئی، ترک اپنے زور وقوت کی وجہ سے تمام عالم پر چھا گئے لیکن جسقدر اُنکے دست وبازو قوی تھے اسیقدر دل ودماغ ضعیف تھا، مذہبی علوم سے وہ بالکل عاری تھے اور اسوجہ سے، حکومت مین مذہب کا جو حصّہ ملا ہوا تھا اس سے اُنکو دست بردار ہونا پڑا، وہ نہ امامت کر سکتے تھے، نہ خطبہ دیسکتے تھے، نہ کسی مسئلہ پر رائے قائم کر سکتے تھے، اس بنا پر مذہبی حکومت فقہا کے ہاتھ مین آگئی، یا یہ حالت تھی کہ خلق قرآن کے مسئلہ پر مامون الرشید نے تمام علماء کو مناظرہ کی دعوت دی اور شرط کی کہ کوئی شخص مجھکو معقول کر دے تو مین اپنے عقیدہ سے باز آجاؤن، یا یہ حالت ہوئی کہ محمود غزنوی نے جب تحقیق حق کے لئے حنفیہ اور شافعیہ مین مناظرہ کرایا تو ثالثی کے لئے ایک عربی دان عیسائی کو طلب کرنا پڑا۔

غرض ترکو نکا زور پکڑنا تھا کہ علم کلام مین ضعف آگیا، خیالات کی آزادی دفعۃً رک گئی

اور عقلی روشنی بالکل ماند پڑگئی۔

دَوْرِ دُوْم

اشاعرہ

علم کلام کا یہ طریقہ، اگرچہ ابتداءً نقلی تہا، لیکن امام غزالی کے زمانہ سے عقلی ہوگیا، اس بناپر، ہمکو اگرچہ امام غزالی ہی کے زمانہ سے اسکی تاریخ شروع کرنی چاہئے لیکن چونکہ امام غزالی نے اس طریقہ کی بنیاد، امام اشعری کے داغ بیل پر رکھی تھی اسلئے ہم اشعری ہی سے ابتدا کرتے ہین،

امام اشعریؒ کا نام علی بن اسمٰعیل ہے، ۲۷۰ھ مین بمقام بصرہ پیدا ہوئے اور ۳۳۰ھ مین بمقام بغداد وفات پائی، اُنھون نے ابتدا مین عبدالوہاب جُبّائی معتزلی سے تعلیم پائی تھی، ایک دن خواب مین ہدایت ہوئی جس کی بناپر اُنھون نے بصرہ کی جامع مسجد مین جاکر اعلان کیا کہ مین نے معتزلہ کے عقائد سے توبہ کی، اسکے بعد بغداد جاکر حدیث و فقہ کی تکمیل کی اور معتزلہ کی رد مین نہایت کثرت سے کتابین لکہین، شافعیون مین انکی بڑی قدر و منزلت ہوئی اور سیکڑون ہزارون علما اُنکے شاگرد ہو گئے انمین سے مشہور بزرگ جنکے نام یہ ہین، ابوسہل صعلوکی، ابوقفال، ابوزید مروزی

۱؎ امام اشعری کے حالات و عقائد مین محدث ابن عساکر دمشقی نے ایک مستقل کتاب لکھی ہے جسکا نام تبیین کذب المفتری ہے یہ کتاب یورپ مین چھپ گئی ہے فرنچ زبان مین اسکا ترجمہ بھی ہوگیا ہے۔

زاہر بن احمد، حافظ ابوبکر جرجانی، شیخ ابو محمد طبری۔ ابو عبد اللہ طائی، ابوالحسن باہلی۔
بندار بن حسن صوفی، یہ لوگ اگرچہ خود بھی مشہور اور نامور تھے، لیکن اُنکے شاگرد، مثلاً
ابوبکر باقلانی، ابو اسحاق اسفرائنی، ابوبکر بن فورک اور پھر انکے شاگرد امام الحرمین وغیرہ
اسلئے بہی زیادہ نامور ہوئے، ان لوگون کی عظمت واقتدار کی وجہ سے امام اشعری
کی تصنیفات تمام دنیا مین پھیل گئین، اور انکا مرتبہ علم کلام، تمام دنیا کا علم کلام بنگیا،

امام اشعری تک اس علم کلام مین فلسفہ کی آمیزش نہ تھی، علامہ باقلانی نے چند
مسائل اسمین اضافہ کئے مثلاً یہ کہ جوہر فرد ثابت ہے۔ خلا ممکن ہے، عرض۔عرض کیساتھ
قائم نہین ہوسکتا، عرض دو زمانہ تک نہین رہسکتا، باقلانی کے بعد امام الحرمین (امام
غزالی کے استاد) نے علم کلام پر ایک مبسوط کتاب لکھی، پھر اُسکو مختصر کر کے اسکا نام
ارشاد رکہا، امام الحرمین اپنے زمانہ کے شیخ الاسلام تھے اور عراق سے لیکر عرب تک
انہی کے فتوے چلتے تھے، اس بنا پر اُنکی تصنیفات گھر گھر پھیل گئین[1]؛

اس زمانہ تک محدثین وفقہا مین منطق وفلسفہ کا مطلق رواج نہ تہا اور اسوجہ سے
یہ علم کلام جو کچھ تہا صرف اسلامی فرقونکے رد وابطال مین تہا جنکو یہ لوگ مبتدعہ کہتے تھے
غیر مذہب والونکی رد مین کچھ لکھا بھی جاتا تھا تو استدلال مین اسلامی ہی روایتین اور
سندین پیش کیجاتی تہین، امام غزالی، المنقذ من الضلال مین لکھتے ہین۔

---

[1] ابن خلدون نے مقدمہ مین علم کلام کی تاریخ پر ایک مضمون لکھا ہے، یہ واقعات زیادہ تر اسی سے
ماخوذ ہین۔

ثم انی ابتدءتُ بعلم الکلام فحصّلتہٗ و عقلتہٗ وطالعت کتُبَ المحققین منھم وصنفت فیہ ما اردت ان اصنّف فصادفتہٗ علماً وافیاً بمقصودہ غیر وافٍ بمقصودی وانّما مقصودہ حفظ عقیدۃ اھل السُّنّۃِ وحراستھا عن تشویش اھل البدعۃ،	پھر مین نے علم کلام کو دیکھنا شروع کیا، چنانچہ اس کو حاصل کیا اور سمجھا، اور محققین کی کتابین دیکھین اور خود بھی جو تصنیف کرنا چاہا تصنیف کیا لیکن دیکھا تو وہ علم اپنے مقصد کے لئے کافی ہو لیکن میرے مقصد کے لئے کافی نہین، اسکا مقصد صرف اسقدر ہے کہ اہل سنت کے عقیدہ کو بدعتیون کی رخنہ اندازی سے محفوظ رکھا جائے۔
وھذا قلیل النفع فی جنبِ من لا یُسلّم سوی الضروریات شیئاً اصلاً،	اور اُس شخص کے مقابلہ مین چندان مفید نہین جو بدیہیّات کے سوا اور کسی چیز کو تسلیم نہین کرتا

بہرحال اس علم کلام کا ایک دفتر تیار ہوگیا، اور امام ابوالحسن اشعری اسکے بانی قرار پائے، امام ابوالحسن اشعری کی تصنیفات مین سے مقالات الاسلامیین ہم نے دیکھی ہے اور کتاب الابانۃ وغیرہ کی عبارتین، ابن القیم نے اجتماع الجیوش الاسلامیۃ مین بالفاظہا نقل کی ہین، ان کتابون مین اہل سنت کے جو عقیدے قرار دئے ہین، امام غزالی نے احیاء العلوم کے دیباچہ مین قواعد العقائد کے نام سے شامل کئے ہین، امام غزالی کے بعد امام رازی نے ان مسائل کو زیادہ صاف کیا، امام رازی کے بعد سب انہی کے خوشہ چین ہوتے آئے۔

اس علم کلام کے جو مہمات مسائل ہین اور جو اشعریون کے نزدیک سنت اور اعتزال

مین حد فاصل ہین، انکوہم اس مقام پر امام غزالی ورازی واشعری کے اصل الفاظ مین لکہتے ہین۔

۱۔ انه یجوز علی الله سبحانه ان یکلف الخلق ما لا یطیقونه خلافاً للمعتزلة،	خدا کو جائز ہے کہ انسان کو اس کام کی تکلیف دے جو اسکی طاقت سے باہر ہے۔
۲۔ انّ للہِ عز وجل ایلام الخلق وتعذیبہم مِن غیر جرمٍ سابقٍ ومِن غیر ثوابٍ لاحق خلافاً للمعتزلہ۔	خدا کو حق ہے کہ وہ مخلوقات کو عذاب دے بغیر اسکے کہ ان کا کوئی جرم ہو یا انکو ثواب ملے۔
۳۔ اِنه تعالیٰ یَفعَلُ بعبادہٖ مَا یشاء فلا یجب عَلیہِ رعایة الاصلح لعبادہٖ	خدا اپنے بندون کے ساتھ جو چاہے کرے اسکے لئے یہ ضرور نہین کہ وہ کام کرے جو مخلوقات کے لئے مناسب ہون۔
۴۔ اِنّ معرفة الله سبحانه وطاعته واجبةٌ بایجابِ الله وشرعہٖ لا بالعقل خلافاً للمعتزلة،	خدا کا پہچاننا شریعت کی رو سے واجب ہے نہ عقل کی رو سے۔
۵۔ المیزانُ وھوحقٌّ ووجہہ ان الله تعالیٰ یحدثُ فی صحایف الاعمالِ وزناً۔	ترازو حق ہے، اور وہ اسطرح کہ خدا نامۂ اعمال کے دفتر وںمین وزن پیدا کردیگا۔

یہ تمام عقائد انہی عبارتون کے ساتھ احیاء العلوم امام غزالی مین مذکور ہین،

۷۔ قال اصحابنا دلت الایة علی انہ تعالیٰ	ہمارے اصحاب (اشاعرہ) اس بات کی قائل ہین

او یراعی مصالح الدین والدنیا (تفسیر کبیر سورۂ
مایدہ آیت ولیزیدن کثیرا منھم ما انزل
الیک من ربک طغیانا وکفرا۔)

۶۔ان البنیۃ لیست شرطا فی الحیوۃ
فالنا علی ما ھی علیہ یجوز ان یخلق اللہ
الحیوۃ والعقل والنطق فیہا وعند المعتزلۃ
ذلک غیر جائز[1]

۷۔لا یمتنع ان یحضر عندنا جبال
شاھقۃ واصوات عالیۃ ونحن لا نبصرھا و
لا نسمعھا ولا یمتنع ایضا ان یبصر الاعمی
الذی یکون بالمشرق بقۃ بالمغرب وبالجملۃ
فلینکر جمیع تاثیرات الطبائع والقوی
(مطالب عالیہ امام رازی بحث
شبہات بر نبوت)

۸۔اما اھل السنۃ فقد جوزوا ان یقدر
الساحر علی ان یطیر فی الھواء ویقلب

کہ آیت قرآنی سے ثابت ہوا کہ خدا تعالےٰ
دین اور دنیا کی مصلحتون کا لحاظ نہین
رکھتا۔

زندگی کے لئے کوئی جسم یا خاص بناوٹ
شرط نہین، شلاً آگ مین خدا عقل اور زندگی
وگویائی پیدا کرسکتا ہے معتزلہ اس کے
خلاف ہین۔

یہ جائز ہے کہ ہمارے سامنے اونچے پہاڑ موجود
ہون، اور بلند آوازین آتی ہون، اور ہمکو دکھائی
اور سنائی نہ دین اسیطرح یہ بھی جائز ہی کہ ایک
اندھا جو مشرق مین بیٹھا ہو، مغرب کے ایک مچھر
کو دیکھ لے، مختصر یہ کہ امام اشعری، طبیعت
اور قوی کی تمام تاثیرات کے منکر ہین۔
(مطالب عالیہ)

اہل سنت کے نزدیک جادوگر اس بات پر قادر ہے
کہ ہوا مین اڑے، آدمی کو گدھا اور گدھے کو آدمی

[1] تفسیر کبیر، تفسیر سورۂ فرقان آیت اذا راتھم من مکان بعید،

الانسان حمارا والحمار انسانا (تفسیر کبیر قصہ ہاروت ماروت)	بنادے، (تفسیر کبیر قصہ ہاروت ماروت)
۱۰۔ لا تاثیر لقدرۃ العبد فی افعالہ	آدمی کے افعال مین۔ آدمی کی قدرت کا کچھ اثر نہین۔
۱۱۔ ان اللہ یرید الکفر من الکافر والعصیان من العاصی،	کافر کا کفر، اور گنہگار کا گناہ خود خدا نے چاہا تھا۔

یہ عقائد تمام کتب عقائد مین مذکور ہین۔

یہ وہ عقائد ہین جو اشعریہ کے ساتھ مخصوص ہین، انکے سوا اور بھی عقائد ہین جنکو اجمالاً امام غزالی نے احیاء العلوم کے شروع مین نقل کر دیا ہے اور پھر انکی تفصیل کی ہے، ہم اس موقع پر انکو احیاء العلوم سے نقل کرتے ہین۔

رکن اوّل

ذات الٰہی

اسکے اصول عشرہ یہ ہین، خدا موجود[۱] ہے، واحد[۲] ہے، قدیم[۳] ہے، جوہر[۴] نہین ہے، جسم نہین[۵] ہے، عرض نہین[۶] ہے، کسی جہت[۷] کے ساتھ مخصوص نہین ہے، کسی مکان[۸] مین نہین ہے، وہ[۹] نظر آسکتا ہے، ہمیشہ رہیگا[۱۰]،

رکن دوم

صفات الٰہی

اسکے اصول عشرہ یہ ہین- خدا زندہ[1] ہے- عالم[2] ہے- قادر[3] ہے، صاحب[4] ارادہ ہے، سنتا[5] ہے- دیکھتا[6] ہے، بولتا[7] ہے- حوادث[8] کا محل نہین- اسکا[9] کلام قدیم ہے، اسکا علم و ارادہ[10] قدیم ہے-

رکن سوم

افعال الٰہی

اسکے اصول عشرہ یہ ہین- افعال[1] عباد کا خالق خدا ہے- افعال[2] عباد انہی کے مکتسب ہین، خدا[3] نے ان افعال کا ہونا چاہا- خدا[4] نے خلق و اختراع جو کیا یہ اسکا احسان ہی، خدا[5] کو جائز ہی کہ تکلیف مالایطاق دے، خدا[6] کو جائز ہی کہ بے گناہ کو عذاب دے خدا[7] پر مصلحت کی پابندی نہین، واجب[8] وہی چیز ہے جو شرع کی رو سے واجب ہی- انبیا[9] کا مبعوث ہونا ممکن ہے، محمد[10] رسول اللہ کی نبوت معجزات سے ثابت ہے-

رکن چہارم

سمعیات

اسکے اصول عشرہ یہ ہین- قیامت[1]- منکر نکیر[2]، قبر کا عذاب[3]، میزان[4] قیامت پل صراط[5]

بہشت و دوزخ کا وجود، احکام امامت، صحابہ کی فضیلت بہ ترتیب خلافت، امامت کے شرائط، امام مشروط موجود نہو تو سلطان وقت کے احکام۔

امام اشعری کے وہ عقائد جو اُنکے مخصوص عقائد ہین یا جنکو اُنھون نے اعتزال اور سنّت ہین حد فاصل قرار دیا، اس خاص حیثیت سے لحاظ کے قابل ہین کہ اُنسے علم کلام کی ایک نئی تاریخ شروع ہوتی ہے، امام اشعری سے پہلے دو فریق تھے ارباب نقل وعقل، امام اشعری نے بیچ بیچ کا طریقہ اختیار کرنا چاہا۔ اور اسلئے ایسے عقیدے اختیار کئے جو اُنکی دانست مین عقل اور نقل دونون سے ربط رکھتے تھے، امام اشعری ارباب نقل کے طریقے سے اپنے خاص طریقہ تک جسطرح درجہ بدرجہ پہونچے، اُسکو دو ایک مثال کے ضمن مین ہم بیان کرتے ہین۔

ارباب نقل عموماً رویت باری کے قائل تھے، حکما اور معتزلہ کو انکار تھا لیکن ارباب نقل جہان رویت باری کے قائل تھے اس بات کے بھی قائل تھے کہ خدا عرش پر متمکن ہے، ذوجہتہ ہے، قابل اشارہ ہے، امام اشعری نے حکما اور معتزلہ کے برخلاف ارباب نقل کا عقیدہ اختیار کیا لیکن اس بات کے قائل نہو سکے کہ خدا متحیز اور قابل اشارہ ہے کیونکہ علوم عقلیہ کی وجہ سے اسقدر اُنکے نزدیک مُسلّم ہو چکا تھا کہ متحیز ہونا حادث کا خاصہ ہے۔ اور خدا حادث نہین ہے، اب یہ مشکل پیش آئی کہ اگر خدا متحیز نہین تو نظر بھی نہین آسکتا کیونکہ جو چیز متحیز نہین وہ نظر نہین آسکتی، مجبوراً انکو یہ ماننا پڑا کہ کسی شے کے نظر آنیکے لئے اسکا متحیز یا قابل اشارہ ہونا ضرور نہین، رفتہ رفتہ انکو علم المناظر کے تمام اُصولونسے

انکار کرنا پڑا، شرح مواقف مین ہے۔

اِنَّ الاشاعرۃ جوّزوا رؤیۃ مالا یکون مقابلاً ولا فی حکمہ۔ — اشاعرہ اس بات کو جائز رکھتے ہین کہ ایک چیز باوجود سامنے نہو نیکے نظر آئے۔

اب تیسری مشکل یہ پیش آئی کہ اگر خدا نظر آسکتا ہے تو ہمیشہ اُسکو نظر آنا چاہیے کیونکہ جب اسکا وجود ہی رویت کے لئے کافی ہی تو حالت منتظرہ کیا ہے اور قیامت کی کیا تخصیص ہے، مجبوراً یہ پہلو اختیار کرنا پڑا کہ کسی شے کے نظر آنیکے تمام شرائط کے موجود ہونے کے ساتھ بھی ممکن ہے کہ وہ نظر نہ آئے۔

شرح مواقف مین ہے۔

لَا نُسلّم وجوب الرّؤیۃ عند اجتماع الشّروط الثمانیۃ۔ — ہم یہ تسلیم نہین کرتے کہ آٹھون شرائط کے پائے جانے کے ساتھ بھی یہ ضرور ہے کہ وہ شے نظر آئے۔

۲- ارباب نقل عموماً معجزات کے قائل تھے، لیکن اسکے ساتھ سلسلۂ اسباب اور علۃ و معلول کے منکر نہ تھے بلکہ اس بات کے قایل تھے کہ معجزہ کے وقت خدا استثناء کے طور پر علۃ و معلول کا سلسلہ توڑ دیتا ہے، امام اشعری اسقدر جان چکے تھے کہ جو چیز علۃ تسلیم کرلیجائے اس سے معلول کبھی مختلف نہین ہوسکتا اسلئے اُنھون نے سرے سے اس سلسلہ ہی کا انکار کیا، غرض اسیطرح سلسلہ بہ سلسلہ وہ تمام مسایل عقاید پیدا ہوتے گئے جنکا ذکر اوپر گذرا، امام غزالی کے زمانہ سے پہلے پہلے، اس علم کلام کا پورا سلسلہ مرتب و مدوّن ہوچکا تھا،

اشعری علم کلام کا یہ پہلا دور تہا۔ دوسرا دور امام غزالی سے شروع ہوتا ہے جنھون نے علم کلام کا قالب بدل دیا۔

امام غزالی کی خصوصیات

ہم نے امام غزالی کی مستقل سوانح عمری لکھی ہے، اُس مین اُنکے ایجاد کردہ علم کلام سے مفصل بحث کی ہے، اس موقع پر جو باتین اجمالی طور پر ذکر کے قابل ہین یہ ہین۔

(۱) امام صاحب پہلے شخص ہین جنہون نے فلسفہ کی رد مین مستقل کتاب لکھی۔

(۲) ابتک فقہا و محدثین، منطق و فلسفہ کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے، اور اس وجہ سے عام نصاب تعلیم مین، یہ علم سرے سے داخل نہ تھے، امام صاحب نے منطق کا سیکہنا فرض کفایہ قرار دیا، اور فلسفہ کی نسبت تصریح کی کہ چند مسائل کے سوا، باقی باتین مذہب کے خلاف نہین۔

(۳) امام صاحب کی بدولت، فلسفہ کو قبولیت کی سند ملی اور مذہب و فلسفہ کی تعلیم ساتھ ساتھ ہونے لگی، اس طرز تعلیم نے امام رازی، شیخ الاشراق، علامہ آمدی، عبد الکریم شہرستانی جیسے لوگ پیدا کئے جو معقول و منقول دونون انجمن کے صدر نشین تھے

(۴) امام صاحب نے ابتدا مین، اشعری طریقہ کی حمایت کی لیکن بالآخر ان کی یہ رائے قائم ہوگئی کہ اشعری طریقہ جمہور کے لئے اچھا ہے لیکن نہ وہ اصل حقیقت پر مشتمل ہے نہ اس سے حقیقی تشفی ہوسکتی ہے۔

(۵) اس بنا پر امام صاحب نے اشاعرہ کے طریقہ سے الگ، مسائل عقاید کی تشریح کی، اور اس مذاق کے موافق جو کتابین لکھین اُنمین سے چند یہ ہین، جواہر القرآن

منقذ من الضلال، مضنون صغیر وکبیر۔ معارج القدس، مشکوٰۃ الانوار۔

(۶) امام صاحب کی یہ رائے تھی کہ اسرارِ شریعت عام طور پر ظاہر نہین کیے جا سکتے، اس بنا پر اُنھون نے اُنہی کتابونکو اشاعت دی جو اشاعرہ کے اعتقاد کے موافق تہین اور اپنے خاص مذاق کے موافق جو کتابین لکھین انکی نسبت تاکید کی کہ عام طور پر شائع نہ کیجائین۔

(۷) اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ عام طور پر، امام صاحب کا شمار اشاعرہ ہی مین کیا جاتا ہے، اور اسوجہ سے علم کلام کا جو قدیم سلسلہ چلا آتا تہا، اسمین کوئی معتدبہ تغیر بجز اسکے نہین ہوا کہ کلام مین فلسفہ شامل ہوگیا۔

شہرستانی

امام غزالی کے بعد اس طرز مین، علامہ محمد بن عبد الکریم نے بڑی شہرت حاصل کی، چنانچہ قوم کی زبان سے انکو افضل کا خطاب ملا۔

علامہ موصوف ۴۷۹ھ مین پیدا ہوئے۔ فقہ کی تکمیل، احمد بن خوافی سے کی اُصول کو ابو القاسم قیشری سے حاصل کیا جو مشہور صوفی گذرے ہین۔ علم کلام کی تکمیل ابو القاسم الضاری سے کی ۵۱۰ھ مین بغداد گئے اور تین برس تک قیام کیا یہان انکی بڑی قدر و منزلت ہوئی، انکے وعظ نے خواص کے سوا، عوام مین بھی ان کا سکہ بٹہا دیا۔

علامہ موصوف نے فن حدیث مین بھی کمال پیدا کیا چنانچہ مشہور محدث سمعانی انکے شاگرد ہین، علم کلام مین علامہ موصوف کی متعدد تصنیفات ہین نہایۃ الاقدام

فی علم الکلام المناہج والبیان، کتاب المضارعہ تلخیص الاقسام لمذاہب الانام لیکن اُنکی زیادہ شہرت جس کتاب کی وجہ سے ہوئی وہ ملل ونحل ہے اس کتاب کے دو حصے ہین، پہلے حصہ مین تمام اسلامی فرقونکے پیدا ہونے اور ترقی پانے کی تاریخ لکھی ہی اسکے ساتھ اُن کے اعتقادات اور مسائل نہایت تفصیل سے لکھے ہین، دوسرے حصہ مین تمام اور مذاہب کی تاریخ لکھی ہی، اور خصوصاً حکمائے یونان کا حال نہایت شرح وبسط سے لکھا ہی حکمائے یونان مین سے ایک ایک کے فلسفہ کا خلاصہ اس جامعیت اور تحقیق سے لکھا ہے جس سے حیرت ہوتی ہے، اس کتاب کو یورپ نے نہایت قدر کی نگاہ سے دیکھا چنانچہ فرنچ زبان مین اسکا ترجمہ کیا گیا اور اصل عربی کے ساتھ چھاپا گیا۔

علامۂ موصوف اگرچہ محدث اور واعظ اور فقیہ تھے، تاہم چونکہ فلسفہ دانی کے مجرم تھے اسلئے بدگمانی کے حملہ سے نہ بچ سکے۔ طبقات الشافعیہ مین علامۂ سمعانی سے منقول ہے کہ انپر الحاد کا گمان کیا جاتا تھا۔

صاحب کافی لکھتے ہین۔

لولا تخبطهٗ فی الاعتقاد ومیلہٗ الی اهل الزیغ والالحاد لکان هو الامام فی الاسلام	اگر انکے اعتقاد مین تخبط نہوتا، اور ملحدونکی طرف مائل نہوتے تو وہ اسلام کے امام ہوتے۔

محدث ابن السبکی کو لوگونکی اس بدگمانی پر اس لحاظ سے تعجب ہی کہ علامہ موصوف کی تصنیفات بالکل اس کی مخالف ہین، انکی رائے ہے کہ علامہ سمعانی کی کتاب مین کسی نے یہ عبارت الحاق کردی ہے[۲]، سچ ہے،

[۱] طبقات الشافعیہ، [۲] علامہ شہرستانی کے یہ حالات ابن خلکان اور طبقات الشافعیہ سے ماخوذ ہین۔

یک زندہ دل نرفت سلامت زخردہ گیر　　کین ماجرا بہ خضر علیہ السلام رفت

امام رازی

شہرستانی کے بعد، علم کلام کا تاج امام فخر الدین رازی کے سر پر رکھا گیا امام[1]
موصوف کا نام محمد بن عمر ہے ۵۴۴ھ میں پیدا ہوئے، بچپن میں اپنے والد سے تعلیم
پائی، کمال سمعانی سے فقہ کی تحصیل کی، فقہ کے بعد معقولات کا شوق ہوا، اس زمانہ
میں مجد الدین جیلی، ان علوم وفنون میں نہایت کمال رکھتے تھے اور امام صاحب کے وطن
یعنی رے میں مقیم تھے، امام صاحب نے انکی خدمت میں تحصیل شروع کی، چند روز کے بعد
مجد الدین جیلی درس دینے کیلئے مراغہ میں طلب کئے گئے، امام صاحب بھی ساتھ گئے اور مدت
تک انکی خدمت میں فلسفہ اور علم کلام کی تحصیل کرتے رہے، فارغ التحصیل ہوکر خوارزم کا
رُخ کیا وہان مسائل عقائد میں علما سے مناظرہ ہوا جسکی وجہ سے لوگ اُنکے مخالف ہوگئے
اور وہان سے نکلنا پڑا خوارزم سے نکلکر ماوراء النہر پہنچے۔ وہان بھی یہی قصّہ پیش آیا مجبور
ہوکر رے اپنے وطن مین واپس آئے، یہان ایک نہایت دولتمند تاجر رہتا تھا اسنے
اپنی بیٹیون کی شادی امام صاحب کے صاحبزادون سے کر دی، چند روز کے بعد وہ مر گیا
چونکہ اُسکی اولاد ذکور نہ تھی تمام مال ومتاع امام صاحب کے قبضہ مین آیا

امام صاحب یا تو بالکل تنگ حال تھے یا دفعۃً اسقدر دولتمند ہوگئے کہ
شہاب الدین غوری فاتح ہندوستان نے اُنسے ایک رقم کثیر قرض لی جب قرضہ ادا کیا
تو اپنی طرف سے صلہ کے طور پر بہت بڑی رقم اسپر اضافہ کی، مالی حالت کیساتھ امام صاحب کا علمی

---

[1] امام رازی کے حالات ابن خلکان اور طبقات الاطبا سے لئے گئے ہین۔

جاہ وجلال اس رتبہ پر پہنچا کہ سلاطین عہد خود انکی خدمت مین فخریہ حاضر ہوتے تھے محمد بن تکش خوارزم شاہ جو اس زمانہ کا سب سے بڑا فرمانروا تھا، اور جسنے خراسان ماوراءالنہر کاشغر عراق کے اکثر حصے فتح کرلئے تھے اکثر اُنکے دربار مین حاضر ہوتا تھا۔

ایکدفعہ جب وہ ہرات کو گئے تو وہان کا فرمانروا حسین خرمین اُنکے استقبال کو نکلا اور بڑی تعظیم وتکریم سے ساتھ لاکر ایوان شاہی مین آتارا پھر ایک بڑا دربار کیا جسمین تمام علما اور امرا وغیرہ حاضر تھے، امام صاحب صدر مین تشریف فرما ہوئے انکے دائین بائین ترکی غلامون کی صفین تلوارین ٹیک کر کھڑی ہوئین، یہ غلام خود امام صاحب کے مملوک تھے اور ہمیشہ اُنکی رکاب مین رہتے تھے، مجلس جم چکی تو حسین شاہ، والی ہرات آیا امام صاحب کی خدمتمین آداب بجالایا، امام صاحبنے اسکو اپنے پہلو مین جگہ دی، تھوڑی دیر کے بعد شہاب الدین غوری (فاتح ہندوستان) کا بھانجا سلطان محمود آیا امام صاحبنے اسکو دوسرے پہلو مین جگہ دی، لوگ آچکے تو امام صاحبنے نفس کی حقیقت پر نہایت فصاحت وبلاغت سے تقریر کی، اتفاق سے، عین تقریر مین، ایک کبوتر جسپر ایک باز نے حملہ کیا تھا اس طرف آنکلا، اور تھک کر ٹھیک امام صاحبکے سامنے گرا باز آدمیونکا ہجوم دیکھکر، اور کسیطرف نکلگیا، اور کبوتر کی جان بچگئی مجمع مین شرف الدین شاعر بھی حاضر تھا، اسنے امام صاحب کیطرف مخاطب ہوکر برجستہ یہ شعر پڑھا جو اُسیوقت موقع کی مناسبت سے موزون ہوا تھا من نبّاء الورقاء انّ محلکم ۔ حرم وانک ملجاءٌ للخائف

کبوتر کو یہ کس نے بتادیا تھا کہ آپ کا آستانہ حرم ہے اور یہ کہ آپ خوف زدہ لوگونکے پناہ ہین

امام صاحب اس بدیہہ گوئی پر نہایت محظوظ ہوئے، شاعر کو پاس بلاکر بٹھایا اور جلسہ کے ختم ہونے کے بعد، اسکو خلعت اور زرکثیر انعام کے طور پر دیا۔

امام صاحب زیادہ تر ہرات مین ایوان شاہی مین قیام رکھتے تھے، یہ عظیم الشان عمارت، جو ہر قسم کے سازوسامان سے آراستہ تھی، خوارزم شاہ نے انکو ہبہ کردی تھی، یہ تو دُنیوی جاہ و جلال کا نمونہ تہا، فضل وکمال کی یہ حالت تھی، کہ ممالک اسلامی کے ہر گوشہ سے لوگ سیکڑون ہزارون کوس کا سفر کرکے آتے تھے، اور مختلف علوم وفنون کے مسائل اُنسے حل کرکے چلے جاتے تھے، جب اُنکی سواری نکلتی تھی تو قریباً تین سو علما اور مستعدین، رکاب کے ساتھ چلتے تھے۔

امام صاحب کا حلیہ یہ تہا، متوسط القامۃ، دوہرا بدن، چوڑا سینہ، گھن کی داڑہی آواز بلند اور پرہیبت، غرہ شوال ۶۰۶ھ یکشنبہ کے دن، ہرات مین وفات پائی۔

وہ جسطرح تفسیر، اصول اور فقہ کے امام تھے، فلسفہ اور عقلیات مین بھی اُنکے بعد کوئی شخص انکا ہمسر نہین پیدا ہوا، اور اس خصوصیت مین تو قدما بھی انکی ہمپائگی کا دعویٰ نہین کرسکتے کہ فلسفہ کے پیچیدہ اور دقیق مسائل اس طرح آسان کردے کہ کہ افلاطون اور ارسطو کا سارا بھرم کھلگیا۔

اس موقع پر ہم اُنکے علمی کمالات کی تفصیل نہین کرسکتے، خاص علم کلام کے متعلق انکے جو کارنامے ہین انکی تفصیل لکھنے پر اکتفا کرتے ہین۔

۱- علم کلام کے متعلق انکا بہت بڑا کارنامہ فلسفہ کا رد ہے، لیکن زور طبع کیوجہ سے

علم کلام مین امام رازی کے کارنامے

اسمین اُنھون نے اِسقدر غلو کیا کہ ضروری غیر ضروری کی کچھ تمیز نہ رکھی بلکہ فلسفہ کو اعتراضات کے تیرون سے چھلنی کر دیا، فلسفہ کے سیکڑون مسائل فی نفسہ صحیح تھے، اور مذہب کے مخالف بھی نہ تھے، امام صاحب نے اُنکو بھی نہ چھوڑا، یہانتک کہ جن مسائل پر اعتراض کرنا ممکن نہ تھا مثلاً اثبات باری، توحید باری، وغیرہ اُن پر اس پیرایہ مین اعتراض کرتے ہین کہ یہ مسائل گو فی نفسہ صحیح ہین لیکن فلاسفہ کا استدلال صحیح نہین، اگرچہ امام صاحب اس عالمگیر حملہ آوری مین کامیاب نہین ہو سکتے تھے چنانچہ محقق طوسی، باقر داماد وغیرہ نے انکے مقابلے مین فلسفہ کی حمایت کی، تاہم اُنکے اعتراضات کے تھپیڑون نے فلسفہ کی عمارت کو بہت کچھ متزلزل کر دیا، علامہ قطب الدین رازی نے جو امام صاحب اور محقق طوسی کے بیچ مین حکم ہوکر محاکمہ پر ایک مستقل کتاب لکھی، امام صاحب کے بہت سے اعتراضونکے مقابلہ مین سپر ڈالدی۔

(۲) سب سے پہلے امام صاحب ہی نے کلام کو فلسفہ کے انداز پر لکھا اور فلسفہ کے سیکڑون مسائل علم کلام مین مخلوط کر دیے، انکے بعد متاخرین نے رفتہ رفتہ علم کلام کو بالکل فلسفہ بنا دیا۔

(۳) امام صاحب نے علم کلام مین جو کتابین تصنیف کین، انمین سے بعض کے یہ نام ہین مطالب عالیہ، نہایۃ العقول، اربعین فی اصول الدین، محصل، البیان والبرہان، مباحث عمادیہ۔ تہذیب الدلایل۔ تاسیس التقدیس۔ ارشاد النظار الی لطایف الاسرار، اجوبۃ المسائل النجاریۃ۔ تحصیل الحق۔ زبدۃ۔ لوامع البینات فی شرح اسماء اللہ والصفات۔

کتاب القضا و القدر، تعجیز الفلاسفۃ، عصمۃ الانبیا، کتاب الخلق و البعث، خمسین فی اصول الدین۔

انمین سے تین پہلی کتابین ہماری نظر سے گذری ہین، اُن کی فلسفیانہ تصنیفات بھی جنمین وہ فلسفہ کا رد کرتے جاتے ہین مثلاً شرح اشارات، مباحث مشرقیہ ایک لحاظ سے علم کلام مین محسوب ہو سکتے ہین۔

(۴) امام صاحب نے علم کلام کی بنیاد اشاعرہ کے عقائد پر قائم کی، اور اس سینہ زوری سے اسکی حمایت کی کہ اشاعرہ کے جو مسائل تاویل کے محتاج تھے، انمین تاویل کا سہارا بھی نہ رکھا، اور پھر انکی صحت پر سیکڑون دلیلین قایم کین، مثلاً اشاعرہ اس بات کے قائل تھے کہ انسان اپنے افعال پر قدرت موثرہ نہین رکھتا۔ تاہم جبر سے بچنے کے لئے اُنھون نے کسب کا پردہ لگا رکھا تہا، امام صاحب نے یہ پردہ بھی اٹھا دیا اور صاف صاف جبر کا دعوی کیا چنانچہ تفسیر کبیر مین جابجا اس دعوے کی تصریح کی ہے، اور اسپر دلیلین قائم کی ہین۔

اسیطرح خدا کے افعال کا بغیر کسی مصلحت و حکمت کے ہونا، حسن و قبح کا عقلی نہونا زندگی کے لئے جسم کا مشروط نہونا، دیکھنے کے لئے لون و جسم و جہت کا مشروط نہونا کسی شے مین کسی خاصیت کا نہونا۔ اشیا مین سبب و مسبب کا سلسلہ نہونا، وغیرہ وغیرہ ان تمام مسائل پر سیکڑون دلیلین قائم کین اور انہی مسائل کو اعتزال اور سنیت کا معیار قرار دیا چنانچہ اُنکی تمام کتب کلامیہ اور تفسیر کبیر، انہی مباحث سے بھری پڑی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ مسائل اسقدر رواج عام پا گئے تھے کہ ان سے انکار کرکے

کوئی شخص زندگی بسر نہین کر سکتا تہا، انہی مسائل کی طرف امام غزالی نے الجام العوام مین اشارہ کیا ہے چنانچہ لکھتے ہین[۱]،

الثانیۃ ان یحصل بالادلۃ الوھمیۃ الکلامیۃ المبنیۃ علی امور مُسلّمۃ صدق بہا لاشتہارھا بین اکابر العلماء وشناعۃ انکارھا ونفرۃ النفوس عن ابداء المرأ فیھا،	اعتقاد کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ علم کلام کے دلائل سے حاصل ہو جو وہمی ہین، اور جو ایسے مسائل پر مبنی ہین جنکی تصدیق لوگ اسوجہ سے کرتے ہین کہ وہ علمائے کبار مین مقبول عام ہو چکے اور اُنسے انکار کرنا معیوب سمجہا جاتا ہے اور اگر کوئی اُن مین شک وشبہہ کرے تو لوگ اُس سے نفرت کرنے لگتے ہین۔

۵۔ امام صاحب نے اصل حقیقت کے اظہار کے لئے مختلف طریقے اختیار کئے۔

(۱) جو لوگ اسرار شریعت سے بحث کرتے تھے، اور معقول ومنقول مین تطبیق دیتے تھے امام صاحب نے اُنکا نام حکماے اسلام رکہا۔ تفسیر مین ایک جگہ لکہتے ہین۔

احتج حکماءُ الاسلام بھذہ الآیۃ[۲]	حکماے اسلام نے اس آیت سے استدلال کیا ہے
ایک اور موقع پر لکہتے ہین المقام الثانی وھو قول حکماء الاسلام[۳]	دوسری بحث یہ ہے اور وہ حکماے اسلام کی رائے ہے۔

---

[۱] الجام العوام صفحہ ۳۶ [۲] تفسیر آیت الذین یذکرون اللہ قیاماً وقعوداً،

[۳] تفسیر کبیر سورہ رعد آیت لہ معقبات من بین یدیہ،

ایک اور موقع پر لکھتے ہین وھو ان	اور وہ یہ ہے کہ حکماے اسلام کے ایک
جماعۃ من حکماء الاسلام۔	گروہ نے۔

امام صاحب اس گروہ کا نام تعظیم کے لہجہ مین لیتے ہین اور انکے اقوال پر نکتہ چینی نہین کرتے بلکہ اکثر جگہ کنایۃً اور بعض جگہ صراحۃً انکی تحسین کرتے ہین۔

ان حکما کی زبان سے جن مسائل کو بیان کیا ہی، وہ درحقیقت امام صاحب کے اصلی خیالات ہین، اور وہ علم کلام کی جان ہین، مثلاً قرآن مجید مین اس آیت کی تفسیر مین لہٗ معقبات من بین یدیہ یہ سوال قایم کیا ہے کہ نامہ اعمال کے لکھے جانے اور اُن کے تولے جانے سے کیا مراد ہے اور اس سے کیا حاصل ہے؟ اسکے جواب مین لکھتے ہین کہ یہان دو مختلف رائین ہین متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ فی الواقع نامۂ اعمال تولے جائینگے اور اس سے غرض یہ ہوگی کہ قیامت مین تمام حاضرین پر یہ آشکارا ہو جائے کہ فلان شخص کے اعمال اچھے ہین، اور فلان شخص کے بُرے"

حکماے اسلام کی یہ راے ہے کہ انسان جب کوئی کام اچھا یا بُرا کرتا ہی تو اُسکے دلپر ایک خاص اثر پیدا ہوتا ہے اور جسقدر یہ افعال مکرر سرزد ہوتے ہین اس اثر کا نقش گہرا ہوتا جاتا ہے۔ یہانتک کہ دل مین نیکی یا بُرائی کا ایک ملکۂ راسخہ پیدا ہوجاتاہی اسیکا نام کتابتِ اعمال ہے اور چونکہ ہر فعل کچھ نہ کچھ اثر پیدا کرتا ہے اسلئے ہر فعل گویا ایک نقش اور ایک تحریر ہے" (تفسیر کبیر۔ سورۂ رعد)

[1] تفسیر کبیر سورۂ ابراہیم آیت قالت لھم رسلھم ان نحن الا بشر مثلکم،

یا مثلاً قرآن مجید کی اس آیت کی تفسیر مین قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلکم (سورۂ ابراہیم) لکھا ہے کہ اہل سنت وجماعت کا یہ مذہب ہی کہ نبوت ایک منصب ہی خدا جسکو چاہتا ہے دیدیتا ہے، اسکے لئے یہ ضرور نہین کہ پیغمبر مین کوئی خاص قدسی یا اشراقی قوت ہو جسمین وہ دوسرون سے ممتاز ہو، اسکے مقابلہ مین حکمائے اسلام کی یہ رائے بیان کی ہے کہ "انسان مین جبتک خاص روحانی اور قدسی صفتین نہین ہوتین وہ پیغمبر نہین ہوتا" حکمائے اسلام کی اس رائے کو ان لفظون سے شروع کیا ہے، واعلم ان هذا المقام فیه بحث شریف دقیق وهو ان جماعة من حکماء الاسلام الخ یعنے جاننا چاہئے کہ اس مقام مین ایک دقیق اور نفیس بحث ہے۔ وہ یہ کہ حکمائے اسلام نے الخ یا مثلاً قرآن مجید کی اس آیت کی تفسیر مین وعنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو (انعام) عام مفسرین کا مذہب بیان کر کے لکھتے ہین وللحکماء فی تفسیر هذه الآیة کلام عجیب یعنی اس آیت کی تفسیر مین، حکماء نے عجیب تقریر کی ہے یا مثلاً اس آیت کی تفسیر مین ربنا واتنا ما وعدتنا علی رسلك ولا تخزنا یوم القیمة (سورۂ آل عمران) لکھا ہے کہ قیامت مین انسان کو اپنی گمراہی اور بدکاری پر جو ندامت ہو گی، حکمائے اسلام اسیکو عذاب روحانی سے تعبیر کرتے ہین اور کہتے ہین کہ یہ روحانی عذاب جسمانی عذاب سے زیادہ سخت ہی،

بعض جگہ اس گروہ (حکمائے اسلام) کو ارباب نظر اور ارباب معقولات سے تعبیر کرتے ہین، مثلاً اس آیت کی تفسیر مین واذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم الخ (سورۂ اعراف) مفسرین مین اختلاف ہے، ارباب روایت کہتے ہین کہ خدا نے جب

حضرت آدمؑ کو پیدا کیا تو انکی پیٹھ پر ہاتھ پھیرا جس سے چیونٹی کی طرح لاکھون جاندار جھڑ پڑے خدا نے اُنسے اپنی خدائی کا اقرار لیا، اور پھر اُنکو حضرت آدمؑ کی پیٹھ مین داخل کر دیا، امام صاحب اس قول کو نقل کر کے لکھتے ہین کہ قدمار مفسرین مثلاً سعید بن المسیب اور سعید بن جُبیرؓ وغیرہ کا یہی مذہب ہے۔

پھر لکھتے ہین کہ "ارباب نظر اور ارباب معقول کا یہ قول ہے کہ انسان کی فطرت ایسی بنائی ہی کہ گویا وہ خدا کی خدائی کی شہادت دے رہا ہے، یہ شہادت زبانی نہین بلکہ حالی ہے" امام صاحب اس قول کو نقل کر کے لکھتے ہین۔ وھذا القول الثانی لا طعن فیہ البتۃ یعنی اس قول پر کچھ اعتراض نہین ہوسکتا۔

غرض اس پیرایہ مین، اکثر مسائل اعتقادات کی ایسی تشریح و توضیح کی ہے جو فلسفہ اور عقل کے مطابق ہے۔

۶۔ علم کلام کے متعلق سب سے بڑا کام جو امام صاحب نے کیا وہ قرآن مجید کی تفسیر تھی امام صاحب سے پہلے جسقدر تفسیرین لکھی گئی تھین ان مین سے ایک بھی عقلی مذاق پر نہین لکھی گئی تھی یعنی قرآن مجید کے جن مقامات پر مخالفونکی طرف سے اعتراضات وارد کئے جاتے تھے، انکے جواب، کسی نے عقلی اصول کے موافق نہین دئے تھے بلکہ صرف نقل و روایت پر اکتفا کیا تھا، معتزلہ نے بے شبہہ اس قسم کی متعدد تفسیرین لکھی تھین، لیکن وہ اسقدر بدنام تھے کہ انکی معقول باتونکی طرف بھی کوئی رُخ نہین کرتا تھا اشاعرہ کے گروہ مین سے سب سے پہلے امام صاحب نے اس طرز پر تفسیر لکھی، اور

اس رتبہ کی لکھی کہ آجتک اس سے بہتر نہین لکھی جا سکی۔ اگرچہ جیسا کہ اُنکا عام انداز ہے وہ وسعت بیان اور تبحر علمی کے رو مین رطب و یابس کی تمیز نہین کرتے، اور سیکڑون ایسی اوچھی اور سرسری باتین لکہہ جاتے ہین جو انکے رتبہ کے بالکل شایان نہین ہوتین، تاہم ان حشو اور زوائد کے ساتھ سیکڑون ایسے دقیق اور معرکۃ الآرا مسائل حل کئے ہین جنکا کسی اور کتاب مین نام و نشان بھی نہین ملتا۔

اس تفسیر مین کتب کلامیہ کی نسبت بہت زیادہ آزادی اور بے تعصبی سے کام لیا ہے جا بجا (جیسا کہ ابھی گذرا) حکماے اسلام کی رائین نقل کرتے ہین اور گو وہ اشاعرہ کے خلاف ہوتی ہین تاہم انکی تحسین اور تصویب کرتے ہین، اس سے بڑھکر یہ کہ اپنے خاص مخالفین یعنی معتزلہ کی تفسیرون سے مدد لیتے ہین، اکثر جگہ اُنکے اقوال نقل کرتے ہین اور کسی قسم کی جرح و قدح نہین کرتے بلکہ بعض جگہ بے اختیار انکی تعریف زبان سے نکل جاتی ہے، سورۂ آل عمران آیت قال رَبِّ اجعَل لی آیۃً کی تفسیر مین ابو مسلم اصفہانی کا قول، (جو اور مفسرون کے خلاف ہے) نقل کیا ہے اور بے اختیار یہ الفاظ قلم سے ٹپک پڑے ہین۔

وَ ابو مُسلِم حسنُ الکلام فی التفسیر کثیر المَغوص علی الدقائق واللطایف۔

ابو مسلم کا کلام تفسیر مین خوب ہوتا ہے۔ وہ اکثر باریک اور لطیف باتون کو تہ سے ڈہونڈ کر نکالتا ہے۔

حالانکہ ابو مسلم مشہور معتزلی ہے، اور اسکی تفسیر تمامتر عقلی اصول کے موافق لکھی گئی ہے ایک نہایت مہتم بالشان اور قابل قدر کام، جو امام صاحب نے اس تفسیر مین کیا ہے وہ

قرآن مجید کے قصص اور روایات کی صحیح تشریح ہے، قرآن مجید مین انبیائے بنی اسرائیل
اور اُمم سابقہ کے بہت سے قصّے اجمالاً مذکور ہین، ان قصّو نکے متعلق یہودیو نمین نہایت
دور از کار اور خلاف عقل سیکڑون روایتین مشہور تہین، یہودی جب اسلام لائے تو
اُنھون نے وہ تمام قصّے قرآن مجید کی تفسیر مین شامل کر دے، اور اُنکو قرآن مجید مین
چسپان کر دیا، یہ قصّے دلچسپ اور عام فریب تھے اور چونکہ وہ واعظون، اور مذکّرونکی
گرمی محفل کیلئے جادو کا کام دیتے تھے، انکو بے انتہا قبول اور فروغ ہوا، نوبت یہ پہنچی کہ
تمام تفسیرین ان قصو ںسے بہر گئین، محدث ابوجعفر محمد بن جریر طبری اس پایہ کے محدث اور
مفسر تھے کہ انکی تفسیر کی نسبت تمام محدثین وفقہا کا قول ہے کہ اسلام مین اس سے بہتر
تفسیر نہین لکھی گئی تاہم یہ تفسیر[1] بھی اس قسم کے قصّو ںسے خالی نہین، زُہرہ جو بابل کی ایک
فاحشہ عورت تھی اسکا اسم اعظم کے اثر سے آسمان پر چلے جانا، اور وہان جاکر ستارہ بنجانا
اس تفسیر مین بھی مذکور ہے اور بہ سند مذکور ہے۔

اسی طرح حضرت یوسفؑ کا آمادہ گناہ ہونا، حضرت ایوبؑ پر شیطان کا قابو پانا اور
انکے مال ومتاع وخاندان کو برباد کرنا، حضرت آدمؑ کا اپنے بیٹونکا نام شیطان کے کہنے
سے عبد الحارث (حارث شیطان کا نام ہے) رکھنا، حضرت ابراہیم علیہ السّلام کا تین
دفعہ جھوٹ بولنا۔ ذوالقرنین کا اس مقام تک پہونچنا جہان آفتاب پانی کے چشمہ مین غروب ہوتا
ہے، حضرت داؤدؑ کا اوریا کی بیوی پر مائل ہونا وغیرہ وغیرہ، یہ تمام روایتین تفسیرونمین داخل

---

[1] یہ تفسیر آجکل مصر مین چھپ رہی ہے اور ایک جلد چھپکر آگئی ہے جو ہمارے پیش نظر ہے۔

کرلی گئی تھین اور مذہبی روایتونکا عنصر بنگئی تھین، یہی روایتین تھین جنہون نے مخالفین اسلام کو اسلام پر حملہ کرنے کا سب سے زیادہ موقع دیا تھا۔ سب سے پہلے معتزلہ نے ان روایتون سے انکار کیا، لیکن معتزلہ کا کسی چیز سے انکار کرنا لوگونکو، اُس چیز کے قبول کرنے پر اور زیادہ ضد دلاتا تھا، امام رازی کے زمانہ تک یہ دور از کار قصے اسی طرح مسلم چلے آئے اور امام صاحب نے نہایت دلیری اور بیباکی سے ان بیہودہ قصوں سے انکار کیا، اور نہایت قوی دلیلون سے ثابت کیا کہ یہ قصے سرتاپا غلط ہین۔

حضرت ابراہیم ؑ کے قصہ کے متعلق تفسیر مین لکھتے ہین کہ ایک شخص نے مجھ سے کہا کہ حضرت ابراہیم ؑ کے تین دفعہ جھوٹ کہنے کا واقعہ تو خود احادیث سے ثابت ہے اس سے کیونکر انکار کیا جاسکتا ہے؟ مین نے جواب دیا کہ حدیث کے راویونکو سچا مانو تو حضرت ابراہیم ؑ کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے، اور حضرت ابراہیم ؑ کو سچا مانو تو راویونکا جھوٹا ہونا لازم آتا ہی۔ اب تمکو اختیار ہی، ان مین سے جسکو چاہو جھوٹا مانو اور جسکو چاہو سچا“

امام صاحب نے اس تفسیر مین عقائد کے اور بہت سے مہتم بالشان مسائل کو عقلی اصول کے موافق حل کیا ہے۔ اس کتاب کے اور حصونمین ہم مناسب موقعونپر انکا ذکر کرینگے۔

امام صاحب نے اگرچہ معقول کے مقابلہ مین منقول کا پلہ بھاری رکھا، اور معتزلہ وغیرہ کی ردمین مستقل کتابین لکھین تاہم فقہا، و محدثین نے انکے متعلق یہ رائین قائم کین۔

علامۂ ذہبی میزان مین لکھتے ہین۔

الفخر بن الخطیب صاحب التصانیف
رأس فی الذکاء والعقلیات لکنه عری
من الآثار وله تشکیکات علی مسائل من
دعائم الدین تورث حیرة نسأل الله ان
یثبت الایمان فی قلوبنا۔

فخر ابن الخطیب۔ ذہانت اور عقلیات مین راس و
رئیس ہین لیکن حدیث سے بالکل بے بہرہ ہین اور
ان مسائل پر جو مذہب کے ستون ہین ایسے شکوک پیدا
کئے جنسے حیرت پیدا ہوتی ہے، خدا سے دعا ہے
کہ ہمارے دلون مین ایمان کو قایم رکھے۔

حافظ ابن حجر لسان المیزان مین ابن الربیب کے حوالہ سے لکھتے ہین۔

وکان یُعاب بایراد الشبه الشدیدة
ویقصر فی حلّها حتّی قال بعض المغاربة
یُورِدُ الشبه نقدًا ویحلها نسیئةً۔

ان پر یہ عیب لگایا جاتا تھا کہ وہ نہایت قوی شبہات
پیدا کرتے ہین اور اُنکے جواب مین عاجز ہو جاتے
ہین چنانچہ بعض مغربیون نے کہا کہ انکے اعتراضات
نقد ہوتے ہین اور جواب اُدہار۔

پھر اکسیر فی اصول التفسیر کے حوالہ سے لکھتے ہین۔

عن شیخه سراج الدین السرمساحی
المغربی انه صنف کتاب المأخذ فی
مجلّدین بین فیهما ما فی تفسیر الفخر من
الزیف والبهرج وکان ینقم علیه کثیرا
ویقول یورد شبه المخالفین فی المذهب
والدین علی غایة ما یکون من التحقیق

سراج الدین مغربی نے ایک کتاب جسکا نام ماخذ
ہے دو جلدون مین لکھی جسمین اُنہون نے امام رازی کی
تفسیر کی فروگذاشتین اور غلطیان ظاہر کین۔
وہ امام رازی پر سخت اعتراض کرتے تھے اور کہتے
تھے کہ مخالفین مذہب کے اعتراضات نہایت قوت
اور زور دیکر بیان کرتے ہین اور اہل سنت کیطرف سے

ثم یورد مذهب اهل السنة الحق علی غایة من الوهی۔ قال لطوفی ولعمری ان هذا دابه فی کتبه الکلامیة حتی اتّهمه بعض الناس،	جواب دیتے ہین تو نہایت کمزور۔ طوفی کہتے ہین کہ یہ انکا انداز ہے جو انکی تمام کتب کلامیہ مین پایا جاتا ہے، چنانچہ اس بنا پر بعض لوگون نے انپر بدگمانی کی۔

حافظ بن حجر نے اس عبارت کے بعد طوفی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "امام فخر الدین رازی پر بدگمانی صحیح نہین، کیونکہ اگر انکے کچھ اور خیالات ہوتے تو اسکے ظاہر کرنے مین اُنکو ڈر کسکا تھا" لیکن طوفی کو یہ معلوم نہین کہ امام صاحب پر یہ مصیبت پڑ چکی تھی، حافظ بن حجر اسی کتاب مین لکھتے ہین وھموابه فاستتر یعنی لوگون نے انکے دار و گیر کا قصد کیا لیکن وہ روپوش ہو گئے، امام صاحب کی بددینی کے ثبوت پر اُنکے جن مسائل سے استدلال کیا گیا ہو اُنکو حافظ بن حجر نے اسی کتاب مین ابن خلیل کی زبانی نقل کیا ہے۔

ان مذهب الجبر هو المذهب الصحیح و قال بصحة بقاء الاعراض و بنفی صفات الله الحقیقیة و زعم انها مجرد نسب و اضافات کقول الفلاسفة و سلك طریق ارسطو فی دلیل التمانع و نقلوا عنه انه قال عندی کذا ماية شبهة علی القول بحدوث العالم،	جبر یہی مذہب صحیح ہے۔ اعراض باقی رہتی ہین خدا کی صفات صرف نسب اور اضافات کا نام ہے، جیسے کہ فلاسفہ کہتے ہین۔ نیز یہ کہ امام رازی نے برہان تمانع مین ارسطو کا طریقہ اختیار کیا۔ انسے یہ بھی منقول ہے کہ وہ کہا کرتے تھے کہ عالم کے حادث ہونے پر مجھکو سنٔو اعتراضات ہین۔

امام رازی کے بعد بلکہ خود اُنکے زمانے مین اسلام کی تباہی کے سامان پیدا ہو چکے تھے یعنی تاتاریونکا طوفان اُٹھنا شروع ہو چکا تھا، اسکے علاوہ امام رازی کی شہرت کے آگے ایک مدت تک کسی کا نام روشن ہونا مشکل تھا۔ تاہم چونکہ اسلام کے علمی قالب مین کچھ کچھ جان باقی تھی، بعض اشخاص ایسے پیدا ہوئے جنکا تذکرہ علم کلام کی تاریخ مین فروگذاشت نہین کیا جاسکتا۔ انہین سب سے نامور علامہ سیف الدین آمدی ہین۔

علامہ آمدی

انکا پورا نام ابوالحسن علی سیف الدین آمدی ہے ۵۵۱ھ مین پیدا ہوئے اور ۶۳۱ھ مین وفات پائی۔ فقہ و اصول وغیرہ بغداد مین پڑھا۔ معقولات کی تحصیل شام مین کی اور اُسمین نہایت کمال پیدا کیا۔ شام سے مصر گئے اور یہان مدرسہ قرافہ مین نائب مدرس مقرر ہوئے، انکے فضل و کمال کی شہرت روز بروز بڑہتی گئی لیکن یہ شہرت اُنکے لئے بلائے جان ہوئی۔ ابن خلکان کا بیان ہے کہ انکی عام مقبولیت نے فقہا کو انکا دشمن بنا دیا یہانتک کہ فقہا نے ایک محضر تیار کیا جسمین اُنپر بدینی، الحاد، زندقہ، فلسفہ پرستی کا الزام لگایا گیا، اس محضر پر تمام فقہا نے دستخط کئے اور طرّہ یہ کہ خود علامہ آمدی کے پاس بہیجا کہ آپ بھی اسپر صاد کیجئے۔ علامہ موصوف نے یہ شعر اسپر لکھدیا ؎

حَسَدُوا الفتیٰ اِذ لم ینالوا سعیہ   فَالقومُ اعداءٌ لَہُ وخصومٌ

علامہ موصوف شہادت کے ذوق شناس نہ تھے۔ ورنہ اپنے قاتلون کے ہمزبان بنکر دستخط کر دیتے اور یہ کہتے ؎

بروز حشر اگر پرسند خسرو را چرا کُشتی   چہ خواہی گفت قربانت شوم تا من ہمان گویم

بہرحال علامہ موصوف، مصر سے بہاگ کر شام گئے اور حماۃ مین قیام کیا، پہر دمشق مین آئے اور مدرسہ عزیزیہ مین مدرس مقرر ہوئے، لیکن زمانہ ناساز گار تہا چندروز کے بعد معزول کئے گئے آخر خانہ نشین ہو کر بیٹھ رہے اور اسی حالت مین وفات پائی۔

انکی تصنیفات کثرت سے ہین، فلسفیانہ تصنیفات مین، اکثر جگہ ارسطو پر رد کرتے ہین، لیکن امام رازی کی طرح بے احتیاطی سے نہین بلکہ خاص اُنہی باتون کو لیتے ہین جو واقع مین اعتراض کے قابل ہین۔ علم کلام مین وہ اگرچہ اشاعرہ کے پیرو ہین، لیکن بعض بعض جگہ، آزادی سے اُنپر نکتہ چینی بہی کرتے ہین۔

علم کلام مین دقائق الحقائق۔ رموز الکنوز۔ ابکار الافکار انکی مشہور کتابین ہین[1]۔

علامۂ آمدی کے بعد پہر کوئی شخص اس رتبہ کا نہین پیدا ہوا جو ذکر کے قابل ہو، قاضی عضد، علامۂ تفتازانی وغیرہ نے علم کلام مین بڑی بڑی ضخیم کتابین لکہین اور انہی کتابونکے چند اجزا آج کل درس نظامیہ مین داخل ہین، ہمارے علمار کا سرمایہ کمال ہین، لیکن اولاً تو جو کچھ ہے، امام رازی اور آمدی کی خوشہ چینی ہے، دوسرے ان کتابون مین فلسفہ کے خالص مسائل، اسقدر شامل کر دیے ہین کہ فلسفہ وکلام مین فرق نہین معلوم ہوتا۔ علامہ ابن خلدون نے مقدمہ تاریخ مین سچ لکہا۔

ولقد اختلطت الطریقتان عند ھؤلاء	متاخرین نے دونون طریقونکو اسقدر گڈمڈ کر دیا اور
المتاخرین والتبست مسائل الکلام	فلسفہ وکلام مین اسقدر التباس ہو گیا کہ دونون

---

[1] علامہ آمدی کے مفصل حالات ابن خلکان۔ طبقات الاطبا اور طبقات الشافعیہ مین مذکور ہین۔

بمسائل الفلسفة بحیث لا یتمیز احدالفنین	تیز نہین ہوسکتی۔ طالب العلم کو ان کتابون سے
من الاخر ولا یحصل علیه طالبه من	علم کلام حاصل نہین ہوسکتا۔

کتبھم،

اشعری علم کلام جس زور شور سے ترقی کر رہا تھا، اس سے امید تھی کہ اسکے ابتدائی نقص نکل جائینگے۔ اور وہ کمال کے رتبہ تک پہنچکر رہے گا، لیکن غارتگران تاتار کے عروج نے دفعۃً تمام امیدونکا خاتمہ کر دیا، اس ناگہانی حادثہ کی وجہ سے اسکی علمی ترقی تو رُک گئی لیکن اسکی اشاعت مین فرق نہ آیا، بلکہ ایسے اسباب جمع ہوتے گئے کہ رفتہ رفتہ اسنے تمام اسلامی دنیا کو چھالیا، اس اشاعت اور ترقی کے اسباب مقریزی نے تاریخ مصر[1] مین لکھے ہین، ہم اسکی عبارت بعینہ نقل کرتے ہین، بیچ بیچ مین بعض مترادف اور غیر ضروری الفاظ چھوڑ دئے ہین۔

اشعری طریقہ کی وسعت اور بقا کے اسباب

فلما ملک السلطان صلاح الدین کان	جب سلطان صلاح الدین بادشاہ ہوا تو وہ اور
هو وقاضیه عبدالملک علی هذ المذهب	اسکے دربار کا قاضی عبدالملک، اسی مذہب
وحفظ صلاح الدین فی صباه عقیدة	(اشعری) پر تھے۔ صلاح الدین نے بچپن مین وہ
الفها له قطب الدین۔ وصار یحفظها	مجموعہ عقائد حفظ کیا تھا جو قطب الدین نے اسکیلئے
صغار اولاده فلذلک عقد والخناصر	تیار کیا تھا۔ صلاح الدین کے بچے بھی اسی مجموعہ
وشدّ والبنان علی مذهب الاشعری	کو حفظ کرتے تھے۔ اسی کا اثر تھا کہ صلاح الدین

[1] جلد دوم صفحہ ۳۵۰۔

وحملوا في ايام دولتهم كافة الناس على التزامه
فتمادى الحال على ذلك جميع ايام الملوك من بني ايوب
ثم في ايام مواليهم الملوك من الاتراك واتفق
مع ذلك توجه محمد بن تومرت واخذه
عن ابي حامد الغزالي مذهب الاشعري
فلذلك صارت دولة الموحدين
ببلاد المغرب تستبيح دماء من
خالف عقيدة بن تومرت فكم اراقوا
بسبب ذلك من دماء خلائق لا يحصيها
الا الله فكان هذا هو السبب في
اشتهار مذهب الاشعري وانتشاره
في امصار الاسلام

اور اس کے خاندان نے اشعری مذہب کی
ترویج پر کمر باندھی اور تمام لوگونکو اسکے قبول
کرنے پر مجبور کیا یہی حالت تمام خاندان بنی ایوب
اور اُنکے ترکی غلامونکے زمانہ سلطنت مین قایم
رہی۔ اسکے ساتھ ادھر یہ اتفاق پیش آیا کہ محمد بن
تومرت نے امام غزالی سے اشعری مذہب
سیکہا تہا۔ اسکا یہ اثر ہوا کہ موحدین کی سلطنت
(ابن تومرت نے یہ سلطنت قائم کی تہی) مین اُن
لوگونکا خون حلال سمجہا جاتا تہا جو ابن تومرت کے
مخالف عقیدہ رکہتے تھے، چنانچہ اس بنا پر ان
لوگون نے اسقدر بیشمار لوگونکو قتل کیا جنکی تعداد
بجز خدا کے کوئی نہین جانتا۔ یہ سبب تہا جسکی
وجہ سے اشعری مذہب تمام ممالک اسلامیہ
مین پہیل گیا۔

ایک اور موقع پر، مورخ مذکور۔ امام اشعری کے عقائد کو نقل کرکے
لکھتے ہین،

فھذہ جملۃ من اصُولِ عقیدتہ التی علیھا الآن جماھیرُ اھل الامصار الاسلامیۃ والتی من جھر بخلافھا اُریق دمُہٗ۔

یہ اشعری کے عقاید کے چند اصول ہین۔ اور آج تمام دنیاے اسلام کا یہی عقیدہ ہے، اور جو شخص اسکی مخالفت کا اظہار کرتا ہو قتل کر دیا جاتا ہے۔[1]

اشاعرہ کے علم کلام پر ایک اجمالی نظر

اشاعرہ کے علم کلام مین تین قسم کے مسائل ہین۔

(۱) خالص فلسفہ کے مسائل۔

(۲) فلسفہ کے وہ مسائل جنکو متکلمین مخالف مذہب قرار دیتے ہین۔

(۳) خالص اسلامی مسائل۔

پہلی قسم کو تو علم کلام سے کچھ واسطہ نہین۔ دوسری قسم بھی درحقیقت علم کلام سے الگ ہے کیونکہ جن مسائل کو مخالف مذہب سمجھا ہے اُنکو درحقیقت مذہب سے تعلق نہین، اب صرف خالص اسلامی مسائل رہجاتے ہین۔

ان مسائل مین سے جو مسئلے اشعریہ کے مخصوص مسائل ہین، اور جنکو ہم اوپر نقل کر آئے ہین انکے اثبات مین اگرچہ امام غزالی و رازی نے بہت کچھ کوششین صرف کین لیکن وہ مسائل ہی اس قسم کے تھے کہ اُنکے اثبات مین جو کوشش کیجاتی رائگان جاتی

[1] مقریزی جلد دوم صفحہ ۳۶۰۔

تم خود انصاف کرو، کہ یہ باتین کہ خدا تکلیف مالا یطاق دیتا ہی، مسببات اسباب پر مبنی نہین، جسم شرطِ حیات نہین ہے، جادو سے آدمی گدہا بنجاتا ہے، کس کے ثابت کئے ثابت ہو سکتے ہین۔

باقی تمام مسائل جنمین گویا تمام اسلامی فرقے متحد ہین یعنی اثبات باری۔ توحید، نبوت قرآن مجید کا کلام الہی ہونا۔ اثبات معاد۔ ان مسائل کو جسطرح دلائل عقلیہ سے ثابت کیا ہے اس کے اندازہ کرنے کے لئے ہم بعض مہات مسائل کو معہ اُن کے دلائل کے نقل کرتے ہین۔

وجود باری۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ عالم حادث ہے اور جو حادث ہو محتاج علۃ ہے اسلئے عالم محتاج علۃ ہے اور اسی علۃ کو ہم خدا کہتے ہین۔ اس دلیل کا دوسرا جزو محتاج دلیل نہین جزو اوّل کے ثبوت کی متعدد دلیلین ہین۔ اول تو عالم مین جو کچھ ہے وہ یا جوہر ہے یا عرض ہے۔ عرض کے حادث ہونین تو کسی کو شبہہ نہین ہو سکتا، جوہر اسلئے حادث ہے کہ کوئی جوہر کبھی عرض سے خالی نہین ہو سکتا اور جب عرض حادث ہے تو ضرور ہے کہ جوہر بھی حادث ہو ورنہ اگر جوہر قدیم ہو گا، اور یہ مسلم ہو چکا ہے کہ جوہر بغیر عرض کے نہین ہوتا تو عرض کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام اجسام یا متحرک ہین یا ساکن۔ اور حرکت وسکون دونون حادث چیزین ہین، اسلئے تمام اجسام بھی حادث ہونگے، حرکۃ کا حادث ہونا تو اسلئے ظاہر ہے کہ حرکت کے معنی ہی یہ ہین کہ ایک حالت یا ایک مقام سے دوسری حالت

یا مقام مین انتقال کیا جاے۔ سکون اسلیئے حادث ہے کہ حادث نہو تو قدیم ہوگا اور جو چیز قدیم ہے وہ کبھی زائل نہین ہوتی تو لازم آئے گا کہ جو چیز ساکن ہو اُسکا سکون کبھی زائل نہونے پاے۔

اثبات باری کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اجسام تمام متحد الحقیقة ہین اور باوجود اسکے انکی خصوصیات مختلف ہین اسلیئے ان خصوصیات کا کوئی مخصص ضرور ہے، اور وہی خدا ہے، مثلاً آگ اور پانی، اصل حقیقت کے لحاظ سے متحد ہین اس لحاظ سے چاہیئے تھا کہ آگ کا کام جلانا تھا تو پانی بھی جلا سکتا۔ لیکن ایسا نہین بلکہ دونون کی الگ الگ خاصیتین ہین، اسلیئے ضرور ہی کہ یہ خاصیتین کسی مخصص نے پیدا کی ہون اور وہی خدا ہے۔

(اثبات باری کی اور دلیلین بھی کتابون مین مذکور ہین لیکن مقدم یہی ہین۔

توحید باری۔ یعنی خدا ایک ہے کیونکہ اگر دو ہون اور خدائی کے تمام صفات دونومین یکسان درجہ پر پاے جائین تو لازم آئیگا کہ کوئی چیز مخلوق نہو، اس لئے کہ تمام مخلوقات کو دونو نکے ساتھہ یکسان نسبت ہو گی، اس صورت مین اگر دونون نے ایک چیز کو پیدا کیا تو ایک معلول کے لئے دو علۃ تام کا وجود لازم آئیگا، اور اگر صرف ایک نے پیدا کیا تو ترجیح بلا مرجح ہو گی۔

نبوت۔ نبوت کے معنی اشاعرہ کے نزدیک یہ ہین کہ خدا اپنے بندون مین جسکو چاہتا ہے احکام الٰہی کی تبلیغ کا حکم دیتا ہے اسکے لئے اُس شخص مین پہلی سی کسی قسم کی قابلیت اور صفائی نفس کی ضرورت نہین[1]۔

[1] شرح مواقف باب النبوات۔

نبوت کا ثبوت معجزہ پر موقوف ہے، معجزہ کی تعریف یہ ہے کہ (۱) وہ فعل خارق عادت ہو، (۲) خدا کی طرف سے ہو، (۳) اسکا معارضہ ناممکن ہو، (۴) مدعی نبوت کی طرف سے ظاہر ہو، (۵) مدعی نبوت کے دعوے کے موافق ہو، (۶) وہ فعل دعوی نبوت کے پہلے سرزد ہوا ہو ان شرائط کے ساتھ جس سے معجزہ صادر ہو وہ نبی ہے، معجزہ کا دلیل نبوت ہونا اس بنا پر ہے کہ جب کسی سے معجزہ سرزد ہوتا ہے تو خدا خود حاضرین کے دلمین اس بات کا یقین پیدا کر دیتا ہے کہ وہ پیغمبر برحق ہے۔

آنحضرت صلعم کی نبوت کا ثبوت۔ یہ مسلم ہے کہ آپ کے زمانہ مین اہل عرب نے فصاحت و بلاغت مین یہ ترقی کی تہی کہ تمام دنیا کو اپنے مقابلہ مین اَلْکَنْ سمجھتے تھے اور انکا یہ سمجہنا بجا تہا۔ ایسے زمانہ مین قرآن مجید نازل ہوا اور اس دعوے کے ساتھ نازل ہوا کہ اگر تمام دنیا بلکہ تمام انس وجن متفق ہو جائین تب بھی اسکے مثل کوئی کلام پیش نہین کر سکتے۔ تمام عرب نے اس دعوے کے مقابلہ کے لئے اپنی کل قوت صرف کر دی لیکن ایک چھوٹی سی چھوٹی سورہ کا بھی جواب نہو سکا۔ اس لئے یہ امر ضرور قابل تسلیم ہوگا کہ وہ خدا کی طرف سے تہا اور معجزہ تہا ورنہ تمام عرب اسکے مقابلہ سے کیونکر عاجز آسکتا تھا۔

معاد و کیفیات معاد۔ یعنی قیامت مین تمام انسانونکا اُنہی اجسام سابقہ کے ساتھ محشور ہونا، اعمال کا ترازو مین تولا جانا، پل صراط سے اترنا۔ جنت و دوزخ مین جانا وغیرہ وغیرہ۔

ان سب باتون کے ثبوت کا طریقہ یہ ہے کہ یہ سب باتین ممکنات سے ہین اور چونکہ شارع علیہ السّلام نے انکا یقین دلایا ہی اسلئے وہ یقینی ہین۔

اشعری علم کلام کا بڑا حصّہ فلسفہ یونان کا رد ہے۔ اسمین شبہہ نہین کہ فلسفہ کے جو مسائل، اسلام کے خلاف ہین انکار د کرنا علم کلام کی جان ہے لیکن متکلمین کو اسمین نہایت سخت غلطیان پیش آئین۔ جن مسائل کو وہ فلسفۂ یونان کے مسائل سمجھے وہ درحقیقت انکے مسائل ہی نہ تھے۔ اور جو مسائل درحقیقت انکے تھے وہ بلحاظ اغلب، اسلام کے مخالف نہ تھے۔

ماتریدیہ

یہ عجیب بات ہے کہ اگرچہ فرقۂ حنفیہ جو تمام فرقہ ہاے اسلامیہ سے تعداد مین زائد ہے اعتقادات کے لحاظ سے ماتریدیہ ہی تاہم علم کلام مین اشعریہ کے مقابلہ مین ماتریدیہ کی شہرت نہایت کم ہے، اس عدم شہرت کا یہان تک اثر ہوا کہ آج اکثر علماے حنفیہ اشاعرہ ہی کے ہم عقیدہ ہین، حالانکہ قدیم زمانہ مین کسی حنفی کا اشعری ہونا نہایت تعجب کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ علامہ ابن الاثیر، تاریخ کامل واقعات سنہ ۲۶۶ھ مین لکھتے ہین وھذا مما یستطرف ان یکون حنفی اشعریا یعنی "یہ نہایت عجیب بات ہے کہ کوئی شخص حنفی ہوکر اشعری ہو"

ماتریدیہ کی گمنامی کی وجہ یہ ہوئی کہ علماے حنفیہ نے علم کلام مین بہت کم تصنیفات کین، اس فن مین جسقدر مشہور اور معرکہ آرا کتابین ہین وہ شافعیہ کی تصنیفات ہین جو عمومًا

اشعریہ تھے۔

علم کلام کی یہ شاخ ابو منصور ماتریدی کیطرف منسوب ہی جنکا پورا نام محمد بن محمد بن محمود ہے وہ ماترید ایک قصبہ کے رہنے والے تھے جو سمرقند کے مضافات مین ہے، اُنہون نے امام ابونصر عیاضی، ابوبکر احمد بن اسحاق بن صالح جوزجانی نصیر بن یحییٰ البلخی۔ اور محمد بن مقاتل رازی سے تعلیم حاصل کی تھی اور دو واسطہ سے قاضی ابویوسف اور امام محمد کے شاگرد تھے ۳۳۳ھ مین وفات پائی۔

انکی تصنیفات حسب ذیل ہین۔

کتاب التوحید۔ کتاب المقالات۔ رد اوائل الادلۃ للکعبی۔ بیان وہم المعتزلہ تاویلات القرآن۔ تاویلات القرآن کا ناتمام نسخہ ہماری نظر سے گذرا ہے۔

امام ماتریدی نے اشعری کے اُن تمام اصول سے جنکو ہم نے مختصات اشاعرہ مین گنایا ہے اختلاف کیا۔ اور یہی وجہ ہے کہ انکا علم کلام، اشعری کے علم کلام سے جدا گانہ خیال کیا جاتا ہے۔ علماء نے ان دونون بزرگون کے مختلف فیہ مسائل کا شمار کیا ہے، بعضون نے ۳، بعضون نے ۱۳، اور بعضون نے ۴۰ کی تعداد بیان کی ہے لیکن علامہ ابن البیاضی نے زیادہ استقصاء کیا تو ۵۰ مسئلے مختلف فیہ نکلے[۲] چنانچہ مہتم بالشان مسائل ذیل مین درج ہین۔

[۱] یہ تمام حالات شرح احیاء العلوم جلد ۲ صفحہ ۵ سے ماخوذ ہین۔ ۱۲

[۲] شرح احیاء جلد ۲ صفحہ ۱۲۔

امام ماتریدی کے وہ مسائل جن مین وہ امام اشعری کے مخالف ہین۔

۱- اشیاء کا حسن و قبح عقلی ہے۔

۲- خدا کسی کو تکلیف مالایطاق نہین دیتا۔

۳- خدا ظلم نہین کرتا، اور اسکا ظالم ہونا عقلاً محال ہے۔

۴- خدا کے تمام افعال مصالح پر مبنی ہین۔

۵- آدمی کو اپنے افعال پر قدرت اور اختیار حاصل ہے اور یہ قدرت اُن افعال کے وجود مین اثر رکھتی ہے۔

۶- ایمان کم اور زیادہ نہین ہوتا۔

۷- زندگی سے ناامیدی کی حالت مین بھی توبہ مقبول ہے۔

۸- حواس خمسہ سے کسی چیز کو محسوس کرنا، علم نہین ہی بلکہ ذریعہ علم ہی۔

۹- اعراض کا اعادہ نہین ہوسکتا۔

اشاعرہ ان تمام مسائل کے مخالف ہین۔

دورِ سیوم

ابن رشد

متاخرین نے اگرچہ علم کلام کو وہمیات اور احتمالات کا مجموعہ بنادیا تھا لیکن اُنکے

اس احسان کا انکار نہین ہوسکتا کہ منطق و فلسفہ کو انہی کی بدولت قبولیت کی سند ملی، اسکا یہ نتیجہ ہوا کہ مذہبی گروہ جو آجتک علوم عقلیہ سے بالکل پرہیز کرتا تہا ان علوم سے آشنا ہوتا چلا۔ اس نتیجہ کا یہ نتیجہ ہوا کہ اشعری عقاید گو تمام دنیا پر چہا گئے تے لیکن کہین کہین اُنکی عالمگیر حکومت سے بغاوت کی صدا بہی اٹہتی تہی۔ اسپین (اندلس) مین جب ملثمین کی سلطنت امام غزالی کے اشارہ اور ہدایت سے اُنکے شاگرد مہدی نے برباد کی اور اسکی جگہ عبد المومن کو تخت و تاج ملا، تو سلطنت کا مذہب، اشعری قرار دیا گیا[1] اس تعلق سے منطق و فلسفہ کو بہی رواج ہوا اور آدہی صدی بہی نہین گذرنے پائی تہی کہ بڑے بڑے حکما اور فلاسفہ پیدا ہو گئے جنمین سے ابن ماجہ، ابن طفیل، ابن رشد اس درجہ کے لوگ تہے کہ ممالک مشرقی مین فارابی کے سوا، اور کوئی شخص انکا ہمسر نہین گذرا، بوعلی سینا نے فلسفہ یونان کی تشریح مین جو غلطیان کی تہین، اور جنکی بنا پر سیکڑون غلط مسائل قایم ہو گئے تہے، انہی لوگون نے ان غلطیون کا اظہار کیا اور اصل حقیقت کی تشریح کی، ان مین سے ابن رشد نے علم کلام پر بہی توجہ کی اور اس بنا پر ہم اسکا حال کسیقدر تفصیل سے لکہتے ہین۔

ابن رشد کا پورا نام۔ ابو الولید محمد بن احمد بن رشد ہے، قرطبہ مین ۵۱۴ھ ۱۱۲۰ء مین پیدا ہوا اُسکا خاندان ایک علمی خاندان تہا۔ اسکا دادا جسنے ۵۲۰ھ مین وفات پائی اندلس کا قاضی القضاۃ تہا۔ ابن رشد نے قرطبہ مین تعلیم پائی۔ پہلے فقہ۔ ادب۔ اور طب حاصل کی

---

[1] ان واقعات کو نہایت تفصیل کے ساتہہ ہمنے الغزالی مین لکہا ہے۔

پھر فلسفہ کا شوق ہوا اور ابن باجہ کی خدمت مین رہکر اس فن مین کمال حاصل کیا، عبدالمومن جو اسوقت اندلس مین فرمانروا تھا، علم و فضل کا بڑا قدردان تھا، ابن رشد کو اسنے اپنے دربار مین بلایا، اور قضا کی خدمت دی۔ خدمت قضا کے علاوہ اپنا خاص ندیم اور مشیر مقرر کیا۔ روز بروز اسکی وقعت بڑھتی گئی یہانتک کہ قاضی القضاۃ کا منصب ملا حالانکہ ہنوز اسکی عمر ۲۷ برس سے زیادہ نہ تھی۔ عبدالمومن کے بعد اسکا بیٹا یوسف تخت نشین ہوا۔ اس نے بھی ابن رشد کی نہایت قدردانی کی، یوسف کو فلسفۂ یونان کی طرف نہایت میلان تھا اور چونکہ فلسفۂ یونانی کی جسقدر کتابین عربی زبان مین ترجمہ ہوئی تھین وہ مغلق، ناتمام اور کثیر الغلط تھین۔ یوسف نے ابن رشد کو حکم دیا کہ ابن طفیل کے مشورہ اور شرکت سے تصانیف ارسطو کی مفصل شرح لکھے، چنانچہ ابن رشد نے نہایت محنت اور اہتمام سے اس کام کو شروع کیا۔

۵۶۵ھ مین یوسف نے اسکو اشبیلیہ کے قضا کی خدمت دی، دو برس تک وہ اس منصب پر رہا۔ اس اثنا مین مشاغل قضا کیساتھ وہ تصنیف و تالیف مین بھی مشغول رہتا تھا چنانچہ ارسطو کی کتاب الحیوان کی شرح اسی زمانہ مین لکھی۔ قضا کے تعلق سے اسکو مختلف صوبون مین دورہ کرنا پڑتا تھا۔ قرطبہ۔ مراکش۔ اشبیلیہ مین وہ دورہ کرتا رہتا تھا۔ ۵۷۸ھ مین جب ابن طفیل نے وفات پائی تو یوسف نے اس کے بجائے ابن رشد کو اپنا طبیب خاص مقرر کیا۔ یوسف نے ۵۸۰ھ مین وفات پائی اور اسکا بیٹا منصور تخت نشین ہوا، منصور بھی ابن رشد کی نہایت تعظیم و تکریم کرتا تھا ابن رشد اب

ضعیف ہو چلا تھا اس لئے اُسنے نوکری سے استعفا دیکر قرطبہ مین قیام کیا اور ہمہ تن تصنیف و تالیف مین مشغول ہوا۔

ابن رشد نے بخلاف اور اپنے ہمعصرونکے مذہبی خیالات مین زیادہ آزادی سے کام لیا، امام غزالی نے فلسفہ کے رد مین جو کتاب لکھی تھی اسکارد لکھا، اشاعرہ پر نہایت سختی سے اپنی تصنیفات مین حملے کئے اُن باتونکا یہ اثر ہوا کہ فقہا اسکے دشمن ہو گئے اور بھی اس قسم کے چند اسباب پیدا ہوئے جسکا نتیجہ یہ ہوا کہ منصور نے اسکو جلاوطن کر دیا۔

فلسفہ کی ترویج سے فقہا اسقدر برہم ہو گئے تھے کہ ملک کے امن وامان مین خلل پیدا ہونے کا اندیشہ ہوا مجبور اُمنصور نے حکم دیا کہ فلسفہ کی کتابین جلادی جائین چنانچہ سیکڑون کتابین جلادی گئین، ابن رشد گھر بار سے الگ جزیرہ لوسینا مین نظر بند رکھا گیا، اسکے ساتھ اور حکما بھی یعنی ابو جعفر ذہبی، ابو عبد اللہ محمد بن ابراہیم۔ ابو الربیع کفیف۔ ابو العباس کو بھی سزا ملی۔ چونکہ منصور دراصل ابن رشد سے ناراض نہ تھا، اسلئے ظاہر مین اُس سے توبہ کرا کے، اسکا قصور معاف کیا، اور پھر دربار مین جگہ دی ابن رشد نے ۵۹۵ھ مین وفات پائی[1]۔

[1] ابن رشد کا حال طبقات الاطبا مین اجمالاً مذکور ہے بعض اور تصنیفات مین بھی اسکا مختصر حال ہے لیکن آثار الادہار مین جو بیروت کی ایک جدید تصنیف ہے اسکا نہایت مفصل تذکرہ اور اسکی تصنیفات پر ریویو ہے مین نے زیادہ حالات اس سے لئے ہین۔ آثار الادہار کا ماخذ یورپ کی تصنیفات ہین۔ ۱۲

ابن رشد نے فلسفۂ یونان کی توضیح اور تشریح کے متعلق جو کام کئے اسکا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ یوروپ مین ایک مدت تک یہ فقرہ ضرب المثل رہا کہ "انسان، اصول فطرت کو اُسوقت تک نہین سمجھہ سکتا جب تک ارسطو کی تصانیف کو نہ سمجھے اور ارسطو کی تصانیف اسوقت تک نہین سمجھہ سکتا جبتک ابن رشد کی تصانیف کو نہ سمجھے"!

فرانس کے مشہور فاضل پروفیسر رینان نے ایک خاص کتاب ابن رشد کے حالات اور اسکے تصانیف اور فلسفہ پر چار پانسو صفحون مین لکھی ہے، اس کتاب مین اُسنے تفصیل سے بتایا ہے کہ جرمن۔ فرانس وغیرہ کے فلاسفہ کتنی مدت تک ابن رشد کی پیروی کرتے اور اپنے آپ کو ابن رشد کی طرف منسوب کرتے رہے۔

چونکہ ہم اس کتاب مین ابن رشد کے فلسفہ سے بحث نہین کر سکتے اس لئے علم کلام کے متعلق اسنے جو اصلاح اور ایجاد کی صرف، اسکے لکھنے پر اکتفا کرتے ہین۔

ابن رشد کو اگرچہ قدرت نے درحقیقت اسلئے پیدا کیا تھا کہ ارسطو کے فلسفہ کو جسکو خود یونانیون نے اچھی طرح نہین سمجھا تھا اور جسکو بوعلی سینا کی غلط تعبیری نے بالکل بدل دیا تھا، صحیح اور اصلی صورت مین دکھائے لیکن متعدد خارجی اسباب ایسے جمع ہوگئے تھے کہ اسکو علم کلام کی طرف متوجہ ہونا پڑا۔ اس زمانہ مین فلسفہ اسقدر اشاعت پاچکا تھا کہ بہت سے لوگ مذہبی اعتقادات کیطرف سے بیدل ہو گئے تھے، چنانچہ اس بناپر فقہا و محدثین نے سرے سے منطق و فلسفہ کا پڑھنا ہی حرام قرار دیدیا تھا۔

ابن رشد خود بھی اگرچہ فلسفہ کا دلدادہ تھا لیکن اسکا یہ بھی خیال تھا کہ فلسفہ

اور شریعت ایک ہی عمارت کے دو ستون ہین اسلئے نہ وہ مذہبی ضعف کو گوارا کرسکتا تہا نہ فلسفہ اور منطق کو حرام سمجھ سکتا تہا۔ اس ضرورت سے اسکو معقول و منقول کی تطبیق دینے کی ضرورت پیش آئی۔

اس خیال کی تحریک اسوجہ سے بھی ہوئی کہ وہ بیک واسطہ امام غزالی کا شاگرد تہا اور اس موضوع پر امام غزالی کی تصنیفات اُسکے پیش نظر رہتی تہین۔ علم کلام مین اُسنے دو مختصر کتابین لکھین فصل المقال و تقریر ما بین الشریعۃ والحکمۃ من الاتصال اور الکشف عن مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ۔ یہ دونون کتابین یورپ مین مدت ہوئی چھپی تہین، اور اب مصر والون نے، انہی کی نقل چھاپ دی ہے۔

پہلی کتاب مین اس سوال کو زیر بحث قرار دیکر کہ فلسفہ اور منطق کا سیکھنا جائز ہے یا نہین؟ یہ جواب دیا ہے کہ "واجب" اور کم از کم مستحب ہے، کیونکہ قرآن مجید مین خدا نے جا بجا، عالم کائنات سے اپنے وجود پر استدلال کیا ہے اور اس طرز استدلال کا حکم دیا ہی چنانچہ اسی قسم کی آیتون سے فقہا نے استنباط کیا ہے کہ استنباط مسائل مین قیاس سے کام لینا ضرور ہے، جب ان آیتون سے قیاس فقہی کا جواز نکلتا ہے تو کوئی وجہ نہین کہ قیاس برہانی کیون جائز نہو۔ اسکے بعد اس مسئلہ پر بحث کی ہے کہ نصوص قرآنی مین تاویل کرنی جائز ہے یا نہین، تاویل کے متعلق، مسلمانون مین، دو فریق تھے۔ ایک تاویل کو محض ناجائز بتاتا تہا، دوسرا جواز کا قائل تہا، لیکن دونون فرقون کے نزدیک جواز و ناجواز کا مدار خود نصوص کے لحاظ سے تہا، اشخاص اور مخاطبون سے

کچھ دخل نہ تھا، ابن رشد نے ایک تیسرا پہلو اختیار کیا۔ وہ یہ کہ تاویل جن نصوص مین جائز بھی ہے، وہ بھی صرف ان لوگون کے لئے مخصوص ہے جو صاحب نظر اور ماہر فن ہین، عام لوگونکو بالکل ظاہری معنی کی تلقین کرنا چاہئے اور اگر اُنکو شک وشبہہ ہو تو اُنکو سمجھا دینا چاہئے کہ نصوص متشابہات مین داخل ہین جنپر اجمالی ایمان لانا کافی ہے، ابن رشد نے اسکی وجہ یہ بیان کی ہو کہ حقیقی اور اصلی معنی عوام کے خیال مین آہی نہین سکتے۔ اسلئے اُنکو اصلی معنی کی تلقین کرنا گویا نصوص قرآنی سے انکار کرانا ہے، مثلاً اگر عوام سے کہا جائے کہ خدا ہی لیکن نہ اسکا کوئی مقام ہے، نہ جگہ ہے، نہ جہت ہے، تو اس قسم کا وجود اُنکے خیال مین نہین آسکتا اسلئے یہ کہنا گویا یہ کہنا ہی کہ خدا سرے سے ہی نہین، جو نصوص محتاج تاویل ہین انمین غور وفکر کی اجازت بھی صرف انہین لوگون کو ہی جو مجتہد الفن ہین، اس رتبہ کے لوگ اگر تاویل مین غلطی بھی کرینگے تو کچھ مواخذہ نہین، لیکن جو شخص، اجتہاد کا درجہ نہین رکھتا اسکی غلطی قابل معافی نہین، اسکی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی حکیم حاذق معالجہ مین غلطی کرجائے تو قابل مواخذہ نہوگا لیکن اگر ایک نیم حکیم غلطی کرجائے تو اسکو غلطی کی سزا دیجائیگی،

اس کتاب مین علامۂ موصوف نے اشاعرہ کے **علم کلام** پر نہایت سختی سے گرفت کی ہو اور ثابت کیا ہے کہ انکا طریقہ نہ عقلی ہے نہ نقلی۔ نقلی اسلئے نہین کہ وہ نصوص مین تاویل کرتے ہین اور محدثین کی طرح الفاظ کے ظاہری معنی نہین لیتے، عقلی اسلئے نہین کہ جسقدر عقلی دلائل انکی کتابون مین مذکور ہین، منطق وفلسفہ کے معیار پر ٹھیک نہین اُترتے۔

دوسری کتاب مین۔ پہلے اشاعرہ، معتزلہ اور باطنیہ کے معتقدات اور طریقہ،

استدلال کی غلطی ثابت کی ہے، پھر اثبات باری، توحید۔ صفات باری، حدوث عالم، بعثت انبیا، قضا و قدر، جور و عدل، معاد کی حقیقت بیان کی ہے اور اُنپر عقلی و نقلی دلیلین پیش کی ہین،

یہ رسالہ اگرچہ مبسوط نہین لیکن ایک خاص امر ہین، تمام قدیم تصنیفات و تالیفات پر اسکو امتیاز حاصل ہے اور اسکی بنا پر علامۂ موصوف کو ایک خاص طریقہ کا موجد کہا جا سکتا ہے۔

علم کلام مین عام طریقہ یہ تھا کہ مسائل عقائد پر جو اصلی استدلال پیش کرتے تھے وہ اپنی ایجاد ہوتے تھے، بخلاف اسکے علامۂ موصوف نے مسائل مذکورہ بالا پر جو دلیلین قایم کین سب خاص قرآن مجید سے اخذ کین، علامۂ موصوف کا دعویٰ ہے اور اسکو اسنے بخوبی ثابت کیا ہے کہ قرآن مجید کے دلائل جسطرح خطابی اور اقناعی ہین یعنی عام آدمی کو اُنسے تسلّی ہو جاتی ہے، اسیطرح وہ قیاسی اور برہانی بھی ہین یعنی منطق کے اُصول اور معیار پر پورے اُتر سکتے ہین۔ ان دلائل کو ہم اس کتاب کے دوسرے حصّہ مین ذکر کرینگے۔

ابن رشد نے جن مسائل مین جمہور اشاعرہ سے مخالفت کی، انمین سے ایک معجزہ کا دلیل نبوت ہونا تھا۔ تمام اشاعرہ تسلیم کرتے آتے تھے کہ نبوت کی صحت کی دلیل معجزہ ہی، ابن رشد کو اصل معجزہ سے انکار نہین لیکن وہ اسبات کو تسلیم نہین کرتا کہ اس سے نبوت پر استدلال ہو سکتا ہے، وہ کہتا ہے کہ یہ استدلال دو مقدمہ سے مرکب ہے۔

صغریٰ یہ کہ فلان شخص سے معجزہ صادر ہوا۔

کبریٰ یہ کہ جس شخص سے معجزہ صادر ہو وہ نبی ہے۔

یہ دونون مقدمے بحث طلب ہین، پہلا اسلئے کہ یہ کیونکر ثابت ہو کہ جو امر خارق عادت وجود مین آیا ہے، وہ کسی صنعت، اور کسی خاصۂ طبعی کا نتیجہ نہین ہے دوسرے مقدمہ کا ثابت ہونا اوّل اسباب پر موقوف ہے کہ نبوت اور رسالت کا وجود ثابت کیا جائے کیونکہ جو شخص سرے سے نبوت ہی کا قائل نہو، وہ اس مقدمہ کو کیونکر تسلیم کریگا۔ نبوت کا وجود بھی تسلیم کیا جائے تو یہ کلیہ کیونکر ثابت ہو کہ معجزہ نبی ہی سے صادر ہوتا ہے شاید یہ کہا جائے کہ تجربہ اور عادت اسپر شاہد ہے یعنی ابتدا سے آجتک معجزہ جب صادر ہوا ہے تو انبیا ہی سے صادر ہوا ہے، لیکن اس صورت مین یہ دلیل صرف پچھلے انبیا کے لئے مفید ہوگی، سب سے پہلے جو نبی مبعوث ہوا ہوگا اسکی نبوت کیونکر ثابت ہوگی کیونکہ اس سے پہلے کوئی نبی ہی نہین آیا نہ کوئی معجزہ صادر ہوا تو لوگونکو یہ کیونکر معلوم ہوا کہ انبیا وہ ہین جنسے معجزات صادر ہوا کرتے ہین، اس سے بڑھکر یہ کہ اشاعرہ تسلیم کرتے ہین کہ انبیا کے سوا اورون سے ہر قسم کی خرق عادت، صادر ہوسکتی ہے، اگر یہ مان لیا جائے تو پھر نبوت کی کیا تخصیص رہتی ہے اشاعرہ کہتے ہین کہ معجزہ مین اور دیگر خرق عادات مین یہ فرق ہے کہ معجزہ صرف اس شخص سے صادر ہوتا ہے جو نبوت کا مدعی ہوتا ہے اور واقعی نبی ہوتا ہے، اگر اور کوئی شخص جو درحقیقت نبی نہین ہے نبوت کا مدعی ہو تو معجزہ اُس سے سرزد نہوگا، لیکن یہ عجیب تفریق ہے، جب یہ تسلیم کرلیا گیا کہ ہر قسم کے خرق عادات، انبیا کے سوا، اورون سے بھی سرزد ہوسکتے ہین تو

یہ تفریق کون تسلیم کریگا کہ خرق عادت ہر شخص سے سرزد ہو سکتی ہے صرف اُس شخص سے نہو گی جو نبوت کا غلط دعوی کرتا ہو"

یہ ابن رشد کی تقریر کا ماحصل ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک ابن رشد کا یہ اعتراض صحیح نہین، اشاعرہ نے صاف تصریح کی ہے کہ معجزہ کی دلالت عقلی نہین بلکہ عادی ہے، چنانچہ شرح مواقف وغیرہ مین اسکا ایک خاص عنوان قایم کیا ہے، اس صورت مین ابن رشد نے اگر لزوم عقلی پر اعتراض کیا تو اشاعرہ پر کوئی اعتراض نہین وارد ہوتا، اشاعرہ صرف یہ کہتے ہین کہ جب معجزہ صادر ہوتا ہے تو اکثر لوگونکو نبوت کا یقین ہو جاتا ہے، اور اس سے کون انکار کر سکتا ہے۔

اشاعرہ کی مذہبی حکومت اگرچہ تمام دنیا پر چھا گئی تھی لیکن حنابلہ[۱] ہمیشہ انکے مخالف رہے حنابلہ نہایت ظاہر پرست تھے یہانتک کہ مجسمہ اور انمین برائے نام فرق رہگیا تھا اشاعرہ ان نصوص قرآنی کی جس سے بظاہر خدا کا ذو جہة اور جسمانی ہونا ثابت ہوتا ہے تاویل کرتے تھے، حنابلہ کو یہ ناگوار تھا اور یہ ناگواری اس حد تک پہنچی تھی کہ دونون فرقون مین اکثر کشت و خون کی نوبت پہنچ جاتی تھی چنانچہ ابن اثیر نے اس قسم کے بہت سے واقعات اپنی تاریخ مین لکھے ہین۔

اس خاص مسئلہ مین اگرچہ اشاعرہ حق پر تھے لیکن مخالفت نے ایک عمدہ نتیجہ کی بنیاد ڈالی، اشاعرہ کا زور اسقدر بڑھگیا تھا کہ تمام دنیا مین کسیکو انکی مخالفت کی جرات

ابن تیمیہ

[۱] وہ فرقہ جو امام احمد بن حنبل کا پیرو تھا۔

باقی نہین رہی تھی۔ معتزلہ بالکل دب گئے تھے، محدثین اگرچہ ایک مدت تک اشاعرہ سے بالکل الگ رہے لیکن آخر رفتہ رفتہ وہ بھی ہمزبان ہوتے گئے اور کم سے کم یہ کہ علانیہ اُنکی مخالفت نہین کرتے تھے۔ صرف حنابلہ اپنی ضد پر قائم رہے، البتہ یہ کمی تھی کہ حنابلہ نے ابھی تک اشاعرہ کے اُن عقاید کو ہاتھ نہین لگایا تھا جو واقع مین اعتراض کے قابل تھے، اب اسکا بھی موقع آگیا۔ امام غزالی کی بدولت، فلسفہ و منطق نے محدثین و فقہا کی بزم مین بار پایا تھا، اور اس مقدس گروہ مین بھی بڑے بڑے اہل نظر اور حکیم پیدا ہونے لگے تھے یہانتک کہ ساتوین صدی مین علامہ ابن تیمیہ پیدا ہوئے جو بہت بڑے محدث اور اسکے ساتھ بہت بڑے منطقی تھے، اُنھون نے علم کلام مین کمال حاصل کیا اور علم کلام کے جتنے طریقے مروج تھے سب پر محققانہ نظر ڈالی، اشاعرہ کے علم کلام کو دیکھا تو ان مسائل پر بھی نظر پڑی جن پر ابتک کسی نے نکتہ چینی نہین کی تھی، حالانکہ دراصل نکتہ چینی کے قابل وہی مسائل تھے، چنانچہ علامۂ موصوف نے نہایت آزادی اور بیباکی سے ان تمام مسائل کا ابطال کیا۔

علامۂ موصوف کا نام احمد بن عبد الحلیم بن تیمیۃ الحرانی ہو حران مین جو شام کا ایک شہر ہے ۱۰۔ ربیع الاول ۶۶۱ھ مین پیدا ہوے، دس گیارہ برس کی عمر مین علوم ضروریہ سے فراغت حاصل کی، ۱۷ برس کی عمر مین یہ لیاقت حاصل کی کہ لوگ انسے فتوے لینے لگے، اسی زمانہ مین تصنیف و تالیف شروع کی، اور اس رتبہ کی کتابین لکھین کہ اُنکے تمام ہمعصر علما حیرت مین رہ گئے۔ اکیس برس کی عمر مین تدریس کی خدمت

سپرد کی گئی۔

انکے فضل وکمال سے اگرچہ کوئی شخص انکار نہین کرسکتا تہا لیکن چونکہ طبیعت مین آزادی، اور اعتدال سے زیادہ سختی تہی، اسلئے علما کا ایک گروہ کثیر انکا مخالف ہوگیا، یہانتک کہ دربار شاہی مین شکایتین پیش ہوئین اور انکے قتل کے فتوے لکہے گئے اس بنا پر انکو دربار مین بلایا گیا لیکن چونکہ وہ شاہی جاہ وحشم کی مطلق پروا نہین کرتے تھے، نہایت آزادی اور دلیری سے سوال وجواب کئے اور اپنی بات پر قایم رہے آخر شام سے جلاوطن کرکے مصر مین بھیجے گئے اور قیدخانہ مین رکہے گئے، چندروز کے بعد رہائی ملی، ۶۹۹ھ مین تاتاریون نے جب بلاد شام کا رخ کیا تو علامۂ موصوف نے واعظ اور مجاہد کی حیثیت سے آمادگی ظاہر کی اور صرف انکی تحریص، اور دلیری اور پامردی کی وجہ سے، سلاطین اور امراے اسلام مین یہ ہمت پیدا ہوئی کہ وہ تاتاریون کے سینہ سپر ہوسکے، اسی مہم کے لئے علامۂ موصوف نے مصر کا سفر کیا اور کئی برس تک مستقل اس کوشش مین سرگرم رہے یہانتک کہ خود معرکۂ جنگ مین شریک ہوے ۷۰۰ھ مین کسروانین سے جہاد کیا اور فتح حاصل کی۔

اگرچہ انکی اسلامی ہمدردی اور استقامت کا سکہ دلونپر جمتا جاتا تہا لیکن چونکہ بعض مسائل مین راے عام کی مخالفت کی تھی علما زیادہ برہم ہوے اور دربار شاہی مین استغاثہ کیا۔ چنانچہ فیصلہ کے لئے بہت بڑی مجلس مناظرہ منعقد ہوئی جس مین خود نائب السلطنت شریک تہا۔ مناظرہ مین اگرچہ انکو فتح ہوئی لیکن عام برہمی اسقدر پہیل گئی

تھی کہ انکو آزادی رائے سے روکا گیا اور چونکہ یہ باز نہ آتے تھے قید کیے گئے قید سے اگرچہ بار بار رہا بھی ہوئے لیکن آخر دفعہ جب قید ہوئے تو مر کر چھوٹے قید خانہ مین بھی تصنیف کا سلسلہ جاری رہا۔ آخر قلم دوات وغیرہ تمام چیزونکی بندی کر دی گئی، مجبور ہو کر شب و روز عبادت کرنی شروع کی، یہانتک کہ بیمار ہوئے، اور بیس دن بیمار رہکر ذوقعدہ ۷۲۸ھ مین وفات کی۔

وفات کی خبر سننے کے ساتھ ہر طرف سے بیشمار خلقت ٹوٹ پڑی قلعہ جسمین وہ قید تھے وہان اسقدر کثرت ہوئی کہ تل دھرنے کو جگہ نہ تھی۔ جنازہ نکلا تو اس شان سے نکلا کہ کم و بیش دو لاکھ آدمی ساتھ تھے۔ شہر کی تمام دکانین بند ہو گئین اور لوگونکے جوش اعتقاد کا یہ حال تھا کہ لوگ رومال اور چادرین دور سے پھینکتے تھے کہ انکی لاش سے چھو کر تبرک ہو جائین انکی زندگی کے حالات نہایت دلچسپ ہین، اور اس قسم کی حیرت انگیز آزادی دلیری حق گوئی، اور اخلاص سے معمور ہین جسکی مثالین، دنیا مین بہت کم ملسکتی ہین۔ لیکن انکی تفصیل کا یہ موقع نہین۔ ابن رجب نے انکی مفصل سوانح عمری دو جلدون مین لکھی ہے۔ طبقات الحفاظ۔ اور ذیل ابن خلکان وغیرہ مین بھی انکے حالات کسیقدر تفصیل کے ساتھ ملتے ہین۔ ناظرین انکی طرف رجوع کر سکتے ہین۔ یہان ہمکو صرف انکے علمی کارنامون کا تذکرہ کرنا مقصود ہے۔

علامۂ موصوف کی ذہانت، قوت حافظہ، تبحر علمی اور وسعت نظر حقیقت مین فوق الفطرۃ تھی تصنیف کا روزانہ اوسط تیس چالیس صفحے سے کم نہ تھا جو تصنیف ہوتی تھی

وہ بالکل مجتہدانہ مذاق پر ہوتی تھی، تصنیفات کی تعداد کم وبیش پانسو ہے جنمین اکثر ضخیم اور کئی کئی جلدونمین ہین۔ علامۂ ذہبی نے جو بہت بڑے محدث گذرے ہین اور علامۂ موصوف کے ہمعصر تھے اپنی تصنیفات مین انکا جہان تذکرہ کیا ہے اس طریقہ سے کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ محدث مذکور پر اُنکے کمالات علمی کے اثر سے حیرت سی چھاگئی ہے۔

ابن تیمیہ کی تصنیفات

علامۂ موصوف نے علم کلام مین نہایت کثرت سے کتابین لکھین، انمین سے بعض کے نام یہ ہین۔ نامون سے ان کتابون کے مضامین کا بھی پتہ چلتا ہے۔

الاعتراضات المصریۃ ۴ جلدونمین۔ الرد علی تاسیس التقدیس للرازی۔ شرح محصل، شرح اربعین امام رازی در تعارض العقل والنقل ۲ جلدونمین۔ رد نصاری ۴ جلدونمین رد فلسفہ ۴ جلدون مین۔ اثبات المعاد۔ ثبوت النبوات والمعجزات والکرامات عقلا ونقلا الرد علی المنطق،

ہمنے صرف چند کتابونکے نام لکھے ہین۔ فوات الوفیات مین انکی کتب کلامیہ کی پوری فہرست درج ہے، ان کتابون مین سے الرد علی المنطق، جسمین ارسطو کی منطق پر اعتراضات کئے ہین۔ اور رد فلسفہ بڑے معرکہ کی کتابین ہین۔ الرد علی المنطق میرے پاس موجود ہے اور مین کسی موقع پر اسکی تحقیقات سے کام لونگا۔

علم کلام جو ایک مدت سے ایک حالت پر چلا آتا تھا اور جسکے بیسیون غلط مسائل اصول موضوعہ کے طور پر اسقدر مسلم ہوگئے تھے کہ کسیکو اُن پر چون وچرا کی جرأت

علم کلام کے غلط مسائل کا اظہار

نہیں ہو سکتی تھی، علامۂ موصوف نے نہایت دلیری اور آزادی سے علانیہ اُن کی مخالفت کی اور ظاہر کیا کہ متکلمین جس چیز کو مذہب کی تائید سمجھتے ہیں وہ درحقیقت مذہب کو اور نقصان پہنچانیوالی ہے۔ الرد علی المنطق میں لکھتے ہیں۔

وامکانُ رؤیتہٖ تُعلَم بالدلائل العقلیّۃ
القاطعۃِ لکن لیس ھُوالدلیل الذّی
سلکہٗ طائفۃٌ من اھل الکلام کابی
الحسن وامثالہ حیثُ ادّعوا اِنّ کُلّ
موجودٍ یمکن رُویتُہ بل قَالُوا ویمکن
اَنْ یتعلق بہٖ الحواسُّ الخمس فاِنّ ھذا
ممّا یُعلَم فسادُہٗ بالضّرورۃِ وھذا من
غالیط لبعض المتکلمین کغلطِھم فی قولھم
ن الاعراضَ یمتنع بقاءُھا وان الاجسامُ
متماثلۃٌ وانھا مُرکّبۃٌ من الجواھر المفردۃ و
. . . ذٰلک غَلَطٌ مَنْ غَلَطَ من المتکلمین وادّعیٰ اَنّ
. . . یخلق شیئاً بسببٍ ولا حکمۃٍ ولا خصّ
شیئاً من الاجسامِ بقوی وطبائع وادّعی
اِنّ کُلّ مَا یحدث فاِنّ الفاعلَ المختارَ

خدا کا ممکن الرویۃ ہونا دلائل عقلیہ سے ثابت ہے
لیکن وہ دلیل نہیں جو ابوالحسن (اشعری) وغیرہ
نے قائم کی ہے یعنی یہ کہ جو چیز موجود ہے وہ
ممکن الرویۃ بھی ہے، ابوالحسن اشعری وغیرہ
اس سے بڑھکر اس بات کے بھی مدعی ہیں کہ جو
چیز موجود ہے وہ حواس خمسہ سے محسوس
ہو سکتی ہے، حالانکہ یہ دعوے بداہۃً غلط ہے
اور یہ اس قسم کی غلطی ہے جس طرح متکلمین یہ غلط
دعوی کرتے ہیں کہ اعراض[1] کا بقا ممکن نہیں، اور یہ
کہ تمام[2] اجسام یکساں ہیں۔ اور یہ کہ تمام[3] اجسام جواہر
فرد سے مرکب ہیں۔ اور اسیطرح متکلمین کی یہ
بھی غلطی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ خدا[4] نے کسی چیز کو کسی
سبب اور کسی حکمت سے نہیں پیدا کیا اور یہ کہ
اجسام میں خدا نے خاصیتیں اور خاص قوتیں نہیں رکھی

الذی یخص احد المتماثلین بلا تخصیص
یحدثه وانکر ما فی مخلوقات الله وما
فی شرعه من الحکم التی خلق وامر لاجلها
فان غلط هولاء مما سلط اولئک
المتفلسفة وظنوا ان ما یقوله هولاء و
امثالهم هو دین المسلمین وقول
الرسول واصحابه،

ہین اور یہ کہ جو چیز پیدا ہوتی ہے فاعل مختار اسکو بلا
کسی تخصیص کے خود پیدا کر دیتا ہے اور یہ کہ خدا کی
مخلوقات مین اور شریعت مین خاص مصالح اور حکم ملحوظ
نہین ہین جن کیوجہ سے وہ اشیا پیدا کی گئین یا اُن
احکام کا حکم دیا گیا، متکلمین کی ان غلطیون نے
چیرہ کر دیا ہے اور وہ لوگ سمجھتے ہین کہ جو کچھ
یہ متکلمین کہتے ہین وہی مسلمانون کا مذہب ہے
اور رسول اللہ اور صحابہ کا قول ہے۔

علامۂ موصوف اگرچہ نہایت متعصب متقشف اور فلسفہ کے سخت دشمن تھے
تاہم چونکہ تقلید کے پابند نہ تھے اور حق و باطل کی تمیز رکھتے تھے، اسلئے متکلمین اور حکماء
کے مقابلہ مین ہر جگہ نہایت انصاف سے رائے دی، ایک جگہ لکھتے ہین۔

متکلمین اور فلاسفہ مین انصافانہ محاکمہ

واما فیما یقولونه فی العلوم الطبیعة
والریاضیة فقد یکون جواب المتفلسفة
اکثر من صواب من یرد علیهم من
اهل الکلام فان اکثر کلام اهل الکلام
فی هذه الامور بلا علم ولا عقل
ولا شرع،

باقی حکمائے یونان نے علوم طبعی و ریاضی کے
متعلق جو کچھ کہا ہے تو ان علوم مین اُنکے اقوال
بہ نسبت متکلمین کے زیادہ صحیح ہوتے ہین کیونکہ
ان علوم مین متکلمین کا اکثر کلام نہ علم پر مبنی ہے
نہ عقل پر، نہ شریعت پر،

اکثر لوگو نکو خیال تہا اور اب بھی ہے کہ اشاعرہ کے عقائد گو دلائل عقلی لے لحاظ سے مضبوط نہون لیکن اکابر سلف کے یہی عقائد تھے۔ علامہ موصوف نے اس غلطی کا بہی اکثر جگہ اظہار کیا، مثلاً عام خیال ہے کہ قرون اولی مین لوگ حسن و قبح عقلی کے قائل نہ تھے اور اس بنا پر احکام شرعی کا مصالح عقلی پر مبنی ہونا ضرور نہین سمجہتے تھے، لیکن علامہ موصوف لکھتے ہین کہ "تمام اکابر سلف، حسن و قبح کے قائل تھے۔ سب سے پہلے اسکا، انکار امام ابو الحسن اشعری نے کیا اور وہی اس خیال کے موجد ہین" چنانچہ اس پر مفصل بحث کے بعد لکھتے ہین،

اکابر سلف حسن و قبح عقلی کے قائل تھے

بَلْ هٰؤلَاءِ ذکروا اِنَّ نَفْی ذٰلِکَ هُوَ	بلکہ لوگون نے بیان کیا ہے کہ حسن و قبح عقلی کا انکار
من البداع التی حدثت فی الاسلام فی	منجملہ اُن بدعتون کے ہے جو اسلام مین ابو الحسن
زمن ابی الحسن الاشعری لما ناظر المعتزلة	اشعری کے زمانہ مین پیدا ہوئین جبکہ اُنہون نے
فی القدر۔	معتزلہ سے مسئلہ قدر کے بارہ مین مناظرہ کیا تہا۔

حسن و قبح عقلی کا انکار، امام اشعری کی ایجاد ہے

علامہ موصوف نے جیسا کہ مقریزی نے تاریخ مصر مین لکھا ہی، عقائد اسلامی کو حشو اور زوائد سے پاک کرکے پورا پورا وہ نمونہ قائم کرنا چاہا تہا جو قرون اولیٰ مین تہا لیکن کچھ فقہا کے رشک و حسد، اور کچھ خود علامہ موصوف کی درشتی تقریر کی وجہ سے تمام لوگون مین اسقدر برہمی پیدا ہوگئی کہ علامہ موصوف کو مدت تک قید خانہ مین زندگی بسر کرنی پڑی اور انکا اثر دب کر رہگیا۔ تاہم انکے تلامذہ ابن القیم وغیرہ نے، انکی پیروی کی، اور گو علم کلام کے متعلق کوئی مفید خدمت انجام نہ دیسکے تاہم سیکڑون بدعات کی بنیادین

جو مدت سے قایم ہو چکی تہین، اُنکے زور قلم کی وجہ سے متزلزل ہو گئین۔

شاہ ولی اللہ

ابن تیمیہ اور ابن رشد کے بعد بلکہ خود انہین کے زمانہ مین مسلمانونمین جو عقلی تنزل شروع ہوا اُسکے لحاظ سے یہ امید نہین رہی تہی کہ پہر کوئی صاحب دل و دماغ پیدا ہوگا لیکن قدرت کو اپنی نیرنگیونکا تماشا دکہلانا تہا کہ اخیر زمانہ مین جب کہ اسلام کا نفس بازپسین تہا، شاہ ولی اللہ جیسا شخص پیدا ہوا جسکی نکتہ سنجیونکے آگے۔ غزالی۔ رازی، ابن رشد کے کارنامے بہی ماند پڑ گئے۔

شاہ ولی اللہ صاحب روز چہار شنبہ ۴۔ شوال سنہ ۱۲۱۴ھ بمقام دہلی پیدا ہوئے تاریخی نام عظیم الدین ہے پانچوین برس مکتب مین بیٹھے، ساتوین برس نماز شروع کی، اور اسی سال سنت کی رسم عمل مین آئی، اسی سال کے اخیر مین قرآن مجید ختم کیا، اور فارسی زبان کی تحصیل شروع کی، دسوین برس شرح ملا تک تحصیل پہنچی چودہوین برس شادی ہوئی، اگرچہ رسم کے موافق یہ سن شادی کا نہ تہا لیکن شاہ صاحب کے والد کو بعض مصلحتون سے رسم کے خلاف کرنا پڑا۔ پندرہوین برس اپنے والد کے ہاتھ پر سلسلۂ نقشبندیہ مین بیعت کی، اسی سال کتب درسیہ سے فراغت حاصل ہوئی اور آپ کے والد عبد الرحیم صاحب نے درس کی اجازت دی، اس تقریب مین بہت بڑی دعوت کی گئی، اور نہایت کثرت سے ہر قسم کے کہانے مہیا کئے گئے،

شاہ صاحب نے جو نصاب تعلیم حاصل کیا وہ یہ تہا۔

فقہ۔ شرح وقایہ و ہدایہ تمامہا۔

اصول فقہ۔ حسامی۔ توضیح وتلویح۔

منطق۔ قطبی۔ شرح مطالع۔

کلام۔ شرح عقائد مع خیالی۔ شرح مواقف۔

تصوف۔ عوارف۔ رسائل نقشبندیہ، شرح رباعیات ملاجامی۔ لوائح۔ نقد النصوص

طب۔ موجز،

فلسفہ۔ میبذی وغیرہ۔

نحو۔ کافیہ۔ شرح جامی۔

معانی۔ مطول قریب کل، مختصر معانی۔

ہیئت وحساب۔ ابتدائی کتابین

ختم تحصیل کے بعد بارہ برس تک درس وتدریس کا شغل قائم رہا۔ پھر حرمین تشریف لے گئے ۱۱۴۳ھ مین حج سے مشرف ہوئے، قریباً دو برس تک حرمین مین قیام رہا اور یہان شیخ ابوطاہر اور دیگر محدثین سے حدیث کی تکمیل کی علمائے حرمین سے سے اکثر افادہ واستفادہ رہا۔ رجب ۱۱۴۵ھ مین وطن مین واپس آئے،[1] ۱۱۷۶ھ مین وفات پائی،

شاہ صاحب نے علم کلام کے عنوان سے کوئی تصنیف نہین کی اور اس بنا پر اُنکو متکلمین کے زمرہ مین شمار کرنا بظاہر موزون نہین لیکن انکی کتاب حجۃ اللہ البالغۃ

[1] یہ تمام حالات خود شاہ صاحب نے ایک مختصر سے رسالے مین لکھے ہین جسکا نام الجزء اللطیف فی ترجمۃ العبد الضعیف ہے۔

جسمین اُنھون نے شریعت کے حقائق اور اسرار بیان کئے ہین درحقیقت علم کلام کی روح وروان ہے۔

شاہ صاحب نے علم کلام مین کیا اضافہ کیا۔

علم کلام درحقیقت اسکا نام ہے کہ مذہب اسلام کی نسبت یہ ثابت کیا جائے کہ وہ منزّل من اللہ ہے، مذہب دو چیزون سے مرکب ہی عقائد و احکام، شاہ صاحب کے زمانہ تک جسقدر تصنیفات لکھی جا چکی تھین صرف پہلے حصّہ کے متعلق تھین، دوسرے حصہ کو کسی نے مس نہین کیا تہا، شاہ صاحب پہلے شخص ہین جنھون نے اس موضوع پر کتاب لکھی، خود دیباچہ مین لکھتے ہین کہ "جسطرح آنحضرتؐ کو قرآن کا معجزہ عطا ہوا تہا جسکا جواب عجم و عرب سے نہ ہوسکا، اسیطرح آپکو جو شریعت عطا ہوئی تھی وہ بھی معجزہ تھی کیونکہ ایسی شریعت کا وضع کرنا جو ہر طرح پر ہر لحاظ سے کامل ہو، طاقت انسانی سے باہر ہے، اسلئے جسطرح قرآن مجید کے معجزہ ہونے پر بہت سی کتابین لکھی گئین، ضرور ہے کہ اس معجزہ کے متعلق بہی مستقل تصنیف لکھی جائے۔"

پھر لکھتے ہین کہ "اہل بدعت نے اکثر اسلامی مسائل کے متعلق یہ اعتراض کیا ہے کہ وہ عقل کے خلاف ہین، مثلاً وہ کہتے ہین کہ عذاب قبر۔ حساب۔ پلصراط۔ میزان۔ کو عقل سے کیا تعلق ہے، رمضان کے اخیر دن کا روزہ واجب ہو، اور شوال کی پہلی تاریخ کا حرام، اسکے کیا معنی، ترغیبات و ترہیبات کے متعلق جو کچھ شریعت مین وارد ہے وہ ہنسنے کے قابل باتین ہین، غرض منکرین اس قسم کے بہت سے اعتراضات کرتے ہین، انکے جواب کے لئے ضرور ہے کہ یہ ثابت

کیا جائے کہ شریعت کی تمام باتین عقل کے موافق ہین۔

شاہ صاحب نے یہ دو غرضین جو بیان کین، علم کلام کے اہم المقاصد ہین، اور اس لحاظ سے ہم انکی کتاب کو در اصل علم کلام کی کتاب قرار دیتے ہین۔

شاہ صاحب نے جن مہتم بالشان مسائل کلامیہ پر اپنی کتاب (حجۃ اللہ البالغہ) مین بحث کی ہے وہ حسب ذیل ہین،

۱۔ انسان مکلّف کیون پیدا کیا گیا ہے، یعنی اس کو اوامر و نواہی کی کیون تکلیف دی گئی ہے۔

۲۔ خدا کی عادت یا فطرت مین تغیر و تبدیلی نہین ہوتی،

۳۔ روح کی حقیقت،

۴۔ جزا و سزا کی حقیقت،

۵۔ واقعات قیامت کی حقیقت،

۶۔ عالم مثال،

۷۔ نبوت کی حقیقت،

۸۔ تمام مذاہب کی اصل ایک ہے،

۹۔ اختلاف شرائع کے اسباب،

۱۰۔ ایک ایسے مذہب کی ضرورت جو تمام مذاہب قدیم کا ناسخ ہو،

عالم مثال، شاہ صاحب کے فلسفہ کا یہ بڑا اہم مسئلہ ہے، چنانچہ سب سے پہلے

اسی سے ابتدا کی ہے حجۃ اللہ البالغۃ مین لکہتے ہین۔ بہت سی حدیثین اس بات پر دلالت کرتی ہین کہ عالم موجودات مین ایک اور عالم ہے جو مادی اور عنصری نہین ہے جو اشیا اس عالم محسوسات مین وجود مین آنیوالی ہین، پہلے اُنکا ظہور اُس عالم مثال مین ہوتا ہے، اس عالم مثال مین باوجود اسکے کہ اشیا جسمانی نہین ہوتین، تاہم وہ چلتی، پہرتی اور چڑہتی اوترتی ہین، لیکن عام لوگ اُنکو دیکہہ نہین سکتے۔

مثلاً حدیث مین ہے کہ سورۂ بقرہ اور سورۂ آل عمران قیامت مین بادل بنکر آئینگی، ایک حدیث مین ہے کہ قیامت کے دن اعمال حاضر ہونگے، پہلے نماز آئیگی، پہر صدقہ۔ پہر روزہ،

ایک حدیث مین ہے کہ قیامت مین اور دن تو معمولی صورت مین آئین گے لیکن جمعہ کا دن چمکتا ہوا آئیگا،

ایک حدیث مین ہے کہ قیامت مین دنیا ایک بدصورت بڑہیا کی صورت مین آئے گی۔

ایک حدیث مین ہے کہ مین فتنونکو تمہارے گہرونکے گرد بادل کی طرح برستا دیکہہ رہا ہون،

معراج کی حدیث مین ہے کہ مین نے چار نہرین دیکہین، دو ظاہر تہین اور دو مخفی، جو ظاہر تہین وہ نیل اور فرات تہین۔

اس قسم کی اور بہت سی حدیثین نقل کی ہین اور ان سب کو عالم مثال مین۔

منسوب کیا ہے، شاہ صاحب نے اس عالم کو بہت زیادہ وسعت دی ہے، حضرت مریمؑ نے حضرت جبرئیلؑ کو جو دیکہا تہا اور حضرت جبرئیلؑ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے تھے، قبر مین جو فرشتے آتے ہین، موت کے وقت جو ملائکہ آتے ہین، قیامت مین خدا جو بندوں سے باتین کریگا، ان سب کو شاہ صاحب اسی عالم مین داخل کرتے ہین۔ پھر لکھتے ہین کہ اس قسم کے جو واقعات احادیث مین منقول ہین اُنکے متعلق تین رائین قرار پاسکتی ہین، یا تو[۱] انکو ظاہری معنون پر محمول کیا جائے، اس صورت مین عالم مثال کا قائل ہونا پڑے گا جیسا کہ ہمنے تسلیم کیا ہے، محدثین کا اصول بھی اسیکو مقتضی ہے جیسا کہ سیوطی نے تصریح کی ہے، یا اگر عالم مثال نہ مانا جائے تو یہ[۲] کہنا پڑیگا کہ یہ واقعات اُس شخص کو اُسیطرح معلوم ہوتے ہین گو وہ خارج مین نہین ہوتے چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے قرآن مجید کی اس آیت کی تفسیر مین یوم تاتی السماء بدخان مبین کہا ہے کہ ایک زمانہ مین قحط پڑا تہا اور لوگونکو بھوک کیوجہ سے آسمان دہوئین کا سا نظر آتا تھا حالانکہ آسمان درحقیقت دہوان نہ تہا، ابن الماجشون کا قول ہے کہ قیامت مین خدا کے آنے اور نازل ہونے کے متعلق جو حدیثین ہین انکے یہ معنی ہین کہ لوگ خدا کو اسیطرح دیکھینگے حالانکہ خدا نہ اتریگا نہ اُسمین کسی قسم کا تغیر ہوگا تیسرا[۳] احتمال یہ ہے کہ ان احادیث اور واقعات کو تمثیل قرار دیا جائے۔

ان احتمالات کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہین کہ جو شخص محض تیسرے احتمال کو مانتا ہے مین اوسکو اہل حق مین سے نہین سمجہتا،

تیسرے احتمال کو تو شاہ صاحب جائز نہین رکھتے لیکن دو پہلے احتمالونکو جنمین سے ایک کو وہ اہل حدیث کے اصول کے موافق قرار دیتے ہین، اگر اور مذہبی علما بھی تسلیم کرلین، تو فلسفہ اور مذہب مین کسی قسم کی نزاع باقی نہین رہتی، فلسفہ خود بڑھکر کہے گا کہ ع بیا کہ نیست مرا با تو ماجرا حافظ!۔

شاہ صاحب کے زمانہ مین علم کلام کا جو سرمایہ موجود تہا وہ صرف متاخرین اشاعرہ کی تصنیفات تہین، شاہ صاحب کی تربیت و تعلیم بھی اسی طریقہ کے موافق ہوئی تھی لیکن انکی ایجاد پسند طبیعت پر ان چیزونکا کچھ اثر نہوا اور اُنہون نے علم کلام کے مسائل بالکل نئے اصول کے موافق ترتیب دئے، اشاعرہ کے جو ممیّزات مسائل ہین، شاہ صاحب انکے عموماً مخالف ہین۔ علم کلام کے متعلق شاہ صاحب کے جو مہتم بالشان اجتہادات اور اولیات ہین، ان مین سے بعض کو ہم اس مقام پر درج کرتے ہین،

علم کلام کا بہت بڑا نقص یہ تہا کہ قرآن مجید کے متعلق جو مخالفون کے شبہات تھے اُنسے بہت کم تعرض کیا جاتا تہا، شرح مواقف وغیرہ مین صرف قرآن مجید کی بلاغت و فصاحت کے متعلق جو اعتراضات تھے اُنسے تعرض کیا ہی، حالانکہ مخالفین کو الفاظ سے زیادہ مطالب کے متعلق اعتراضات تھے، انمین بہت سے اعتراضات تفسیر کی کتابون مین مذکور ہین لیکن جوابات جو دیئے ہین وہ شافی نہین، شاہ صاحب نے ان تمام اعتراضات کو نہایت خوبی سے رفع کیا، مثلاً مخالفین کا ایک یہ اعتراض

قرآن مجید کے مکرر مضامین کی حقیقت

تہا کہ قرآن مجید مین ایک ہی بات کو دس دس بیس بیس دفعہ بیان کیا ہے، مفسرین اسکا یہ جواب دیتے تھے کہ اس سے قدرتِ کلام دکہانا مقصود ہے، کیونکہ ایک ہی مطلب کو مختلف عبارتون اور مختلف پیرایون مین ادا کرنا بہت بڑی انشاپردازی کا ثبوت ہے، لیکن یہ جواب محض لغو ہے، ایک مضمون کو مختلف طریقون مین ادا کرنا ابوالفضل وظہوری کا مایۂ ناز ہوسکتا ہے نہ خدائے ذو الجلال کا۔

شاہ صاحب اس تکرار کی وجہ یہ بیان کرتے ہین "اگر پرسند کہ مطالبِ فنونِ خمسہ را چرا در قرآن عظیم، مکرر گفتہ شد چرا بریک موضع اکتفا نرفت، گوئیم آنچہ خواہیم کہ سامع را افادہ نمائیم، دو قسم میباشد یکے آنکہ مقصود آنجا مجرد تعلیم مالا یعلم بود بس، مخاطب حکمی را نمیدانست و ذہن او ادراک آن نکردہ بود باستماعِ این کلام آن مجہول معلوم شود و آن نادانستہ، دانستہ گردد۔

دیگر آنکہ مقصود، استحضار صورتِ آن علم در مدرکہ او باشد تا ازان لذت فراوان گیرد و قوائے قلبیہ وادراکیہ در آن علم فانی شوند و رنگ این علم بر ہمہ قوے غالب آید چنانکہ معنی شعرے راکہ ما آن را دانستہ ایم مکرر مے گویند و ہر بار لذتے می یابیم و برائے این لذت تکرارِ آن دوست می داریم۔ و قرآن عظیم بہ نسبت ہر یکے از مطالبِ فنون خمسہ ہر دو قسم را افادہ ارادہ فرمودہ تعلیم مالا یعلم بہ نسبت جاہل، و رنگین ساختن نفوس بآن علوم بہ سبب تکرار بہ نسبتِ عالم۔ الا اکثر مباحثِ احکام کہ تکرار در آن حاصل نشد زیرا کہ افادۂ دوم آنجا مطلوب نبود۔ اینقدر فرق نہادہ اند کہ در اکثر احوال

تکرار آن مسائل بعبارت تازہ واسباب جدیدہ اختیار فرمودہ اند، تا او قع باشد در نفوس والذ باشد در اذہان "

آجکل ایک بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ قرآن مجید مین کسی قسم کی ترتیب و نظام نہین، ایک مضمون شروع ہوا ہے وہ ابھی ناتمام ہے کہ دوسرا شروع ہوگیا۔ فرائض کے مسائل بیان کرتے کرتے بیچ مین نماز عصر کا ذکر آجاتا ہے، ایک مضمون کے متعلق معلومات فراہم کرنے ہون، توسیکڑون مختلف مقامات کی ریزہ چینی کرنی پڑیگی۔

قرآن مجید مین مضامین کے غیر مرتب ہونیکی وجہ

قدما مین سے کسی نے اس اعتراض کا جواب نہین دیا بلکہ خود اعتراض سے تعرض نہین کیا، حالانکہ آجکل یہ ایک مشکل اعتراض خیال کیا جاتا ہے، کارلائل جو آنحضرت صلعم کی نسبت نہایت عمدہ خیالات رکھتا ہے اور جو اسلام کی تمام باتون کو حسن ظن کی نگاہ سے دیکھتا ہے، قرآن مجید کے اس انتشار مضامین سے گھبرا گیا اور اس کی کوئی تاویل نہ کرسکا۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے اس اعتراض سے تعرض کیا اور نہایت خوبی سے جواب دیا۔ وہ لکھتے ہین۔

"اگر پرسند کہ در سورتہائے قرآن این مطلب را چرا انتشر فرمودند، ورعایت ترتیب نکردند۔ گویم اگرچہ قدرت شاملِ ہمہ ممکنات است امّا حاکم درین ابواب حکمت است وحکمت، موافقت مبعوث الیہم ست۔ درلسان ودر اسلوب بیان۔ درتیبی کہ حالا مصنفین اختراع نمودہ اند۔ عرب آنرا نمیدانستند، اگر این را

یا درنیکنی قصائد شعرا ے مخضرمین را تامل کن، ونیز مقصود نہ مجرد افادہ است بلکہ افادہ مع الاستحضار والتکرار۔"

اس تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ قرآن مجید عرب کی زبان مین اترا ہے اور مخاطب اوّل اس کے عرب ہین، اسلئے ضرور تہا کہ طرز بیان مین، اسلوب عرب کی رعایت کی جائے، عرب قدیم کی جسقدر نظم ونثر موجود ہے، سب کا یہی طرز ہے کہ مضامین کو یکجا بیان نہین کرتے بلکہ ایک بات کہتے ہین۔ ابہی وہ تمام نہین ہوئی کہ دوسرا ذکر چہڑ جاتا ہے، پہر پہلی بات شروع ہوتی ہے، پہر دوسرا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے اسکے علاوہ قرآن مجید کا بڑا مقصود یہ ہے کہ توجہ الی اللہ اور اخلاص وعبادت کے مضامین اسقدر بار بار کہے جائین کہ مخاطب پر ایک حالت طاری ہو جائے، اس قسم کا تکرار، ترتیب کی صورت مین ممکن نہ تہا۔"

قرآن مجید کا مخالف قواعد نحویہ ہونا اور اسکی وجہ

قرآن مجید کے متعلق ایک بڑی بحث یہ تہی کہ اکثر جگہ بظاہر قاعدۂ نحو کے خلاف ہے، ان موقعون پر مفسرین عجیب عجیب تاویلین کرتے ہین اور چاہتے ہین کہ قرآن مجید موجودہ کتب نحویہ کے مطابق ثابت ہو جائے، شاہ صاحب اس عقدہ کو اس طرح حل کرتے ہین۔

"تحقیق این کلمہ نزدِ فقیر آن ست کہ مخالف روزمرہ مشہور۔ نیز روزمرّہ است وعرب اول را در اثناے خُطب، محاورات بسیار واقع میشد کہ خلاف قاعدۂ مشہورہ بر زبان گذشتے، وچون قرآن بہ لغت عرب اول نازل شد، اگر احیاناً بجای واو یا آمد

باشد یا بجائے تثنیہ۔ مفرد یا بجائے مذکر۔ مونث، چہ عجب"

قرآن مجید کے متعلق سب سے بڑا نکتہ جو تمام قدما سے رہ گیا تھا اور جسکو شاہ صاحب نے ظاہر کیا، یہ تھا کہ تمام لوگ قرآن مجید کو صرف فصاحت و بلاغت کے لحاظ سے معجز سمجھتے آتے تھے، یہ کسی کو خیال نہ آیا کہ قرآن مجید کا سب سے بڑا معجزہ یہ ہے کہ اخلاق۔ تزکیہ نفس۔ توحید و رسالت و معاد کے جو حقائق قرآن مجید مین مذکور ہین طاقت بشری کی دسترس سے باہر ہین۔ شاہ صاحب قرآن کے وجوہ اعجاز کے بیان مین لکھتے ہین۔

"و ازان جملہ وجہی ست کہ جز متدبرین در اسرار شرائع را فہم آن میسر نیست آن آنست کہ این علوم خمسہ نفس اینہا دلیل بودن قرآن نازل من اللہ بجہت ہدایت بنی آدم است چنانکہ عالم طب چون در قانون نظر میکند و دور دور رفتن او در بیان اسباب و علامات امراض و وصف ادویہ مے بیند۔ ہیچ شک نمیکند درین کہ مولف آن کامل است در صناعت طب، ہمچنین چون عالم اسرار شرائع میداند کہ در تہذیب نفوس کدام چیز بہ افراد انسان میتوان القا نمود، بعد ازان در فنون خمسہ تامل میکند بیشک در مییابد کہ این فنون در معانی خود بوجہی واقع اندکہ ازان بہتر صورت نہ بندد ؎

آفتاب آمد دلیل آفتاب | گر دلیلت باید ازوے رو متاب

حکمائے اسلام

متکلمین کے ذکر مین اس فرقہ کا ذکر بظاہر ناموزون ہے کیونکہ شہرت عام کی بنا پر متکلمین اور حکماء دو مخالف گروہ ہین لیکن فی الواقع ایسا نہین ہے، بے شبہہ حکماء کا عام لفظ متکلمین کے لقب کا طرفدار بن سکتا ہے لیکن جب اسلام کی قید بڑھا دیجائے تو مغائرت کا پردہ اُٹھ جاتا ہے۔ امام غزالی اور ابن رشد کو حکمائے اسلام کا لقب حاصل ہے اور یہی دو شخص ہین جو علم کلام کے بھی مقدمۃ الجیش ہین۔

حکمائے اسلام

افسوس ہے کہ ہمارے مورخین اور تذکرہ نویسون نے حکمائے اسلام کے عنوان سے کوئی کتاب نہین لکھی جس سے ان لوگون کے نام یکجا ملسکتے لیکن کچھ شبہہ نہین کہ اسلام مین ایک خاص گروہ اس نام سے موجود تھا۔ امام فخر الدین رازی نے تفسیر کبیر مین خاص اسی لقب سے بہت سے موقعون پر ان لوگون کے اقوال نقل کئے ہین۔ ایک جگہ لکھتے ہین۔ احتج[۱] حکماء الاسلام بھذا الایۃ ایک اور موقع پر لکھتے ہین المقام[۲] الثانی وھو قول حکماء الاسلام، ایک اور موقع پر لکھتے ہین۔ وھو[۳] ان جماعۃ من حکماء الاسلام اکثر جگہ صرف حکماء کا لفظ استعمال کرتے ہین اور اس سے حکمائے اسلام مراد لیتے ہین کیونکہ جو قول انکی طرف منسوب کرتے ہین وہ قرآن مجید کے متعلق ہوتا ہے

۱؎ تفسیر کبیر آیت الذین یذکرون اللہ قیاما وقعودا وعلی جنوبھم ۲؎ تفسیر کبیر سورہ رعد آیت لہ معقبات من بین یدیہ الخ ۳؎ تفسیر کبیر سورہ ابراہیم آیت قالت لھم رسلھم ان نحن الا بشر مثلکم

اور یہ ظاہر ہے کہ یونانی حکمار کا قول، قرآن مجید کے متعلق نہین ہوسکتا۔

امام رازی نے تفسیر کبیر مین حکمائے اسلام کے جو اقوال نقل کئے ہین انکے استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ اس گروہ کا خاص مقصد، فلسفہ اور شریعت کی تطبیق ہے سورۂ انعام کی تفسیر مین جہان قیامت کے حساب وکتاب کی حقیقت سے بحث کی ہے، وہان حکمائے اسلام کی رائے نقل کرکے اخیر مین لکھتے ہین، فہذا اقوال ذکرت فی تطبیق الحکمۃ النبویّۃ علی الحکمۃ الفلسفیۃ اور اور مقامات پر بھی اسی قسم کی تصریح موجود ہے۔

یعقوب کندی

سب سے پہلے غالباً جس نے اس موضوع پر قلم اٹھایا وہ حکمائے اسلام کا سرخیل یعقوب کندی تہا جو مامون الرشید کا ہمعصر تہا لیکن چونکہ اسکی تصنیفات آج ناپید ہین، اسلئے اسکے متعلق ہم کچھ نہین لکھ سکتے، اسکے بعد حکیم ابونصر فارابی المتوفی سنہ ۳۳۹ھ نے شریعت اور فلسفہ کی تطبیق مین جستہ جستہ مضامین لکھے۔ جنکا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

فارابی

انسان دو چیزونکے مجموعہ کا نام ہے، روح وجسم، روح کی کوئی صورت اور شکل نہین ہے اور نہ ذوجہتہ اور ذواشارہ ہے، جسم البتہ ان تمام اوصاف سے موصوف ہے، روحانیات اور جسمانیات کو اصطلاح شرع مین امر اور خلق سے تعبیر کرتے ہین قرآن مجید مین جو الا لہُ الخلقُ والامرُ وارد ہے اس سے یہی مراد ہے (امام غزالی نے بھی خلق وامر کی یہی تشریح کی ہے۔)

فارابی اور عقائد اسلامی کی تشریح

نبوت

۲۔ جس شخص کی روح کو قوت قدسیہ حاصل ہوتی ہے وہ نبی ہوتا ہے اور جس طرح عام روحونکو عالم سفلی پر حکومت حاصل ہے، قوت قدسیہ کو عالم علوی پر حکومت حاصل ہوتی ہے، اور اسی کا اثر ہے کہ نبی سے معجزات فوق الفطرۃ سرزد ہوتے ہیں لوح محفوظ (یعنی علم باری) مین جو کچھ ہے وہ ارواح قدسیہ مین بعینہ منقش ہوجاتا ہے۔

۳۔ معمولی روح کی یہ حالت ہے کہ جب وہ باطن کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو ظاہر اُسکے سامنے سے چھپ جاتا ہے، اور ظاہر کی طرف متوجہ ہوتی ہی تو باطن کی طرفسے ذہول ہوجاتا ہے لیکن روح قدسی کو کوئی چیز کسی چیز سے باز نہین رکھ سکتی،

ملائکہ

۴۔ ملائکہ صور علمیہ کا نام ہے، جو بذات خود قائم ہین۔ انکا وجود دو قسم کا ہے حقیقی جو روحانیات مین داخل ہے، اور جو صرف صاحب قوت قدسیہ کو مدرک ہوتا ہے، ادراک کے وقت صاحب قوۃ قدسیہ کی باطنی اور ظاہری حس اوپر کی طرف متوجہ ہوتی ہے، اور اُسوقت فرشتہ مجسم صورت مین نظر آتا ہے، اس حالت مین صاحب قوت قدسیہ اسکی آواز بھی سنتا ہے، اور یہ آواز وحی ہوتی ہے، لیکن یہ صورت اور یہ آواز دونون اضافی چیزین ہین۔

وحی

حقیقی وحی کے یہ معنی ہین کہ فرشتہ کو براہ راست روح سے اتصال ہوتا ہے اور فرشتہ کا مافی الضمیر، روح پر اسطرح پرتو ڈالتا ہے جسطرح آفتاب پانی مین اس اتصال کی حالت مین فرشتہ کی مثالی صورت اور آواز، صاحب قوۃ قدسیہ کو محسوس ہوتی ہے اور اس صورت مین چونکہ اس کے ظاہری اور باطنی دونون حصونپر بار پڑتا ہے، اسلیے

اسپر غشی کی کیفیت طاری ہوجاتی ہے۔

لوح وقلم

۵۔ لوح وقلم سے جسمانی آلات مقصود نہین بلکہ اُن سے ملائکہ روحانی مراد ہین، اور لکھنے سے حقائق کی تصویر مراد ہے، قلم۔ عالم امر سے معانی کو لیتا ہے اور وہ معانی کتابت روحانی کے ذریعہ سے، لوح پر منقش ہوجاتے ہین، لوح وقلم سے جو کچھ ظہور مین آتا ہے اسیکا نام قضا وقدر ہے۔

۶۔ نفس مطمئنہ کا کمال ذات الہی کا عرفان ہے اور یہی روح کی لذت قصویٰ ہی

(ماخوذ از فصوص فارابی)

فارابی کے بعد بوعلی سینا نے اس مضمون کو زیادہ وسعت دی، اس نے حکیمانہ مذاق پر قرآن مجید کی بعض سورتونکی تفسیر لکھی۔ شفا اور اشارات مین نبوت معاد۔ خلق شر۔ دعا کی تاثیر۔ عبادات کی فرضیت، وغیرہ پر نہایت عمدہ مضامین لکھے اور ان چیزون کو دلائل عقلی سے ثابت کیا۔

بوعلی سینا

اس موقع پر یہ امر خاص طور پر ذکر کے قابل ہے کہ امام غزالی نے بوعلی سینا کو اس بنا پر کافر کہا ہے کہ وہ معاد جسمانی کا قائل نہ تہا، لیکن قطع نظر اسکے کہ معاد جسمانی کا انکار کفر کا مستلزم ہے یا نہین، مزے کی بات یہ ہے کہ بوعلی سینا معاد جسمانی کا صاف صاف معترف ہی۔ الہیات شفا مین معاد جسمانی کی نسبت لکھتا ہے

وَقَد بسطت الشريعة الحقة اللتى اتانا بها	اُس سچی شریعت نے جو ہمارے پیغمبر۔ ہمارے
نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وآله	سردار ہمارے آقا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لیکر آئے

حال السعادة والشقاوة التی بحسب الابدان — جسمانی عذاب و ثواب کا حال نہایت تصریح سے بیان کیا

شریعت کا ایک بڑا عقدہ جو بوعلی سینا نے حل کیا وہ معجزات اور خرق عادات کی بحث تھی معجزات کی بنسبت یونانی حکمار سے کسی قسم کا اقرار یا انکار منقول نہین چنانچہ علامہ ابن رشد نے تہافۃ التہافۃ مین صاف تصریح کی ہے اور لکھا ہی کہ اما الکلام فی المعجزات فلیس فیہ لقدماء من الفلاسفۃ قول[1] لیکن علمائے طبیعیین جنکو آجکل میٹر لسسٹ یا نیچر لسسٹ کہتے ہین صاف صاف خرق عادت کے منکر تھے۔ ارباب مذہب کو خرق عادت پر ایمان تہا لیکن چونکہ اسپر کوئی دلیل نہین لاسکتے تھے اسلئے انکا اعتقاد مقلدانہ اور عامیانہ اعتقاد خیال کیا جاتا تہا۔ بوعلی سینا پہلا شخص ہی جسنے فلسفیانہ اصول پر خرق عادت کو ثابت کیا، علامہ ابن رشد تہافۃ مین لکھتے ہین۔

خرق عادات

واما ما حکاہ فی اثبات ذلک عن الفلاسفۃ فھو قول لا اعلم احداً قال بہ الا ابن سینا،

غزالی نے خرق عادت کے ثابت کرنیکے متعلق جو کچھ فلاسفہ سے نقل کیا ہی، وہ جہانتک مجھکو معلوم ہی بجز ابن سینا کے اور کسی حکیم سے منقول نہین،

بوعلی نے اشارات مین خاص اس بحث پر ایک عنوان قایم کیا، اور ثابت کیا کہ اصول عقلی سے یہ ممکن ہی کہ کوئی باکمال ایک مدت تک ترک غذا کردے، یا غیب کی خبرین بتائے، یا دعا سے پانی برسادے، یا غیب کی آوازین اسکے کان مین آئین، یا غیر محسوس صورتین نظر آئین وغیرہ وغیرہ، ان باتونکو جس طرح اسنے ثابت کیا ہے اس کتاب کے دوسرے حصے مین اسکا ذکر آئے گا۔

[1] تہافۃ التہافۃ مطبوعہ مصر صفحہ ۱۲۶۔

ابن مسکویہ

اسی زمانہ مین احمد بن مسکویہ المتوفی ۴۲۱ھ پیدا ہوا، جس نے فلسفہ اور شریعت کی تطبیق پر ایک خاص کتاب لکھی، وہ علوم فلسفیہ کا بہت بڑا ماہر تھا، فلسفۂ یونان کی واقفیت مین فارابی اور ابن رشد کے سوا اور کوئی اسکا ہمسر نہین گذرا، اسکی تصنیفات مین سے تہذیب الاخلاق مصر و ہندوستان مین اور تجارب الامم جو ایک تاریخی تصنیف ہے یورپ مین چھپ گئی ہے۔

ابن مسکویہ کی تصنیفات

فلسفہ و شریعت کی مطابقت مین اسنے دو کتابین لکھین، الفوز الاصغر، الفوز الاکبر پہلی کتاب بیروت مین چھپ گئی ہے اور ہمارے پیش نظر ہے، اس کتاب مین تین اہم مسائل سے بحث کی ہے۔ وجود باری اور صفات باری، روح کی حقیقت اور اسکے خواص، نبوت، اس کتاب کا انداز بیان بخلاف ابن سینا کے نہایت صاف اور شستہ ہے، اور یہ ابن مسکویہ کا عام انداز ہے،

ابن مسکویہ کی کتاب الفوز الاصغر

چونکہ یہ کتاب نہایت جامع و مانع اور مختصر ہے، اسلئے ہم اسکے ضروری مباحث کو اس موقع پر نقل کرتے ہین[۱]۔

وجود باری کا تصور کیون مشکل ہے۔

"وجود باری۔ یہ مسئلہ آسان سے آسان اور مشکل سے مشکل ہے، اسکی مثال بعینہ یہ ہے کہ آفتاب نہایت روشن ہے لیکن اس کی روشنی ہی اسکا سبب بھی ہے کہ اسپر نگاہ نہین ٹھیرتی اور خفاش اسکے دیکھنے سے عاجز آجاتا ہے، عقل انسانی کو بھی خدا کے ساتھ یہی نسبت ہے۔

[۱] لفظی ترجمہ نہین ہے بلکہ اسکے مطالب کو اپنے الفاظ مین ادا کیا ہے۔

انسان کے ادراک کی ابتدا حواس خمسہ سے شروع ہوتی ہے، وہ لامسہ شامہ۔ ذائقہ۔ سامعہ۔ باصرہ سے اشیا کا احساس کرتا ہے، اوّل اوّل وہ محض حس کا پابند رہتا ہے یعنی جب تک کوئی مادی چیز اُس کے سامنے موجود رہتی ہے اسکا ادراک کرتا ہے پھر اسقدر ترقی کرتا ہے کہ اُس چیز کی صورت متخیلہ مین قائم ہوجاتی ہے، یہ مادہ سے تجرد کا پہلا درجہ ہے، پھر جزئیات سے کلیّات قائم کرتا ہے، کلیات اگرچہ مادّہ سے بری ہوتی ہین لیکن چونکہ کلیات، جزئیات سے پیدا ہوتے ہین، اور جزئیات کا علم محض حواس کے ذریعہ سے ہوتا ہے اسلئے حواس کا توسط پھر بھی باقی رہتا ہے۔

غرض چونکہ حواس کا توسط فطرت کے ساتھ ساتھ پیدا ہوتا ہے، اور تمام عمر باقی رہتا ہے اسلئے کسی ایسی شے کا تعقل کرنا جو مجرد محض ہو، اور جس کے ادراک مین حواس کا واسطہ کہین نہ پیش آئے سخت مشکل ہے، یہی وجہ ہے کہ انسان خدا کا تعقل نہایت مشکل سے کرسکتا ہے، کیونکہ خدا مجرد محض ہے جسکو حاسہ سے کسی قسم کا تعلق نہین۔ ارباب نظر اس بات کی کوشش کرتے ہین کہ ادراکات کو حواس سے الگ کرتے جائین اور صرف اُن چیزونکا تصور کرین جو مادّہ سے بری ہین۔ مثلاً کلیّات، عقول۔ روح۔ ان معقولات کی تصور کی مُمارست اور مزاولت سے رفتہ رفتہ یہ حالت پیدا ہوتی ہے کہ مجرد محض کا تصور، امکان کی حد تک آجاتا ہے اور پھر ترقی ہوتے ہوتے اُسکا یقین ہوجاتا ہے۔

جزئیات اور کلیات مین ایک بڑا فرق یہ ہے کہ جزئیات ہر وقت بدلتی رہتی ہین اور اسوجہ سے انکا علم بھی ہر وقت متغیر ہوتا رہتا ہے، مثلاً ایک شخص جو ہمارے سامنے بیٹھا ہوا ہے گو بظاہر ہمکو متغیر ہوتا نظر نہین آتا لیکن اُسکے جسم کے اجزا ہر وقت فنا ہوتے رہتے ہین اور انکے بجائے نئے اجزا پیدا ہوتے جاتے ہین، اسی کو بدل ما یتحلل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس بنا پر جزئیات کا علم کوئی مستقل اور پائدار علم نہین، بلکہ ہر آن مین بدل جاتا ہے، بخلاف اسکے کلیات مین تغیر اور انقلاب نہین ہوتا، زید۔ بکر۔ عمر۔ کی انقلاب حالت سے، نفس انسان کی حقیقت مین کوئی انقلاب نہین ہوتا اسیطرح جو چیز جسقدر مادہ سے بری ہوگی اسیقدر تغیر و تبدل سے بری ہوگی، اور اس بنا پر اسکا ادراک بھی تغیر اور تبدل سے بری ہوگا، اسی بنا پر کلیات کا علم، جزئیات کے علم سے زیادہ دیرپا اور اشرف و افضل ہے،

ان مقدمات سے یہ بھی ثابت ہوا کہ خدا کا ادراک، جسقدر طاقت بشری مین ہے وہ بھی اُن لوگون کے ساتھ مخصوص ہے جنہون نے محسوسات سے ترقی کر کے معقولات محض کے متعلق اسقدر غور و فکر سے کام لیا ہے کہ انکو اشیاء کے تصور کرنے کے لئے مادہ اور حواس کے توسط کی ضرورت نہین پڑتی،

خدا کا ثبوت

خدا کا ثبوت۔ یہ مسلم ہے کہ تمام اجسام مین کسی نہ کسی قسم کی حرکت پائی جاتی ہے، حرکت سے ہماری مراد صرف انتقال مکانی نہین ہے بلکہ ہر قسم کے تغیر کا نام حرکت ہے، مثلاً جسم یا بڑھتا ہے یا گھٹتا ہے، یا اپنی حالت پر قایم رہتا ہے، پہلی دونون صورتون

ہین تو علانیہ تغیر محسوس ہوتا ہے۔ تیسری صورت بھی درحقیقت تغیر سے خالی نہین، کیونکہ پڑ اسکے اجزا فنا ہوتے جاتے ہین اور اُنکے بجائے نئے آتے جاتے ہین، یہ دلیل کا پہلا مقدمہ ہے۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ جو چیز متحرک ہے، ضرور ہے کہ اسکا کوئی محرک ہو کیونکہ اگر کوئی خارجی محرک نہین ہے تو صرف یہ احتمال قائم ہوسکتا ہے کہ خود اس شے کی ذات محرک ہو اور یہ صحیح نہین، مثلاً یہ ظاہر ہے کہ انسان متحرک بالارادہ ہے اب اگر حرکت اسکی ذاتی ہو، تو چاہیے کہ جب کسی آدمی کے مقدم اعضا جدا کردیے جائین تو اصل جسم، اور جدا شدہ اعضا دونون مین حرکت پائی جائے، حالانکہ دونون مین سے ایک مین بھی حرکت باقی نہین رہتی۔

جب یہ ثابت ہوا کہ ہر متحرک کے لیے کسی محرک کی ضرورت ہے، تو ضرور ہے کہ تمام اجسام کا سلسلہ کسی ایسے وجود پر ختم ہو جو خود متحرک نہین، کیونکہ اگر وہ بھی متحرک ہو تو اسکے لیے بھی محرک کی ضرورت ہوگی، اس صورت مین غیر متناہی کا وجود لازم آئیگا اور یہ محال ہے، یہی محرک اول جو خود متحرک نہین، اور تمام اشیا کی حرکت کا باعث ہے خدا ہے"

علامہ ابن مسکویہ کی یہ دلیل دراصل ارسطو سے ماخوذ ہے بلکہ بعینہ وہی دلیل ہے جو ارسطو نے لکھی ہے، ارسطو اس بات کا قائل تھا کہ عالم۔ قدیم ہے لیکن اس کی حرکت حادث ہے، اور خدا نے ہی حرکت پیدا کی یہ رائے بالکل اُنلوگونکے خیال کے موافق ہے جو یہ کہتے ہین کہ مادہ قدیم ہے لیکن مادہ جو مختلف صورتین بدلتا رہتا ہے

ابن مسکویہ کی دلیل پر اعتراض

یہ حادث ہے، اور خدا جو کچھ کرتا ہے وہ صرف ان صور تونکا بدلتے رہنا ہے۔

لیکن یہ استدلال صحیح نہین، مخالف یہ پہلو اختیار کرسکتا ہے کہ اشیا مین جو حرکت ہی وہ طبعی ہے یعنی خود انکی ترکیب کا خاصہ ہے، یہ اعتراض کہ اگر یہ حرکت طبعی ہوتی تو اجزا کے الگ کر دینے کے بعد بھی پائی جاتی محض لغو اعتراض ہی طبیعت، ترکیب اور مزاج کا نام ہے جب اجزا الگ کردئے گئے تو وہ ترکیب نہین رہی، اور اسلئے وہ حرکت بھی باقی نہین رہی، ان اجزا نے اب دوسری صورت اختیار کرلی، اور اسلئے اُنمین حرکت بھی دوسری قسم کی ہوگی۔

اسی بنا پر متکلمین نے خدا کے ثبوت پر دوسری دلیلین قائم کین اور گو وہ بھی ضعیف ہین لیکن ارسطو کی دلیل سے بہرحال قوی ہین۔

اس استدلال کے بعد علامۂ موصوف (ابن مسکویہ) نے خدا کے اوصاف ثابت کئے ہین یعنی یہ کہ وہ واحد ہے، ازلی ہے، جسمانی نہین ہے، اور ان سب کے ثبوت کا مدار حرکت کی نفی پر رکھا ہے چنانچہ اسکی تفصیل یہ ہے۔

خدا کا واحد ہونا

وحدت۔ خدا اگر متعدد ہون تو ضرور ہے کہ اُن مین باہم کوئی جز مشترک ہو، جس کی وجہ سے وہ سب خدا کہلائین اور کوئی جز غیر مشترک ہو جسکی وجہ سے انمین باہم فرق اور امتیاز ہو، اس صورت مین ترکیب لازم آئیگی اور ترکیب ایک قسم کی حرکت ہی اور یہ ثابت ہوچکا ہے کہ خدا مین کسی قسم کی حرکت نہین۔

ازلیّت

ازلیّت۔ جو شے ازلی نہوگی وہ متحرک ہوگی کیونکہ عدم سے وجود مین آنا ایک

قسم کی حرکت ہو اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خدا مین کسی قسم کی حرکت نہین؛

غیر جسمانی ہونا

غیر جسمانی ہونا۔ خدا کے اگر جسم ہو گا تو ضرور ہو کہ متحرک ہو، کیونکہ یہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ جسم کو ہر وقت کسی نہ کسی قسم کی حرکت رہتی ہے، اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خدا متحرک نہین ہو سکتا،

مخلوقات کی ترتیب

مخلوقات کی ترتیب۔ خدا نے اگرچہ تمام عالم کو پیدا کیا ہے لیکن وہ تمام عالم کا بلا واسطہ خالق نہین ہے؛

ایک شے سے جب متعدد اشیا صادر ہوتی ہین تو اس تعدد کے مختلف اسباب ہوتے ہین۔

(۱) وہ شے مختلف قویٰ سے مرکب ہوتی ہے مثلاً انسان مختلف عناصر اور مختلف قوتون سے مرکب ہو، اسلئے اُن مختلف قوتونکے ذریعہ سے متعدد اور مختلف افعال سرزد ہو سکتے ہین؛

(۲) اسکے آلات مختلف ہوتے ہین، مثلاً نجّار مختلف آلات کے ذریعہ سے مختلف کام کر سکتا ہے۔

(۳) مواد کے اختلاف کی وجہ سے مختلف اثر ظاہر ہوتے ہین، مثلاً آگ کا کام صرف جلانا ہے لیکن لوہا اس سے پگھل جاتا ہے اور مٹی سخت ہو جاتی ہے آگ کا کام دونون جگہ ایک ہی ہے لیکن چونکہ مادہ قابلہ ہے یعنی لوہے اور مٹی کی طبیعت مین اختلاف ہو اسلئے نتیجہ مختلف ظاہر ہوتا ہے

خدا کی ذات مین ان تینون مین سے کوئی طریقہ نہین پایا جاسکتا مرکب القوی ہونا تو علانیہ باطل ہے، دوسرا احتمال اسلئے باطل ہے کہ اُن آلات کا خالق کون ہوگا اگر کوئی اور خالق ہوگا تو خدا کا تعدد لازم آتا ہے، اور اگر خدا ہی اُنکا بھی خالق ہو تو اُنکے بنانے مین اور آلات کی ضرورت پڑی ہوگی اور اس صورت مین آلات در آلات کا غیر متناہی سلسلہ ماننا پڑے گا،

اب صرف تیسرا احتمال رہجاتا ہے، اسمین بھی صرف یہی سوال پیدا ہوگا کہ ان مختلف مادونکو کسنے پیدا کیا، خود خدا تو مختلف چیزونکو پیدا نہین کرسکتا، اگر اور کسی نے پیدا کیا تو خدا کا تعدد لازم آتا ہے، اور جب یہ تینون طریقے خدا کی نسبت ممکن نہین تو صرف یہ طریقہ رہجاتا ہے کہ خدا نے بالذات ایک چیز پیدا کی، پھر اسنے ایک اور چیز پیدا کی اور اسطرح واسطہ در واسطہ تمام عالم وجود مین آیا، چنانچہ مخلوقات کی ترتیب یہ ہے کہ خدا نے سب سے پہلے عقل اوّل کو پیدا کیا، اسنے نفس کو، نفس نے افلاک کو، افلاک نے تمام عالم کو،،

علامہ موصوف نے اس تقریر کے بعد لکھا ہے کہ سب سے پہلے یہ مذہب ارسطو نے ایجاد کیا، علامہ موصوف نے یہ بھی لکھا ہے کہ شیخ نے یہ تمام تقریر فرفوریوس یعنی پارفیریس سے نقل کی ہے،

مادیین۔ کا خیال ہے کہ عدم محض سے کوئی چیز نہین پیدا ہوسکتی، عالم مین جو کچھ وجود مین آتا ہے اسکا مادہ پہلے سے موجود ہوتا ہے اسلئے مادہ قدیم ہے، خدا نے

مادہ کو نہین پیدا کیا، بلکہ مادہ جو صورت اختیار کرتا ہے، یہ خدا کا فعل ہو جالینوس کا یہی مذہب تہا اور اُسنے اس مسئلہ کے ثبوت مین ایک کتاب لکہی، اسکندر افرودسی جو جو ایک یونانی حکیم تہا اُس نے اس کتاب کا رد لکہا، علامہ ابن مسکویہ نے اسکندر افرودسی کی راے اختیار کی، اور اسکی تقریر کو نہایت وضاحت سے ادا کیا، اسکا خلاصہ حسب ذیل ہے

خدا نے عالم کو عدم محض سے پیدا کیا،

"اسقدر سب کے نزدیک مسلم ہے کہ مادّہ جب ایک صورت بدلکر دوسری صورت اختیار کرتا ہے تو پہلی صورت بالکل معدوم ہو جاتی ہے کیونکہ اگر معدوم نہو تو صرف دو احتمال ہین، یا یہ کہ وہ صورت منتقل ہو کر کسی اور جسم مین چلی جائے۔ یا یہ کہ جہان تہی وہین موجود رہے، پہلی صورت بداہتہً غلط ہو، ہم اپنی آنکہہ سے دیکھتے ہین کہ مثلاً ہم جب موم کے ایک کرہ کو مسطح شکل مین بدل دیتے ہین تو کرویت کی شکل کسی دوسرے جسم مین منتقل نہین ہو جاتی، دوسرا احتمال اسلئے باطل ہو کہ اگر دوسری صورت کے پیدا ہونے کے بعد پہلی صورت بہی قائم رہے تو اجتماع النقیضین لازم آئیگا، یعنی ایک چیز ایک ہی وقت مین مثلاً گول بہی ہو اور لمبی بہی ہو۔

اسلئے ضرور تسلیم کرنا پڑیگا کہ جب نئی صورت پیدا ہوتی ہے تو پہلی صورت بالکل معدوم ہو جاتی ہے، اور جب یہ ثابت ہوا کہ پہلی صورت بالکل معدوم ہو جاتی ہے تو اسکا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ نئی صورت عدم محض سے وجود مین آئی،

اس سے اسقدر قطعاً ثابت ہوا کہ اعراض یعنی صورت۔ رنگ۔ مزہ۔ بو وغیرہ عدم محض سے وجود مین آتی ہے اب صرف جوہر کی نسبت اس دعوی کا ثابت کرنا

باقی رہجاتا ہے اسکے لئے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہئے۔

۱- مرکبات کی تحلیل، اخیرمین بسائط تک منتہی ہوتی ہے، اور اخیرمین صرف ایک مادہ بسیط رہجاتا ہے۔

۲- یہ بدیہی امر ہے کہ مادّہ کسی حالت مین صورت سے جدا نہین ہوسکتا۔ مادہ مین ہزار طرح کا انقلاب پیدا کیا جائے لیکن کوئی نہ کوئی صورت باقی رہیگی، اسلئے مادہ اور صورت متلازم ہین۔

۳- پہلے یہ ثابت ہوچکا ہے کہ صورت قدیم نہین ہے بلکہ عدم محض سے وجود مین آتی ہے، اسکے ساتھہ جب یہ بھی ثابت ہوا کہ مادہ کسی حالت مین صورت سے جدا نہین ہوسکتا تو ضرور ہے کہ مادّہ بھی قدیم نہو ورنہ صورت کا بہی قدیم ہونا لازم آئیگا، اور جب مادہ حادث ٹہیرا تو ضرور ہے کہ عدم محض سے وجود مین آیا ہو کیونکہ مادّہ بسیط محض ہے اور اس سے پہلے کوئی چیز موجود نہ تہی جس سے مادّہ پیدا ہوا ہو" یہ علامہ ابن مسکویہ کی تقریر کا ماحصل ہے۔

یہان یہ بات خیال رکہنے کے قابل ہے کہ اکثر حکماے یونان، عالم کے قدیم ہونے کے قائل ہین، چنانچہ ارسطو کا میلان بہی اسی طرف ہے، لیکن چونکہ عالم کا قدیم ہونا عقائد اسلام کے خلاف تہا، اسلئے علامۂ موصوف نے یونانیوئین سے اُس گروہ کی راے اختیار کی جو حدوث کا قائل تہا اور جو دلائل اُس فرقہ نے بیان کئے تہے اُس سے فائدہ اٹہایا،

روح یا نفس ناطقہ

علامۂ موصوف نے اس بحث کو اس تمہید سے شروع کیا ہے۔

روح کی حقیقت۔ اُسکا وجود، جسم کے فاسد ہونے کے بعد اسکا بقا، یہ مسائل نہایت دقیق اور مشکل ہین لیکن چونکہ معاد کا ثابت ہونا انہی مسائل پر موقوف ہے اسلئے ضرور ہی کہ پہلے ان مسائل کے متعلق گفتگو کیجائے،

ارسطو وغیرہ نے روح کے متعلق جو کچھ لکہا تہا، وہ نہایت پراگندہ اور مبہم تہا۔ علامۂ موصوف نے اُسکو سلجہا کر لکہا ہے تاہم بہت کچھ بے ترتیبی باقی رہگئی اسلئے مین اُسکے تمام سلسلۂ تقریر کا ماحصل صاف اور واضح طریقہ سے بیان کرتا ہون۔

روح کا وجود اور اُسکا غیر جسمانی ہونا

روح کا وجود اور اُسکا غیر جسمانی ہونا جسم کا یہ خاصہ ہی کہ جب وہ کسی صورت کے ساتھ متصف ہوتا ہے تو جب تک یہ صورت زائل نہو چکے، دوسری صورت قبول نہین کر سکتا مثلاً اگر چاندی کے ایک پیالہ کو صراحی بنانا چاہین تو جب تک پیالہ کی صورت زائل نہو چکے گی، وہ صراحی کی صورت اختیار نہین کر سکتا، یہ خاصیت تمام اجسام مین مشترک ہی، اور اس لحاظ سے جس چیز مین یہ خاصیت نہو وہ جسم نہین ہی۔ انسان جسوقت کسی شے کا ادراک کرتا ہی اور اُسکی صورت اُسکے نفس مین قائم ہوتی ہے تو اُسیوقت دوسری شے کا بہی ادراک کر سکتا ہے، بلکہ جسقدر ادراکات بڑہتے جاتے ہین، یہ قوت اور بڑہتی جاتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ انسان کی

قوتِ مدرکہ جسمانی نہین ہی یہ چیز جسمین مختلف اشیاء کی صورتین ایک ساتھ قائم ہوتی ہین
اور جنکے ذریعہ سے انسان ایک ہی وقت مین مختلف اشیاء کا ادراک کرتا ہی اسی کا نام
روح اور نفس ناطقہ ہے مختصر یہ کہ جو چیز محل ادراک ہی، ہی نفس اور روح ہے"
اس سے کسی شخص کو انکار نہین ہو سکتا کہ انسان مین ایک حاسہ ہی جس سے
وہ اشیاء کا ادراک کرتا ہے، لیکن جو لوگ نفس کے منکر ہین وہ کہتے ہین کہ یہ حاسہ جسمانی
ہے یا یہ کہ جسم کا ایک خاصہ ہی، اسلئے اصل مابہ النزاع جو کچھ ہے صرف یہ ہے کہ یہ
حاسہ جسمانی ہے یا جسمانیت سے بالکل بری ہے؛ علامۂ موصوف نے اس قوت کے
غیر جسمانی ہونے پر متعدد دلیلین قائم کی ہین جو اکثر ارسطو سے ماخوذ ہین،

روح کے غیر جسمانی ہونے کے دلائل
پہلی دلیل

(۱) حواس جسمانی کا یہ خاصہ ہے کہ جب کسی قوی محسوس کا ادراک کرتے ہین تو
اُنکی قوت مضمحل ہوجاتی ہی اور انمین ضعف پیدا ہو جاتا ہی، مثلاً جب آفتاب پر نظر پڑتی ہے
تو قوتِ باصرہ کو سخت صدمہ پہنچتا ہی اور وہ اپنے کام سے عاجز آجاتی ہے بخلاف اسکے
عقل معقولات کے ادراک سے اور قوی ہوتی ہی اسلئے یہ قوت یا حاسہ جسمانی نہین ہو سکتا
لیکن یہ استدلال ضعیف ہی، عقل کی بھی یہی کیفیت ہی کہ وہ ایسے موقعوں پر عاجز
اور ضعیف ہوجاتی ہے، مثلاً خدا کے تصور کے وقت، عقل پر وہی حالت طاری
ہوتی ہے جو آنکھ کو آفتاب کے دیکھنے سے ہوتی ہے.

دوسری دلیل

(۲) حواس جسمانی کا یہ خاصہ ہے کہ جب کسی قوی محسوس کا ادراک کرتے ہین تو
اُسکے بعد دیر تک، وہ ضعیف محسوس کا ادراک نہین کر سکتے، مثلاً آفتاب کے دیکھنے سے

جب نگاہ خیرہ ہوجاتی ہے تو دیر تک معمولی چیز کو بھی نہین دیکھہ سکتی، لیکن قوت مدرکہ کی حالت اسکے برخلاف ہی، اس سے معلوم ہوا کہ قوت مدرکہ جسمانی نہین ہے۔

لیکن یہ استدلال بھی باطل ہی، قوت عقلی کا بھی یہی حال ہے جب وہ کسی دقیق اور مشکل مضمون پر متوجہ ہوتی ہی اور دیر تک اُسکے حل کرنے مین مصروف رہتی ہے تو اسکی یہ حالت ہوجاتی ہے کہ ایک پیش اُفتادہ مضمون پر بھی توجہ نہین کرسکتی، اور آسان سے آسان بات اُسکو مشکل معلوم ہوتی ہے۔

تیسری دلیل

(۳) انسان جب کسی دقیق اور عقلی مضمون پر غور کرتا ہے تو اُسوقت محسوسات سے بالکل قطع نظر کرنا چاہتا ہے، وہ خلوت مین بیٹھتا ہے، کسی چیز کو دیکھنا سننا، سونگھنا، چھونا، نہین چاہتا اور یہ چیزین اُسکے غور و فکر مین سدّراہ ہوتی ہین، اس سے معلوم ہوا کہ قوتِ عاقلہ جسمانی نہین ہے، کیونکہ اگر جسمانی ہوتی تو جسمانیات اور محسوسات سے الگ ہوکر کام کرنا نہ چاہتی اور نہ کرسکتی۔

یہ استدلال بھی صحیح نہین بےشبہہ انسان غور و فکر کے وقت، ہر قسم کے محسوسات سے علیحدگی اختیار کرتا ہے لیکن اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ اُن محسوسات کے نتائج اور آثار پر متوجہ ہوتا ہی جو پہلے سے اسکے دماغ مین مجتمع ہین، محسوسات سے وہ اب بھی کام لے رہا ہی، البتہ یہ فرق ہے کہ نئے محسوسات سے نہین بلکہ پرانے محسوسات کے نتائج سے کام لے رہا ہے کیونکہ نئے محسوسات، اُسکے مقصد سے تعلق نہین رکھتے۔

چوتھی دلیل

(۴) انسان بہت سے ایسے مسائل کا تصور کرتا ہے جنکو حواس سے کچھ تعلق

نہین مثلاً یہ کہ اجتماع النقیضین باطل ہی، خدا موجود ہے، فلکس الافلاک کے اوپر نہ خلا ہے نہ ملا، یہ تمام مسائل، محض معقولی مسائل ہین اور اُنکے حاصل ہونے مین حواس کو کچھ دخل نہین،

یہ استدلال بھی صحیح نہین، مسائل مذکورۂ بالا کو بھی تحلیل کیا جائے تو انکی انتہا بھی محسوسات تک ہو گی مثلاً ہمنے جب سیکڑون ہزارون مثالون مین دیکھا کہ ایک جگہ دو مخالف چیزین جمع نہین ہوتین، تو ہمنے ایک عام نتیجہ قائم کر لیا کہ اجتماع النقیضین محال ہے لیکن یہ کلیہ انہی سیکڑون جزئیات کی استقرا سے پیدا ہوا ہے جنمین حواس کا تعلق ہوتا ہے۔

پانچوین دلیل

(۵) قوت مدرکہ بڑھاپے مین زیادہ قوی اور تیز ہو جاتی ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اُسکو جسم سے تعلق نہین، ورنہ جسم کا ضعف، اسکو بھی ضعیف کر دیتا،

یہ دلائل وہ تھے جو ارسطو سے ماخوذ ہین، افلاطون کے دلائل بھی علامۂ موصوف نے نقل کئے ہین لیکن وہ بھی محض عوام پسند ہین، اس تمام سلسلہ مین صرف ایک استدلال ہے جو قوی ہے، علامۂ موصوف نے اسکو نہایت مجمل اور ناتمام طریقہ پر لکھا ہے، اگر اُسپر بعض اور مقدمات اضافہ کئے جائین تو بے شبہہ وہ ایک مستحکم دلیل ہونیکی قابلیت رکھتا ہے چنانچہ ہم اسکو ذیل مین لکھتے ہین،

روح اور اُسکے غیر جسمانی ہونے پر ایک قوی استدلال

یہ امر بداہتہً نظر آتا ہے کہ انسان کے جسم کے مختلف اجزا ہین اور ان تمام اجزا کے افعال مختلف ہین، زبان بولتی ہے کان سنتے ہین، ناک سونگھتی ہے، یہ حالت ظاہری

آثار کے ساتھ مخصوص نہین بلکہ تحقیقاتِ جدیدہ سے ثابت ہوا ہے کہ انسان مین جو مختلف احساسات اور جذبات ہین' مثلاً غصّہ، رحم، جوش، محبت، حافظہ تخیل۔ انکے مقامات بھی جدا جدا ہین اور وہ دماغ کے مختلف حصون مین ہین۔

یہ بات بھی علانیہ نظر آتی ہے کہ یہ تمام اجزا بطور آلات کے ہین' اور اپنے لئے نہین بلکہ دوسرے کے لئے کام کر رہے ہین' ان سب پر کوئی اور چیز حاکم ہے اور ان سب سے کام لیتی ہے' ہاتھ جو کچھ چھوتا ہے' آنکھین جو کچھ دیکھتی ہین' کان جو کچھ سنتے ہین' یہ احساسات خود ہاتھ آنکھ اور کان کے کام نہین آتے بلکہ ایک اور قوت ہے جو انکے نتائج سے متمتع ہوتی ہے' حواس ہر قسم کی شہادت مہیا کرتے ہین' لیکن ان شہادتون کی بنا پر فیصلہ کرنا ایک دوسری قوت کا کام ہے۔

یہ امر اُس موقع پر زیادہ واضح ہو جاتا ہے جہان خود حواس غلطی کرتے ہین۔ مثلاً ایک چیز دور ہونے کی وجہ سے چھوٹی نظر آتی ہے' آنکھ نے اس شے کو چھوٹا ہی سمجھا ہے' لیکن انسان فیصلہ کرتا ہے کہ آنکھ نے غلطی کی ہے اور اس کی شہادت اس موقع پر اعتبار کے قابل نہین۔

اب سوال یہ ہے کہ ان تمام اجزا، اعضا، حاسۂ ظاہری اور باطنی سے کام لینے والی کیا چیز ہے؟ مادیّین کہتے ہین کہ دماغ ہے' لیکن یہ ثابت ہو چکا ہے کہ دماغ کے متعدد اور مختلف حصّے ہین اور ہر حصّہ خاص قوت کا منبع ہے۔ دماغ مین اُس عام قوت کا کوئی مقام ثابت نہین ہوتا جو تمام خاص خاص قوتون پر حکمران ہو اور

جسکے لئے یہ تمام قوتین آلہ کے طور پر کام دے رہی ہون۔ تجربہ نے قطعاً یہ ثابت کر دیا ہے کہ جو چیز جسمانی ہے، اور جسم کا حصہ ہے اُسکی حیثیت آلہ سے بڑھکر نہین ہے، اس لئے وہ چیز جوان تمام اعضا، حواس اور قویٰ سے کام لیتی ہی، ضرور ہے کہ ان سب سے بالاتر ہو اور جسمانی نہو۔ کیونکہ اگر جسمانی ہو تو وہ بھی آلہ ہو گی اور اسکا ایک خاص اور محدود کام ہوگا، یہی عام قوت، اور سبسے کام لینے والی قوت روح اور نفس ناطقہ ہے۔

اب صرف یہ شبہہ رہجاتا ہے کہ یہ چیز ممکن ہے کہ جوہر نہو بلکہ عرض ہو یعنی جسم کی ساخت اور ترکیب کی ایک کیفیت ہو جیسا کہ آج کل کے مادیین قائل ہین، علامۂ موصوف نے اس احتمال کو اس طرح سے باطل کیا ہے۔

(۱) جو چیز مختلف صورتون اور کیفیتونکو قبول کرتی ہے، وہ خود اُن صورتون اور کیفیتون کا کوئی فرد نہین ہوتی۔ مثلاً جسم جو مختلف رنگونکو قبول کرتا ہی اور سپید۔ سیاہ۔ سرخ۔ ہوسکتا ہے، ضرور ہے کہ مرتبۂ ذات مین خود بالکل سادہ ہو اور کوئی رنگ نہ رکھتا ہو، ورنہ دوسرے مختلف رنگونکو قبول نہ کرسکے گا۔

اور چونکہ روح تمام اشیاء کا تصور کرسکتی ہے اور اُسمین ہر صورت کے ادراک اور قبول کی قابلیت ہے، اسلئے ضرور ہے کہ وہ عرض نہو ورنہ عرض کے نہ گانہ اقسام یعنی کم وکیف وغیرہ مین سے کسی قسم کے تحت مین داخل ہو گی۔

(۲) عرض ایک ایسی چیز ہے جو جسم کے پیدا ہونے کے بعد طاری ہوتی ہی اور اُسکا مرتبہ کم ہے۔ اسلئے یہ نہین ہوسکتا کہ وہ چیز جو تمام اعضاء۔ اجزاء۔ قویٰ حواس ظاہری

اور باطنی پر حکومت کرتی ہو، خود ایک عارضی ناپائدار اور غیر مستقل چیز ہو،

اس استدلال کو ہم زیادہ وضاحت اور قوت کے ساتھ اسطرح بیان کر سکتے ہین۔ یہ امر مسلم ہے کہ انسان کا جسم اور جسم کی کیفیات سب متغیر ہوتے رہتے ہین یہانتک کہ آجکل کے مادیّین کا بیان ہے کہ تیس برس کے بعد، انسان کے پہلے جسم کا ایک ذرہ بہی باقی نہین رہتا، پہلے اجزا تمام بدل جاتے ہین اور بالکل ایک نیا جسم پہلے جسم کے مشابہ پیدا ہو جاتا ہے، بایہمہ کوئی چیز ایسی بھی ہے جو ہر حال مین قائم رہتی ہے اور جسکی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ زید وہی زید ہے جو تیس برس پہلے تھا یہی چیز ہے جسکو ہم روح اور نفس ناطقہ کہتے ہین،

ظاہر ہے کہ یہ چیز عرض نہین ہو سکتی کیونکہ عرض ہر وقت بدلتا رہتا ہے، اور یہ وہ چیز ہے جو تمام تغیرات کے ساتھ بہی قائم رہتی ہے،

روح کا غیر فانی ہونا

روح کا غیر فانی ہونا۔ جب یہ ثابت ہو چکا کہ روح جوہر ہے، اور جسمانی نہین ہے تو خود ثابت ہو گیا کہ وہ فانی نہین کیونکہ فانی ہونا اجسام کا خاصہ ہے جو چیز جسمانیت سے بالکل بری ہے، وہ کیونکر فنا ہو سکتی ہے۔

یہ دعویٰ موجودہ تحقیقات کے موافق نہایت آسانی سے ثابت ہو سکتا ہے تحقیقاتِ جدیدہ نے قطعی طور پر ثابت کر دیا ہے کہ کوئی شے فنا نہین ہوتی بلکہ صرف اسکی ہیئت ترکیبی بدلجاتی ہے اور اُسکے اجزا الگ الگ ہو کر کوئی اور صورت اختیار کر لیتے ہین، تمام دنیا اگر ملکر چاہے تو ایک ذرّہ کو اس طرح نہین فنا

کرسکتی کہ وہ بالکل معدوم محض ہوجاے،

اورچونکہ یہ ثابت ہوچکا کہ روح مرکب نہین بلکہ بسیط ہے، تو نہ اُسکی تحلیل ہوسکتی ہو نہ اُسکے اجزا بدل سکتے ہین، اسلئے اسکا فنا ہونا غیر ممکن ہے،

نبوّت

نبوت

نبوّت کی حقیقت سمجھ مین آنے کے لئے پہلے موجودات کی ترتیب اور انکے سلسلہ بسلسلہ ترقی پر غور کرنا چاہئے،

موجودات کی ترتیب

موجوداتؔ[1] کا پہلا مرتبہ یہ ہو کہ صرف اجسام مفردہ یعنی عناصر موجود تھے، عناصر نے جب باہم ترکیب پائی تو سب سے پہلے، جمادات وجود مین آئے جو عالم ترکیب کا سب سے ادنٰی درجہ ہی، جمادات سے ترقی کرکے نباتات کا درجہ آیا، نباتات نے بھی درجہ بدرجہ ترقی کی، پہلے گھانس وجود مین آئی جو تخم سے نہین بلکہ آپ سے آپ پیدا ہوتی ہے۔ پھر درخت پیدا ہوے، درختونمین بھی درجہ بدرجہ ترقی ہوئی یہانتک کہ اُس قسم کے درخت پیدا ہوے جنمین تنہ۔شاخ پھول پھل ہوتا ہے۔ انکی خوراک کے لئے عمدہ زمین۔ عمدہ پانی اور عمدہ ہوا کی ضرورت ہوتی ہے، یہانتک کہ ترقی کرتے کرتے انمین حیوانیت کے خواص پیدا ہوئے اور ان کی سرحد، حیوانات کے بالکل قریب ہوگئی، مثلاً کھجور اور خرما جن مین حیوانات کی طرح نر و مادہ ہوتے ہین اور جسطرح نر و مادہ کی مباشرت سے اولاد ہوتی ہے اسیطرح ان درختونمین جب تک پیوند نہین ہوتا بار آور نہین ہوتے، اسی بنا پر حدیث مین آیا ہو کہ اپنی پھوپھی کھجور کی عزت کرو

[1] یہ ترتیب جو علامہ ابن مسکویہ نے بیان کی ہے بالکل ڈارون کی تھیوری کے موافق ہو ۱۲

نباتات

کیونکہ وہ اُس مٹی سے پیدا ہوئی ہے جو حضرت آدم کی خاک سے بچ رہی تھی۔

نباتات۔ ترقی کرتے کرتے جب حیوانات سے متصل ہوجاتے ہین تو وہ صنف پیدا ہوتی ہی، جو حیوان اور نبات دونونکا مجموعہ ہے مثلاً مونگا، سیب "۔

علامہ ابن مسکویہ کے زمانہ تک طبعیات کو اسقدر ترقی نہین ہوئی تھی، اس لئے اُنھون نے سیب اور مونگے کی مثال دی، ورنہ آجکل متعدد ایسے نباتات ثابت ہوئے ہین جو صاف صاف حیوانیت و نباتیت کے جامع ہین۔ مثلاً ایک گھانس ہی جو درختون پر لٹکتی رہتی ہی اور جب کوئی جانور اُسکے سامنے سے گذرتا ہی تو وہ لٹک کے نہایت تیزی سے جانور کو لپٹ جاتی ہے اور اُسکا تمام خون چوس لیتی ہے یہانتک کہ جانور مرجاتا ہے۔

نباتات جب ترقی کرکے حیوان کے درجہ پر پہونچتے ہین تو سب سے پہلے کیڑے پیدا ہوتے ہین جنمین حرکت اختیاری کے سوا، اور کوئی چیز نباتات سے بڑھکر نہین ہوتی رفتہ رفتہ انمین ترقی ہوتی جاتی ہے یہانتک کہ لامسہ کے سوا، انمین اور حواس بھی پیدا ہونے شروع ہوتے ہین، یہانتک کہ ایسے حیوانات پیدا ہوتے ہین جنمین لامسہ۔ سامعہ۔ شامہ۔ ذائقہ باصرہ۔ تمام حواس خمسہ موجود ہوتے ہین، انمین بھی ترقی کی رفتار قائم رہتی ہے چنانچہ ابتدائی درجہ کے جانور محض کودن ہوتے ہین پھر تیز۔ ذہین۔ زود فہم۔ ہوتے جاتے ہین۔ یہانتک کہ ترقی کرتے کرتے انسان کی سرحد تک آجاتے ہین مثلاً بندر وغیرہ اس مرتبہ سے بھی جب آگے بڑھتے ہین تو انسان کیطرح انکا قد بھی سیدھا ہوجاتا ہی اور اُنکے قوائے عقلیہ بہت کچھ انسان سے مشابہ ہوجاتے ہین۔ یہ مرتبہ حیوانیت کا

انجام اور انسانیت کا آغاز ہے، چنانچہ افریقہ کے بعض مقامات کے وحشی آدمیون مین اور ان حیوانات مین بہت کم فرق رہجاتا ہے۔

یہی ترقی کا سلسلہ خود انسان کے نوع مین قائم ہے یہانتک کہ قوائے عقلیہ ذہن۔ ذکا۔ صفائی باطن، اور پاکیزہ خوئی مین ترقی کرتے کرتے انسان۔ ملکوتیت کی حد تک پہنچ جاتا ہے، یہی مرتبہ ہے جسکو ہم نبوت اور رسالت سے تعبیر کرتے ہین۔

وحی کی حقیقت

وحی

انسان کے قوائے ادراکی کی ترقی اس طرح درجہ بدرجہ ہوتی ہے کہ پہلے وہ محسوسات کا ادراک کرتا ہے پھر محسوسات سے تخیل، تخیل سے فکر اور فکر سے عقلیات محض کے ادراک تک پہونچتا ہے، لیکن جب انسان اُس مرتبہ تک ترقی کرتا ہی جسکو اوپر ہمنے نبوت کے درجہ سے تعبیر کیا ہے تو اسکو معلومات اور حقائق کے ادراک مین تدریجی ترقی کی ضرورت نہین پڑتی۔ بلکہ اُسکو ابتدائً حقائق اشیار کا ادراک ہوجاتا ہی یعنی جو بات اور لوگونکو جزئیات کے استقرا اور محسوسات کی تجرید، اور مقدمات کی ترتیب سے معلوم ہوتی ہے، وہ پیغمبر کو ابتدائً بغیر غور و فکر کے القا ہوجاتی ہی اسیکو وحی یا الہام کہتے ہین

نبی کبھی کبھی معقولات سے محسوسات کی طرف آتا ہی، اسکو ایک مفہوم کا ادراک قوتِ عقلیہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے پھر قوتِ عقلیہ، قوتِ فکریہ پر اثر ڈالتی ہی، قوتِ فکریہ، قوتِ متخیلہ پر، اور متخیلہ قوتِ حسیہ پر عمل کرتی ہے جسکا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ مفہوم جو عقلی اور مُجرّد عن المادہ تھا مجسم ہوکر محسوس ہوتا ہے، بعینہ اسطرح جسطرح نیند مین قوتِ متخیلہ

کے ذریعہ سے انسان کو محسوس صورتین نظر آتی ہین یا وہ محسوس آوازین سنتا ہی،
جس طرح مادّی اور محسوس معلومات جب ترقی کرتے ہین تو مادہ سے مجرّد ہو کر
صرف مفہوم عقلی رہجاتا ہے اسیطرح مفہوم عقلی جب تنزل کی طرف مائل ہوتا ہے تو
جسمانی صورت اختیار کر لیتا ہے، انبیا کو جو ملکوتی صورتین، مشاہدہ اور محسوس ہوتی
ہین یا جو آوازین انکے کانون مین آتی ہین اسکی یہی حقیقت ہے،

حکیم اور پیغمبر مین جو فرق ہے وہ یہ ہے کہ حکیم محسوسات سے رفتہ رفتہ ترقی کرتا
ہے اور انبیاء عام انسانونکے خیال سے قریب ہونیکے لئے ترقی سے تنزل کی
طرف آتے ہین،

علامہ ابن مسکویہ نے وحی اور مشاہدات اور مسموعات انبیاء کی جو حقیقت بیان کی
امام غزالی نے کتاب المضنون بہ علی غیر اہلہ مین بعینہ اُسکو اپنے لفظون مین ادا کیا ہی،
الغزالی مین ہمنے اسکی عبارت تمامہا نقل کی ہے، یہان صرف ضروری فقرونپر
اکتفا کرتے ہین،

اِنَّ لسان الحال یصیر مشاھدًا محسوسًا	زبانِ حال تمثیل کے طور پر مشاہد اور محسوس ہوتی
علی سبیل التمثیل وھذہ خاصۃ الانبیاء	ہے اور یہ انبیا اور رسولونکا خاصہ ہی جسطرح زبانِ
والرسل علیھم الصّلوۃ والسلام کما ان	حال نیند کی حالت مین عام لوگونکو محسوس صورت
لسان الحال یتمثّل فی المنام لغیر الانبیاء	مین نظر آتی ہے اور وہ آوازین اور گفتگوئین
ویسمعون صوتًا وکلامًا۔	سُنتے ہین۔

فالانبیاء یرون ذلک فی الیقظة و تخاطبهم هذه الاشیاء فی الیقظة

تو پیغمبر لوگ (علیہم السلام) ان چیزونکو بیداری کی حالت مین دیکھتے ہین، اور یہ چیزین اُنسے بیداری کی حالت مین باتین کرتی ہین۔

عبد الرزاق لاہجی نے گوہر مراد مین اس مضمون کو اسطرح ادا کیا ہے کہ حسبطرح ہم لوگونکا دماغ محسوسات کو مجرّد کرکے صور عقلیہ بنا دیتا ہے، اسیطرح انبیا علیہم السّلام کی قوت قدسیہ، معقولات کو محسوسات کا لباس پہنا دیتی ہے "

لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ وحی اور مشاہدہ کی یہ حقیقت، صرف حکمار کا مذہب ہی، علمائے ظاہر کے نزدیک یہ قول بالکل کفر مین داخل ہے

اسی زمانہ کے قریب **اخوان الصفا** کی مجلس قائم ہوئی جسکا مقصد شریعت و فلسفہ کا باہم تطبیق دینا تھا،

اس مجلس کے ممبرون نے فلسفہ اور شریعت کے مہمات مسائل پر (۵۱) رسالے لکھے جو رسائل اخوان الصفا کے نام سے آج ۴ ضخیم جلدون مین موجود ہین، لیکن اتنی جرأت ان لوگون کی بھی نہوئی کہ اپنے نام ظاہر کر سکتے، ان مین سے جن لوگونکے نام کشف الظنون مین مذکور ہین یہ ہین۔ ابو سلیمان محمد بن نصیر البستی، ابو الحسن علی بن ہرون الزنجانی۔ ابو احمد مہرجوری۔ زید بن رفاعة،

اسقدر سب کو تسلیم ہے کہ ان رسالونکے لکھنے والے سب حکمائے اسلام تھے

کشف الظنون مین ہے کہ ھُم حکماء اجتمعوا وصنفوا شہرزوری نے تاریخ الحکمار

مین اُنکا ذکر کسیقدر تفصیل کے ساتھ کیا ہے۔ ان لوگون نے اپنے مقصد کی تصریح ایک موقع پر خود کی ہے جسکا خلاصہ یہ ہے،

"حکمائے قدیم نے بہت سے علوم وفنون پر کتابین لکھین۔ مثلاً طب۔ ریاضیات نجوم۔ طبعیات وغیرہ، ان تصنیفات نے مختلف نتیجے پیدا کئے، ایک گروہ نے تو انسے مخالفت کی جسکی وجہ یا تو ناواقفیت تہی، یا یہ کہ وہ مسائل سرے سے اُنکی سمجھ سے باہر تھے۔ دوسرے گروہ نے ان علوم کو پڑھا لیکن چونکہ پوری تکمیل نہین کی، اسلئے نتیجہ یہ ہوا کہ احکام شریعت کے منکر ہوگئے اور مذہبی باتونکو حقارت کی نظر سے دیکھنے لگے، ہمارے برادران صاحبِ کمال کا مقصد چونکہ دونونکی حقیقت تک پہونچنا ہے اسلئے ہم لوگون نے یہ (۵۱) رسالے لکھے جسمین شریعت اسلامی، اور علوم فلسفیہ کے حقائق ظاہر کئے گئے"[۱]

پانچوین صدی ہجری مین امام غزالی پیدا ہوئے، جو اس سلسلہ مین تمام متقدمین ومتأخرین کے سرخیل ہین، اُنھون نے منقول کو بالکل معقول سے ملادیا اور اور اس خوبی سے ملایا کہ دونون مین سے کسیکا پہلو نہ دبا، آج جدید علم کلام کی عمارت اگر قائم کیجاسکتی ہی تو انہی کے خیالات کی بنیاد پر قائم ہوسکتی ہی، اسی بناپر ہم انکے خیالات کو اس کتاب کے دوسرے حصہ مین لکھین گے۔ البتہ اس موقع پر یہ بتادینا ضرور ہی کہ امام صاحب کی تصنیفات ہر علم مین ہین اور ہر جگہ وہ ایک نیا قالب بدل لیتے ہین، وہ کہین متکلم ہین، کہین فقیہ

[۱] رسائل اخوان الصفا جلد ۲ صفحہ ۳۲۹۔

کہین واعظ، کہین فلسفی کہین حکیم، اسلئے یہ امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہے کہ واقعی اُن کا کیا خاص مشرب ہے، اور کیا اعتقادات ہین۔ انکی تمام تصنیفات جب جمع کیجائین اور ایک کو دوسرے سے ملایا جائے اور اُنکے اشارون کی مخفی زبان سے آشنائی ہو تب یہ راز کھلسکتا ہے۔ اسلئے ہمنے انکے حالات مین ایک مستقل کتاب لکھی ہے جس مین یہ مباحث نہایت تفصیل سے لکھے ہین۔ یہ کتاب چھپکر شائع ہو چکی ہے۔

امام غزالی نے اگرچہ علمائے ظاہر کے ڈر سے نہایت احتیاط اور پردہ داری سے کام لیا تاہم سمجھنے والے سمجھ گئے کہ وہ فلسفہ کی زبان مین باتین کرتے ہین، اس بنا پر بڑے بڑے نامور علما مثلاً قاضی عیاض۔ محدث ابن جوزی۔ ابن قیم وغیرہ نے انکی ضلالت اور گمراہی کی تشہیر کی، قاضی عیاض کے حکم سے انکی کتابین اندلس مین ضائع کردی گئین، چنانچہ ان واقعات کی تفصیل اُنکے حالات مین کی گئی ہے،

امام غزالی کی بدولت، فلسفہ نے مذہبی گروہ مین بار پایا اور فلسفہ اور منطق کی تعلیم عام ہوگئی جس کی بدولت ایسے بہت سے لوگ پیدا ہو گئے جو مذہب کو فلسفہ کے ساتھ ملانا چاہتے تھے، انمین شیخ الاشراق، شیخ شہاب الدین مقتول سب کے سرخیل نکلے، انھون نے اسقدر فیاض دلی کی کہ فلسفہ کو مذہب کے پہلو مین بٹھادیا، انکے خیالات کے اندازہ کرنے کے لئے ہم انکی مشہور کتاب حکمۃ الاشراق کے دیباچہ کی عبارت نقل کرتے ہین۔

وما ذکرتہ من علم الانوار وجمیع ما یبتنی علیہ وغیرہ یساعدنی علیہ کل من سلک	مین نے علم مکاشفہ کا جو ذکر کیا ہو اور اسکے جو مقدمات بیان کئے ہین اُس سے تمام سالکان طریق

سبیل اللہ عزوجل وھو ذوق امام الحکمۃ ورئیسھا افلاطن صاحب الاید والنور وکذا من قبلہ من زمان والد الحکماء ھرمس من عظماء الحکماء واساطین الحکمۃ مثلا انبادقلس وفیثاغورس وغیرھما وعلی ھذا مبتنی قاعدۃ الشرق فی النور والظلمۃ التی کانت طریقۃ حکماء الفرس مثل جاماسب وفرشادشر و بوزجمھر ومن قبلھم وھی لیست قاعدۃ کفرۃ المجوس والحاد مانی،

کو اتفاق ہوگا، اور یہ طریقہ امام حکمت و رئیس حکمت یعنی افلاطون کے مذاق کے موافق ہی جو کہ صاحب تائید اور صاحب نور تھا، اور یہی طریقہ تمام بڑے بڑے حکما کا تھا جو ابوالحکما ہرمس کے زمانہ سے ہوتے آئے ہین مثلاً انبادقلس، فیثاغورس وغیرہ اور اسی پر حکمار فارس کے طریقہ کی بنیاد ہی، جسکو نور و ظلمت سے تعبیر کیا جاتا ہی۔ یہ حکمائے فارس جاماسپ۔ فرشادشر۔ بزرجمہر وغیرہ تھے اور یہ وہ قاعدہ نہین جو کفار مجوس اور مانی ملحد کا طریقہ ہے

شیخ الاشراق تقریباً ۵۵۰ھ مین پیدا ہوئے، مجد جیلی سے جو امام رازی کے استاد تھے معقولات کی تحصیل کی، خداداد ذہانت و طباعی سے تھوڑی سی عمر مین وہ کمال حاصل کیا کہ تمام ممالک اسلامیہ مین اُنکا کوئی ہمسر نہین رہا،

۵۷۹ھ مین جب وہ حلب گئے تو وہان، الملک الظاہر غازی جو سلطان صلاح الدین کا فرزند تھا حکمران تھا، اسنے انکی بہت قدر کی، اور ایک مجلس مناظرہ منعقد کی جسمین تمام بڑے بڑے اکابر علمار شریک ہوئے، شیخ الاشراق نے اس مجمع مین دقائق فن پر ایسی تقریر کی کہ تمام معاصرین ماند پڑ گئے، یہانتک کہ علمار اُنکے دشمن ہوگئے اور سلطان صلاح الدین کو لکھا کہ اگر یہ شخص زندہ رہا تو آپکے خاندان کو بلکہ تمام مسلمانونکو گمراہ کریگا

اسپر سلطان صلاح الدین نے الملک الظاہر کو اُنکے قتل کا فرمان بہیجا اور وہ ۵۸۶ھ مین قتل کر دئے گئے، یہ طبقات الاطبار کی روایت ہے،

اگرچہ یہ امر اور تمام تاریخون سے بہی ثابت ہے کہ صلاح الدین نے اُنکے قتل کا حکم بہیجا تہا لیکن ہمارے نزدیک علمار کی برہمی حسد اور رشک کی وجہ سے نہین تہی بلکہ درحقیقت وہ شیخ الاشراق کو گمراہ سمجھتے تھے۔

شیخ الاشراق کی تصنیفین آج بہی موجود ہین، انمین سیکڑون باتین مذکور ہین جو فقہا کے نزدیک ضلالت اور کفر ہین۔ حکمۃ الاشراق مین زردشت وغیرہ کو پیغمبر لکہا ہے، اور حکمائے یونان کو مقربان بارگاہ الٰہی مین شمار کیا ہے، اس سے زیادہ کفر کے لئے کیا چاہئے۔

شیخ نے فلسفہ مین بہت سی کتابین لکہین جنمین سے اکثر فلسفہ ارسطو کے موافق ہین۔ انمین سے ایک کتاب یعنی حکمۃ الاشراق خاص اپنے مذاق پر لکہی ہے۔

حکمائے یونان کے مسائل پر نکتہ چینی، قدمائے متکلمین ہی کے زمانہ سے شروع ہو چکی تہی، جسکو امام غزالی و رازی نے بہت وسعت دی لیکن شیخ الاشراق کو ایک خاص امتیاز حاصل ہے، امام غزالی وغیرہ کا مقصد صرف رد و قدح تہا، خود کسی فلسفہ کے بانی نہ تھے بخلاف اسکے شیخ الاشراق نے اپنا ایک خاص فلسفہ مرتب کیا، جسکا نام فلسفہ اشراق رکہا۔ اسمین وہ ارسطو کے اکثر مسائل کو غلط ثابت کر کے خود اپنا مذہب لکہتے ہین اور اسپر دلائل قائم کرتے ہین۔ کتاب کے خاتمہ مین تصریح

کی ہے کہ یہ مسائل، خدا نے مجہپر الہام کئے، فلسفہ کے علاوہ اُنہون نے منطق مین بھی تصرف کیا، بعض مسائل کو غلط ثابت کیا، بعض کی ترمیم و اصلاح کی، ان مین سے بعض کو ناظرین کی دلچسپی کے لئے ہم یہان نقل کرتے ہین،

منطق مین اشیار کی تعریف کا یہ طریقہ بیان کیا جاتا ہے کہ جس شے کی حد و حقیقت بیان کرنی ہو اسکے دو قسم کی ذاتیات یا اوصاف بیان کرنے چاہین ایک[1] وہ جو اورون مین بہی پائی جاتی ہون، مثلاً انسان کا حساس ہونا متحرک بالارادہ ہونا، کہ انسان کے سوا اور جانورون مین بہی پایا جاتا ہے۔ دوسرے[2] وہ خاص اور مختص ہون مثلاً نطق کی صفت کہ انسان کے سوا، اور کسی جانور مین نہین پائی جاتی ان دونون قسم کے اجزار یا اوصاف کا جو مجموعہ ہوگا وہی اس شے کی حد اور حقیقت ہوگی ان اجزار کو جنس و فصل کہتے ہین،

شیخ الاشراق کے نزدیک یہ طریقہ صحیح نہین، وہ کہتے ہین کہ جو جزو ایسا خاص ہے کہ اس ماہیت کے سوا اور کسی چیز مین پایا ہی نہین جاتا، اُسکا علم مخاطب کو کیونکر ہوگا، یہ ماہیت تو ابہی مخاطب کو معلوم نہین اور اس ہیئت کے سوا، اور کہین اسکا وجود نہین، مثلاً گہوڑے کی تعریف منطق مین حیوان صاہل سے کرتے ہین، صاہل کے معنی ہنہنانے کے ہین، ہنہنانا ایک خاص آواز ہے جو گہوڑے کے ساتھ خاص ہے، اب فرض کرو کہ ایک شخص کو گہوڑے کی حقیقت معلوم نہین، نہ اُس نے پہلے کبھی گہوڑا دیکھا ہے، نہ ہنہنانے کی آواز سنی ہے اب اُس سے اگر کہا جائے

کہ گھوڑا ایک جانور ہے جو ہنہناتا ہے تو وہ ہنہنانے کے مفہوم کو کیونکر سمجھ سکے گا،

اس بناپر شیخ الاشراق کے نزدیک کسی چیز کی تعریف کا طریقہ یہ ہو کہ اُسکے وہ تمام ذاتیات یا اوصاف بیان کئے جائین جو اگرچہ الگ الگ، اورون مین بھی پائے جاتے ہون لیکن اُنکا مجموعہ کسی اور چیز مین نہ پایا جاتا ہو،

مُوجہات کی جو بہت سی قسمین قرار دی ہین، شیخ نے اس سے بھی اختلاف کیا ہے، وہ کہتے ہین کہ اصل جہت وجوب ہے، باقی امکان، و امتناع تو یہ محمول مین داخل ہین مثلاً جب ہم کہتے ہین کہ النسان، کاتب بالامکان ہے، تو امکانِ کتابت ضروری ہے، یعنی النسان کا ممکن الکتابت ہونا ضروری اور لابدی ہے اسلئے ممکنہ بھی درحقیقت موجبہ ہے،

فلسفہ کے بہت سے مسائل مین شیخ کو ارسطو وغیرہ سے اختلاف ہے، مثلاً ارسطو ہیولی کا قائل ہے، شیخ نے ہیولی کو باطل کیا ہے، ارسطو وغیرہ ممکنات کے وجود کو زائد عن الماہیتہ سمجھتے ہین، شیخ عینیّت کے قائل ہین، ارسطو وغیرہ عقول عشرہ کے قائل ہین، شیخ کے نزدیک، عقول، دس پر محدود نہین بلکہ سیکڑون ہزارون لاکھون عقول ہین یعنی ہر شے کا ربُّ النوع ایک عقل ہے. فلاطون نفس کے قدیم ہونیکا قائل ہے، شیخ نے اسکے بطلان پر متعدد دلائل قائم کئے ہین، ارسطو وغیرہ مقولات عشرہ کے قائل ہین، شیخ کے نزدیک یہ سب اعتباری چیزین ہین

اس قسم کے مسائل اگرچہ کثرت سے ہین، لیکن انکی تفصیل کا یہ موقع نہین،

یہان ہمکو صرف انکی الہٰیات سے بحث ہے جسکا اثر علم کلام پر پڑتا ہے،

شیخ نے الہٰیات مین زیادہ تر بو علی سینا کی تقلید کی، یا انکو بو علی سینا سے توارد ہوا لیکن وحی، الہام، اور رویت ملائکہ کی نسبت ان کا ایک خاص مذہب ہے جسکی تفصیل یہ ہے۔

شیخ کے نزدیک وجود کے اقسام مین سے ایک وجود مثالی ہو اور وحی والہام وغیرہ سب اسی مثالی وجود کے مظاہر ہین، چنانچہ لکھتے ہین۔

وما یتلقی الانبیاء والاولیاء وغیرھم من المغیبات فانھا قد ترد علیھم فی اَسْطُرٍ مکتوبۃ وقد ترد بسماع صوت قد یکون لذیذا وقد یکون ھایلا وقد یشاھدون صور الکائنات وقد یرون صورا حسنۃً انسانیۃً تخاطبھم فی غایۃ الحسن فتناجیھم بالغیب،

اور انبیا و اولیا وغیرہ کو جو عالم غیب کی باتین معلوم ہوتی ہین اس کی بہت سی صورتین ہین کبھی تو لکھی ہوئی سطرین ہوتی ہین۔ کبھی شیرین یا مہیب آوازین سنائی دیتی ہین کبھی موجودات کی صورتین نظر آتی ہین کبھی نہایت خوبصورت انسانی صورتین دیکھتے ہین جو انسے غیب کی باتین کہتی ہین۔

غرض اس قسم کی اور متعدد صورتین لکھکر لکھتے ہین۔

کُلُّھا مثلٌ قائمۃ وکذا الرّوایح وغیرھا

یہ سب مثالی صورتین ہین جو بذات خود قایم ہین اور خوشبو وغیرہ کا بھی یہی حال ہے،

کیا عجیب بات ہے کہ یہی خیالات کسی کے نزدیک کفر ہین، اور کسی کے نزدیک حقائق واسرار، حضرات صوفیہ کی بزم مین شیخ کا جو رتبہ ہے وہ معلوم ہے، اور علامہ ابن تیمیہ وغیرہ کا شیخ کی نسبت جو خیال ہے وہ قابل اظہار نہین۔

علم کلام
پر
ایک اجمالی نظر،

اس خیال کی غلطی کہ علم کلام کے اکثر مسائل یونانیون سے ماخوذ ہین

اکثر لوگونکا خیال ہے کہ علم کلام کے مسائل اکثر یونانیون سے ماخوذ ہین، اس خیال کی بنیاد یہ ہے کہ امام غزالی نے مضنون صغیر وکبیر وجواہر القرآن وغیرہ مین نبوت۔ وحی۔ الہام۔ رویا۔ عذاب و ثواب معجزات کی حقیقت کی جو تشریح کی ہے، وہ بالکل ابن سینا وفارابی سے ماخوذ ہے اور یہ دونون جو کچھ لکھتے ہین فلسفۂ یونان ہی کی نقل ہوتی ہے لیکن اس خیال مین متعدد اور تو بہ تو غلطیان ہین، بے شبہہ مسائل مذکورہ کے متعلق امام غزالی کی تحقیقات ابن سینا وفارابی سے ماخوذ ہے لیکن یہ مسائل خود ابن سینا وفارابی کی ایجاد ہین، یونانیون سے اسکو کچھ واسطہ نہین، علامہ ابن رشد

تہافتہ مین لکھتے ہین۔

امّا الکلامُ فی المعجزات فلیس للقدماء من الفلاسفة قولٌ[۱]۔ اما ما حکاہُ فی الرّویا عن الفلاسفة فلا اَعلم احدًا قال بہ من القدماءِ[۲]،	باقی معجزات کی بحث تو قدمائے فلاسفہ نے اسکے متعلق کچھ نہین کہا ہے، باقی رویا کے متعلق غزالی نے حکما سے جو نقل کیا ہے تو مجھکو قدما مین سے کوئی اسکا قائل نہین معلوم ہوتا۔
یزعم ان الفلاسفة ینکرون حشر الاجساد وھذا شئٌ ما وجدَ لواحدٍ ممن تقدّمَ فیہ قولٌ[۳]	غزالی خیال کرتے ہین کہ فلاسفہ حشر اجساد کے منکر ہین۔ لیکن اس مسئلہ کے متعلق۔ قدما کا کوئی قول موجود نہین۔

حقیقت یہ ہے کہ مسلمانون نے گو ارسطو اور افلاطون وغیرہ کے فلسفہ کو نہایت عزت کی نگاہ سے دیکھا اور اُنکے تمام مسائل اخذ کئے لیکن یہ شاگردی طبیعات و ریاضیات وغیرہ تک محدود تھی۔ الٰہیات۔ یونانیون کے ہان خود اسقدر ناقص اور غیر مکمل تھی کہ مسلمان اس سے کیا تمتع اُٹھا سکتے تھے۔ یونانیونکی الٰہیات کو علمائے کلام نے ہمیشہ حقارت کی نظر سے دیکھا۔ علامہ ابن تیمیہ حالانکہ متکلمین کے معتقد نہین ہین، چنانچہ الرد علی المنطق مین لکھتے ہین۔

ان کثیرًا مما یتکلمہ المتکلمون باطل	متکلمین کی اکثر باتین لغو ہین۔

تاہم اس عبارت کے بعد لکھتے ہین۔

---

[۱] صفحہ ۱۲۶۔ [۲] صفحہ ۱۲۷ [۳] صفحہ ۱۳۹۔

وهذا کلام ارسطو موجود و کلامُهم هوکاء موجودٌ فانّ هولاءِ المتکلمین یتکلمون بالمُقدّمَاتِ البُرهَانیة الیقینةِ اکثرمن اولئک بکثیرٍ کثیرٍ	ارسطو اور متکلمین دونون کا کلام ہمارے سامنے ہے متکلمین کا کلام۔ ارسطو وغیرہ کی بہ نسبت کہین بڑھکر یقینی مقدمات پر مبنی ہوتا ہے،

امام غزالی نے تہافتہ الفلاسفہ مین نبوات معجزات، معاد وغیرہ کے جن مسائل کو فلاسفۂ یونان کی طرف منسوب کیا ہے۔ وہ فلاسفۂ یونان کی ایجاد نہین، بلکہ ابن سینا کی ایجاد ہین، اور دراصل ابن سینا کی بھی ایجاد نہین، بلکہ ابن سینا نے قدماے متکلمین کی تحقیقات کو کسیقدر بدلکر نئے پیرایہ مین ظاہر کیا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ الرد علی المنطق مین لکھتے ہین،

وابن سینا تکلم فی اشیاء من الالٰهیّات والنبوات والمعادِ والشرایع لم یتکلّم فیها سلفهٗ واوصلتْ الیها عقولهم فانه استفادها من المسلمین۔	ابن سینا نے الہیّات، نبوات، معاد اور شریعت کے متعلق وہ باتین بیان کین جو اسکے اسلاف (حکمائے یونان) نے نہین کہی تھین، نہ وہانتک انکا ذہن پہنچا تھا بلکہ ان باتونکو ابن سینا نے مسلمانون سے اخذ کیا ہے،

علامہ ابن تیمیہ کی شہرت عام طور پر علوم عقلیہ مین نہین ہے، اسلئے ان کی شہادت پر غالبًا لوگونکو اعتبار نہ ہوگا لیکن علامہ ابن رشد نے جس سے بڑھکر مسلمانون مین کوئی شخص فلسفہ دان نہین گذرا، تہافتہ مین بہت سے مسائل کی نسبت تصریح

کی ہے کہ ابن سینا نے متکلمین سے اخذ کئے ہین، مثلاً اثبات فاعل کے مسئلہ کے متعلق لکھتے ہین،

وَ انّما اتبع ھذان الرّجلان فیہ المتکلّمین من اہلِ ملّتنا[1]-	اسباب مین ان دونون (یعنی فارابی و ابن سینا) نے ہمارے متکلمین کی پیروی کی ہے۔

ایک اور موقع پر لکھتے ہین،

و ھو طریقٌ اخذہ ابن سِینا من المتکلمین[2]۔	اور یہ وہ طریقہ ہے جو ابن سینا نے متکلمین سے اخذ کیا ہے۔

علم کلام کا احسان

علم کلام کا یہ احسان ہمیشہ یادگار رہے گا کہ اسکی بدولت یونانیونکی غلامی سے آزادی ملی، یونانی فلسفہ نے دنیا مین اسقدر رواج و قبول حاصل کیا تہا کہ اسکے مسائل وحی کی طرح تسلیم کئے جاتے تھے، مسلمانون نے بہی اُنکے فلسفہ کو اسی نگاہ سے دیکہا اور ارسطو و افلاطون کو علم کا دیوتا سمجھے، فارابی سے کسی نے پوچہا کہ آپکو ارسطو سے کیا نسبت ہی، اُسنے جواب دیا کہ مین اگر ارسطو کے زمانہ مین ہوتا تو اسکا ایک لائق شاگرد ہوتا، بوعلی سینا نے شفا مین ایک ضمنی موقع پر لکھا ہے کہ اتنا مدید زمانہ گذرچکا لیکن ارسطو کی تحقیقات پر ایک ذرہ بہر اضافہ نہو سکا۔

یونانیونکی یہ حلقہ بگوشی اسوقت تک قائم رہی جب تک علمائے کلام نے فلسفہ کو نکتہ چینی کی نگاہ سے نہین دیکہا، سب سے پہلے نظام نے ارسطو کی کتاب الطبائع

---

[1] تہافۃ صفحہ ۱۰- [2] تہافۃ صفحہ ۱۷۴-

کار دلکھا، پھر جبائی نے ارسطو کی کتاب کون و فساد کی رد مین ایک کتاب لکھی، اس مذاق کو برابر ترقی ہوتی گئی، یہانتک کہ امام غزالی نے تہافتہ الفلاسفہ لکھی، اور ابوالبرکات نے کتاب المعتبر مین فلسفہ کے بہت سے مسائل کی غلطی ثابت کی، امام رازی نے اسپر ایک دفتر کا دفتر طیار کر دیا۔ علامہ ابن تیمیہ نے خاص فلسفہ کی رد مین چار جلدونمین ایک کتاب لکھی، یہ تصنیفات اگرچہ جس غرض کے لئے لکھی گئی تھین (یعنی علم کلام) اس سے تو انکو کچھ علاقہ نہ تہا لیکن اسکی بدولت فلسفہ کا رعب دلون سے اُٹھ گیا، اہل نظر فلسفہ کی تنقید پر آمادہ ہو گئے، اور سیکڑون مسائل کی غلطیان کہل گئین،

اکثر یورپین مصنفون نے لکھا ہے کہ مسلمان عموماً ارسطو کی کورانہ تقلید کرتے تھے یہانتک کہ ایک زبان دراز نے لکھا ہے کہ مسلمان، ارسطو کی گاڑی کے قلی تھے ان کوتاہ نظرونکو چاہیئے کہ وہ فارابی اور ابن سینا کے بجائے۔ ابوالبرکات امام غزالی، امام رازی، آمدی اور ابن تیمیہ کی تصنیفات پڑہین، فلسفہ تو فلسفہ مسلمانون نے تو یونانی منطق کی بہی غلطیان ثابت کین جنکی غلطی کا احتمال بھی کبھی کسیکو پیدا نہین ہو سکتا تہا۔

علامہ مرتضی حسینی، احیاء العلوم کی شرح مین لکھتے ہین[1]۔

واوّل مَنْ بیّن فساده وتناقضه ومناقضة	اول جس شخص نے منطق کا فاسد اور متناقض ہونا
کثیرٍ منه للعقل الصریح والف فیه ابوسعید	اور اسکے بہت سے مسائل کا خلاف عقل ہونا ثابت کیا

[1] جلد اوّل مطبوعہ مصر صفحہ ۱۷۶۔

السیرافی النحوی ثم القاضی ابو بکر بن الطیب	اور اس بحث پر کتاب لکھی وہ ابو سعید سیرائی نحوی ہی
والقاضی عبدالجبار والجبائی وابنہ وابوالمعالی	پھر قاضی ابوبکر، قاضی عبدالجبار، ابن جبائی،
وابوالقاسم الانصاری وخلق لا یحصون	ابوالمعالی، ابوالقاسم انصاری، اور بہت سے لوگون
وآخر من تجرد لذلک تقی الدین ابن تیمیہ	نے اسپر کتابین لکھین، سب اخیر ابن تیمیہ نے
الحافظ فانہ اتی فی کتابیہ الکبیر والصغیر	اس بحث پر دو کتابین چھوٹی بڑی لکھین، جو
بالعجب العجاب،	نہایت حیرت انگیز ہین،

ابن تیمیہ کی کتاب ہمارے پاس موجود ہے، اور ہم کسی موقع پر اسکے مضامین ناظرین کے سامنے پیش کرینگے،

آزادی

علم کلام کی تاریخ مین سب سے زیادہ عجیب وغریب چیز، دولت عباسیہ کی آزادی اور آزادپسندی ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ یہی چیز ہی جسنے علم کلام کو اس رتبہ پر پہونچایا، ورنہ اگر اُن بزرگون کی ہدایت پر عمل کیاجاتا جو ہر موقع پر السؤال بدعۃ سے کام لیتے تھے تو آج علم کلام کا سرے سے وجود ہی نہوتا، یہ اسی آزادی کا اثر تھا کہ ایک ہی صدی کے اندر اندر، گوناگون خیالات کا سیلاب سا آگیا جو لحظہ بہ لحظہ بڑھتا جاتا تھا اور جسکی بدولت بیسیون نئے نئے فرقے پیدا ہوتے جاتے تھے، یہ فرقے اگرچہ اعتقادات مین باہم مختلف تھے تاہم ہر فرقہ کو عام آزادی حاصل تھی، ہر فرقہ جسطرح اور جس تدبیر سے اپنے اعتقادات اور خیالات کو پھیلانا چاہتا تھا پھیلا سکتا تھا،

خلیفہ منصور کے زمانہ مین واصل بن عطار نے جو مشہور معتزلی گذرا ہی تمام بلاد اسلامیہ

مین اپنے نقیب اور سفیر بھیجے، چنانچہ عبداللہ بن الحارث کو مغرب، حفص بن سالم کو خراسان، قاسم کو یمن، ایوب کو جزیرہ، حسن بن زکوان کو کوفہ، عثمان طویل کو آرمینہ کی طرف روانہ کیا، ہر جگہ ان سفرا نے نہایت آزادی کے ساتھ اپنے خیالات کی اشاعت کی، اور مخالفین سے مناظرے کئے[1]۔

عباسیہ کے دربار مین پارسی، مانوی۔ یہودی۔ عیسائی۔ ہر فرقہ اور ہر مات کے علما موجود تھے، دربار ہی مین مناظرہ کی مجلسین منعقد ہوتی تہین، اکثر اوقات خلیفہ وقت خود مناظرہ کا ایک فریق ہوتا تہا باوجود اسکے، لوگ نہایت آزادی، بیباکی، اور دلیری سے اپنے خیالات ظاہر کرتے تھے اور اسکی کچھ پروا نہین کرتے تھے کہ خلیفہ کا کیا مذہب، اور کیا اعتقادات ہین۔

تیسری صدی مین ایک شخص ابن الراوندی المتوفی ۲۴۵ھ گذرا ہے جسکا نام احمد بن یحیی ہے وہ بہت بڑا فاضل تہا چنانچہ ابن خلکان نے اُسکے نام کی سرخی العالم الشہیر کے لقب سے لکھی ہے، اور لکھا ہے کہ ایک سو چودہ کتابین اس کی تصنیف سے ہین"

معلوم نہین کن اسباب سے وہ ملحد ہوگیا اور اسلام کی مخالفت مین بہت سی کتابین لکھین، ایک کتاب مین تمام موحدین کا رد لکھا جسکا نام کتاب التاج ہے ایک کتاب نعوذ باللہ، قرآن مجید کی رد مین لکھی، ایک کتاب مین، جسکا نام فرید ہے

[1] ملل ونحل مرتضی صفحہ ۱۹۔

تمام انبیا پر اعتراضات کئے گئے، تفسیر کبیر مین اسکے بعض بعض اعتراضات نقل کئے ہین، باوجود ان تمام نالائقیون کے نہ اُسکو قتل کیا گیا۔ نہ سزا دی گئی، نہ جلاوطن کیا گیا۔ صرف یہ کیا گیا کہ علمارنے اُسکی ملحدانہ کتابونکے رد لکھے اور اُسکے تمام اعتراضات کی دھجیان اڑا دین،

اس سے بڑھکر آزادی اور آزاد پسندی کی کیا مثال ہوسکتی ہے، یورپ والے مسلمانونپر تنگ دلی اور تعصب کا الزام لگاتے ہین، لیکن یورپ کو اپنا وہ زمانہ یاد نہین جب ذرا سی آزادی پر، لوگون کو زندہ جلا دیا جاتا تہا، یہانتک کہ یورپ مین ابتداً جن حکمانے سائنس کے نئے مسائل دریافت کئے، سب کو اس شبہہ کی بنا پر قید و بند کی مصیبت جہیلنی پڑی کہ وہ مسائل مذہب کے خلاف ہین، انتہا یہ کہ دوربین کا موجد بہی دار وگیر سے نہ بچ سکا،

علم کلام کا غیر مکمل ہونا اور اُسکی وجہ

علم کلام نے اگرچہ بارہ سو برس کی عمر پائی لیکن کمال کے رتبہ تک نہ پہونچ سکا۔ پیدا ہونے کے ساتہہ ہی اسکو سخت مخالفت سے سامنا ہوا، تمام محدثین بلکہ ائمہ مجتہدین (بجز امام ابوحنیفہ کے) اسکے دشمن بنگئے۔ دولت عباسیہ کی حمایت کی بدولت وہ برباد ہونے سے بچگیا لیکن مقبول عام نہوسکا، جو محدود فرقہ اسکا طرفدار رہا اور اُسکو ترقی دینا چاہتا تہا وہ اعتزال کے نام سے بدنام تہا۔ اہل سنت وجماعت مدتکے بعد اُسکی طرف متوجہ ہوئے لیکن وہ فلسفہ وعقلیات سے آشنا نہ تہے کیونکہ اس گروہ مین ابتک

[1] ملل ونحل مرتضی صفحہ ۵۳ مطبوعہ حیدرآباد۔

فلسفہ تو فلسفہ منطق کا سیکھنا بھی ناجائز تہا، امام غزالی نے جرأت کر کے منطق کو مذہبی
گروہ مین روشناس کیا، اتنے تعلق سے فلسفہ کو بھی اس بزم مین باریابی ہوئی، فلسفہ
اور عقلیات کی آمیزش سے علم کلام نے ایک دوسرا قالب اختیار کرنا شروع کیا
تہا اور امام رازی و آمدی جیسے لوگ پیدا ہونے شروع ہوئے تھے کہ دفعۃً تاتار
کی طرف سے اس زور کی آندہی اُٹھی کہ اسلام کا تمام دفتر پراگندہ ہو گیا، مشرق نے
تو پھر سنبھالا ہی نہین لیا، شام و روم مین ملکی طاقت سنبھل گئی، لیکن وہانکی خاک، مشرق
کے سے دل و دماغ کہان پیدا کر سکتی تہی، اسکے ساتھ اجتہادی قوت تمام قوم سے
مسلوب ہو چکی تہی۔ اشاعرہ کی فرسودہ عمارت کے کچھ آثار باقی رہگئے تھے، متاخرین
اُسی پر ردّے رکھتے گئے، وہی عمارت آج پرستشگاہ عام بنگئی ہی، امام غزالی اور ابن رشد
نے جو مینا کاریان اور جواہرنگاریان کی تہین، اسکی کسیکو خبر بھی نہین،

علم کلام کے غیر مکمل ہونیکا بڑا سبب

علم کلام کے ناقص رہنے کی سب سے بڑی وجہ یہ ہوئی کہ خیالات کا آزادی سے ظاہر
کرنا ممکن نہ تہا، دولت عباسیہ کے آزادپسند ہونیکی ہم تعریف کر آئے ہین، لیکن یہ آزادی
صرف حکومت تک محدود تہی، عوام کا ہر زمانہ مین یہ حال رہا کہ جو بات اُنکے فہم اور خیال سے
باہر ہوتی تھی، اُسکے اظہار پر وہ جان کے دشمن بنجاتے تھے، سلطنت کی روک تہام
سے صرف اسقدر ہو سکتا تہا کہ کسی کی جان کو خطرہ نہ پہونچنے پائے، لیکن صرف اس
بندش سے کیا کام چلسکتا تہا، عوام جسکو چاہتے تھے، مردود عام کر سکتے تھے، سب
و دشنام دیسکتے تھے، آرام و راحت سے بسر کرنے مین خلل انداز ہو سکتے تھے،

اس سے بڑھکریہ آفت تھی کہ ظاہر پرست فقہا بھی عوام کے ساتھ ہو جاتے تھے اور کفر کے فتوون سے انسان کا زندہ رہنا مشکل کر دیتے تھے۔ امام غزالی۔ آمدی، رازی ابن رشد، شہرستانی اور ابن تیمیہ کے حالات اوپر پڑھ آئے ہو، ان مین ایک بھی فقہار کے فتوون کے حملون سے نہ بچ سکا، حالانکہ ان بزرگون نے بہت کم آزادی سے کام لیا تھا اور کچھ کہتے بھی تھے تو سو پہلو بچا کر کہتے تھے۔

امام غزالی وغیرہ کی تصنیفات پڑھو تو صاف نظر آتا ہے کہ سیکڑون خیالات دل مین بھرے ہین لیکن زبان تک نہین لا سکتے۔ جواہر القرآن مین لکھتے ہین کہ بعض کتابون مین مینے کچھ اصلی خیالات بیان کئے ہین لیکن قسم دلائی ہے کہ بجز خاص اہل لوگون کے یہ کتابین اور کسی کے ہاتھ مین نہ جانے پائین۔ امام صاحب اور اور بزرگون کی اس قسم کی تصریحات، ہم کتاب کے دوسرے حصّہ مین نقل کرینگے۔

یہ اسباب تھے جن کی وجہ سے ائمۂ فن کے اصلی خیالات، یا سرے سے ظاہر نہو سکے، یا ہوئے تو اسطرح کہ کسی نے سمجھا اور کسی نے نہین سمجھا۔

معتزلہ نے البتہ جو کچھ کہنا تھا کھلکر کہا جسکی وجہ یہ تھی کہ انکو عوام سے سروکار نہین ہوتا تھا، یعنی نہ وہ واعظ ہوتے تھے، نہ فتوے دیتے تھے، نہ امامت و خطابت کرتے تھے، لیکن اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ آج اُنکی ایک تصنیف بھی موجود نہین، کتابون مین اگر اُنکے حالات اور اقوال مذکور نہ ہوتے تو یہ پتہ لگنا بھی مشکل تھا کہ وہ دنیا مین کبھی تھے بھی یا نہین

علم کلام کے مسائل

علم کلام اگرچہ ابتدا مین ایک مختصر اور سادہ علم تھا لیکن رفتہ رفتہ اسمین جو چیزین

اضافہ ہوتی گئین اسکے لحاظ سے، اب علم کلام دو چیزونکے مجموعہ کا نام ہے۔

(۱) اسلامی عقائد کا اثبات۔

(۲) فلسفۂ ملاحدہ اور دیگر مذاہب کا رد۔

مذاہب باطلہ کارد

دوسرے مذاہب کا رد۔ ابتدا ہی سے شروع ہوگیا تہا، جس کی وجہ یہ تھی کہ عباسیہ کے دربار مین ہر مذہب وملت کے لوگ شامل تھے اور ان مین باہم مذہبی مناظرات ہوتے رہتے تھے۔

اس موضوع پر سب سے پہلے یعقوب کندی نے جو حکمائے اسلام کا سرخیل ہے، چند رسالے لکھے، چنانچہ ابن الندیم نے کتاب الفہرست مین مفصلۂ ذیل رسالونکا ذکر کیا ہے

رسالۃ فی الرد علی المنانیۃ۔ یعنی منانیہ کا رد۔ جو پارسیونکا ایک فرقہ تھا

رسالۃ فی الرد علی الثنویہ یا رسیونکا رد۔ جو دو خدا کے قائل تھے۔

رسالۃ فی الاحتراس من خدع السوفسطائیین سوفسطائیہ ایک فرقہ تہا جو تمام اشیا مین شک کرتا تہا، یہ رسالہ انکے مغالطون کے اظہار مین ہے۔

یعقوب کندی کے بعد جاحظ نے نصاریٰ اور یہود کی رد مین کتابین لکھین، پھر اس موضوع پر اور بہت سی کتابین لکھی گئین، انہین سے النصیحۃ الایمانیہ۔ تحفۃ الاریب تجلیل، انتصارات اسلامیہ، اور عبد الجبار مغربی، قاضی ابوبکر، امام جوینی، ابن الطیب، طرسوسی، ابن عوض، دمیاطی کی تصنیفات کا ذکر، صاحب کشف الظنون نے اپنی

کتاب مین اجمالاً کیا ہے، علامہ ابن حزم نے کتاب الملل والنحل مین نہایت تفصیل سے
ان دونون مذہبونکو رد کیا ہے، اس مضمون پر جن لوگون نے کتابین لکھین، ان مین
سے دو شخص خاص طور پر ذکر کے قابل ہین، عبد اللہ ترجمان اور یحیی بن جزلہ یحیی بن جزلہ
ابتداءً مین عیسائی تہا، علوم کی تحصیل ولید معتزلی سے کی اور اسکی ہدایت اور قوت
استدلال کا معتقد ہوکر ۴۶۶ھ مین اسلام لایا۔ چونکہ انجیل اور توراۃ کا ماہر تہا آنحضرتؐ
کی پیشینگوئیون پر جو ان کتابون مین موجود ہین ایک مستقل کتاب لکھی، اور اس بحث
پر غالباً یہ سب سے پہلی تصنیف ہے، اسلام لانے کے بعد اسنے ایک خط رسالہ
کی شکل مین الیا کے نام لکہا جو اس زمانہ کا بشپ تہا۔[1]

اس نے اپنی تصنیف مین اس بات کو نہایت صاف دلائل سے ثابت کیا کہ
یہود و نصاری آنحضرتؐ کی پیشینگوئیون کو جانکر چہپاتے اور جہٹلاتے ہین۔

عبد اللہ ترجمان بہی پہلے عیسائی تہا، اسکے اسلام لانے کی یہ وجہ ہوئی کہ توراۃ
اور انجیل مین آنحضرتؐ کی پیشینگوئیان دیکہکر اپنے اُستاد سے جو اس زمانہ کا بہت بڑا
پادری تہا۔ اسکی حقیقت دریافت کی، پادری نے کہا بے شبہہ یہ پیشینگوئیان آنحضرتؐ
کی ہی شان مین ہین لیکن مین دنیاوی منافع کی بناپر انکو ظاہر نہین کرسکتا تمکو خدا
توفیق دے تو مسلمان ہوجاؤ۔ چنانچہ وہ مسلمان ہوگیا اور تحفۃ الاریب نام ایک کتاب
لکھی جسمین یہ تمام حالات درج کئے اور کتب آسمانی سے آنحضرتؐ کی پیشینگوئیان ثابت کین

[1] ابن خلکان ذکر یحیی ابن جزلہ۔

یہ کتاب چھپ گئی ہے اور ہماری نظر سے گذری ہے،

امام غزالی نے بھی ایک کتاب اس بحث پر لکھی جو ہماری نظر سے گذری ہے،

ان تمام تصنیفات کا یہ انداز ہے کہ توراۃ اور انجیل کی تحریف کو دو دلیلون سے ثابت کرتے ہین، ایک یہ کہ ان کتابو نکے نسخون مین سخت اختلاف ہے، اور چونکہ اُن مین کسی طرح تطبیق نہین ہوسکتی، اسلئے انہین سے کسی پر اعتبار نہین ہوسکتا' دوسرے یہ کہ ان مین اکثر باتین خلافِ عقل ہین، اور اسلئے وہ منزل من اللہ نہین ہوسکتین، یہ بات لحاظ کے قابل ہو کہ علمائے سلف کسی بات کا خلاف عقل ہونا اس بات کی دلیل قرار دیتے تھے کہ وہ خدا کی طرف سے نہین ہوسکتی،

فلسفہ کا رد

فلسفہ کے رد سے علم کلام کو صرف اسقدر تعلق تہا کہ اسکے جو مسائل مذہب اسلام کے مخالف ہون وہ باطل کر دئے جائین، لیکن متکلمین نے اسی پر اکتفا نہین کیا بلکہ عام طور پر فلسفۂ یونانی کی غلطیان ثابت کین جسکی وجہ یہ تہی کہ فلسفۂ یونان کا جب ترجمہ ہوا تو لوگ نہایت شیفتگی سے اسکے گرویدہ ہوگئے، اس گرویدگی نے یہ اثر پیدا کیا کہ فلسفہ کے ہر قسم کے مسائل پر خوش اعتقادی کی نظر پڑتی تھی، اور اس کے ضعیف مسائل بہی قوی اور یقینی معلوم ہوتے تھے، انہی مین اقل قلیل وہ مسائل بھی تھے جو بظاہر اسلام کے خلاف معلوم ہوتے تھے، متکلمین جب خاص ان مسائل کو باطل کرتے تھے تو معتقدینِ فلسفہ کو خیال ہوتا تہا کہ جس علم کے اور تمام مسائل صحیح ہین، اُسکے وہی مسائل کیون ضعیف ہونگے جو اسلام کے مخالف ہین۔

اس ضرورت سے متکلمین نے عام طور پر فلسفہ پر نظر ڈالی، اور سیکڑوں مسائل کی غلطی ثابت کی، قدمائے متکلمین نے قدر ضرورت پر اکتفا کیا تھا لیکن متاخرین اور خصوصاً امام رازی نے سرے سے فلسفہ کی دہجیاں اڑادین، علم کلام کا یہ حصہ الگ کر دیا جائے تو درحقیقت وہ ایک مستقل اور جداگانہ فلسفہ ہوگا اور اگر فرصت نے مساعدت کی تو مین اسپر ایک مستقل کتاب لکھونگا لیکن یہ حصہ درحقیقت علم کلام مین داخل نہین ہے

حقیقت یہ ہے کہ متکلمین کو حکمائے یونان کے خیالات اور مسلمات کے سمجھنے مین بہت غلطیان واقع ہوئین جسکی وجہ یہ ہوئی کہ حکمائے اسلام مثلاً ابن سینا وغیرہ یونانی زبان سے واقف نہ تھے اور اُنکا دارومدار بالکل ان ترجمون پر تھا جو حنین اور اسحاق وغیرہ نے کئے تھے۔ یہ غلطی ابن سینا کو زیادہ تر واقع ہوئی، چنانچہ علامہ ابن رشد نے تہافتہ التہافتہ مین اکثر موقعون پر نہایت تصریح سے اسکا ذکر کیا ہے غلطی پر غلطی یہ ہوئی کہ ابن سینا کو مفسر ارسطو ہونیکی حیثیت سے ایسی شہرت حاصل ہوئی کہ جو کچھ اسکی زبان سے نکلا لوگون نے اسکو ارسطو کی زبان سے نکلا ہوا سمجھا، یہانتک کہ بہت سے ایسے مسائل ہین جنکو ارسطو اور افلاطون سے مطلق لگاؤ نہین، تاہم امام رازی اور امام غزالی اور تمام متکلمین، انکو ارسطو اور افلاطون کی طرف منسوب کرتے ہین، اور انکی تردید کر کے خیال کرتے ہین کہ انہون نے فلسفۂ یونانی کی تردید کی، حالانکہ وہ مسائل، ابن سینا کی ایجادات اور مخترعات سے ہین۔

حکیم ابونصر فارابی نے ایک رسالہ الجمع بین الرائین لکھا ہے جو آجکل یورپ مین

متکلمین نے یونانی مسائل کے سمجھنے مین جو غلطیان کین۔

چھپ گیا ہے، اس رسالہ سے اکثر اس قسم کی غلطیونکا پتہ چلتا ہے، علامہ ابن رشد نے بھی تہافۃ التہافۃ مین اس قسم کی بہت سی غلطیون کی تصریح کی ہے، چنانچہ ہم ان دونون کتابونکے حوالہ سے چند مسائل کا ذکر کرتے ہین۔

(۱) عام طور پر مشہور ہے کہ ارسطو، عالم کے قدیم ہونیکا قائل تہا حالانکہ ارسطو نے اپنی کتاب اثولوجیا مین صاف تصریح کی ہے کہ خدا نے ہیولی کو عدم محض سے پیدا کیا پھر ہیولی سے تمام چیزین بنین، اسی طرح افلاطون نے طیماوس اور بولیطا مین، تصریح کی ہے کہ خدا نے ان تمام چیزونکو عدم محض سے پیدا کیا ہے[1]

(۲) مشہور ہے کہ افلاطون، عالم مثال کا قائل تہا، یعنی جو چیزین ہمارے اس عالم مین موجود ہین، اسی قسم کی تمام چیزین ایک اور عالم مین موجود ہین، صرف یہ فرق ہے کہ یہ مادی ہین اور وہ غیر مادّی، اور انکو کبھی زوال نہوگا لیکن یہ غلط ہے، افلاطون اس بات کا قائل تہا کہ تمام عالم مین جو کچھ موجود ہے یا آئندہ ہوگا، وہ علم باری مین موجود ہے جسطرح ایک کاریگر کے ذہن مین اس مکان کا نقشہ موجود ہوتا ہے جسکو وہ بنانا چاہتا ہے، اسی کا نام عالم مثال ہے۔

(۳) عام خیال ہے کہ ارسطو اور افلاطون جزا و سزا کے منکر تھے لیکن یہ غلط ہے، ارسطو نے سکندر کے مرنے پر سکندر کی ماں کو جو خط لکہا تہا اسمین ایک فقرہ یہ تہا کہ

[1] یہ فارابی کی تحقیق ہے لیکن ابن رشد اور شہرستانی کی تحقیقات اسکے خلاف ہے۔ انکی رائے کے بموجب ارسطو افلاک کے قدیم ہونیکا قائل تہا اور اس بات کا بھی قایل تہا کہ خدا نے افلاک کو نہین پیدا کیا بلکہ حرکت پیدا کی اور یہ حرکۃ افلاک کی

"ایسا کام (یعنی جزع و فزع) نہ کرنا جسکا یہ نتیجہ ہو کر قیامت مین تم سکندر کی ملاقات سے محروم رہو۔"

افلاطون نے کتاب السیاستہ کے اخیر مین صاف صاف بعث و نشر، عدل میزان جزا و سزا کا ذکر کیا ہے،

(ماخوذ از جمع بین الرائین)

(۴) مشہور ہے کہ فلاسفہ، معجزات کے منکر ہین، اور وحی اور رویا وغیرہ کی تعبیر مسلمانونکے عقیدے کے خلاف کرتے ہین، علامہ ابن رشد لکھتے ہین کہ فلاسفہ سے معجزات اور رویا کے متعلق، ایک حرف بھی منقول نہین[۱]۔

اصل یہ ہے کہ ابن سینا نے شفا اور اشارات مین نبوت، معجزہ، کرامت، وحی، الہام کی حقیقت، اصول عقلی کے مطابق بیان کی ہے، اور چونکہ یہ دونون کتابین تمامتر فلسفہ یونان سے ماخوذ تھین، ان مسائل کو بھی لوگون نے فلسفۂ یونان سے ماخوذ سمجھا۔

(۵) مشہور ہے کہ ارسطو وغیرہ اس بات کے قائل تھے کہ الواحد لا یصدر منہ الا الواحد یعنی واحد مطلق سے صرف ایک چیز صادر ہو سکتی ہے، اس بنا پر سلسلہ کائنات اسطرح قائم کیا گیا کہ خدا نے صرف عقل فعال کو پیدا کیا، پھر عقل فعال نے عقل ثانی اور فلک اوّل کو پیدا کیا، اسطرح درجہ بدرجہ تمام دنیا اور افلاک پیدا ہوئے لیکن یہ ارسطو پر اتہام ہے، یہ قاعدہ اور اس قاعدہ کی تفریعات سب ابن سینا کے

[۱] تہافۃ ابن رشد صفحہ ۱۲۶۔

اختراعات ہین، علامہ ابن رشد نے تہافۃ التہافۃ مین اس مسئلہ پر نہایت مفصل بحث کی ہے، اور ارسطو کی اصل رائے بیان کرکے اخیر مین لکھا ہے کہ،

فانظر ھذا الغلط ما اکثرہ علی الحکماء فعلیک ان تتبین قولھم ھذا، ھل ھو برھانی ام لا اعنی فی کتب القدماء لا فی کتب ابن سینا وغیرہ اللذین غیّروا مذاھب القوم فی العلم الالٰھی[1]۔

دیکھو حکما کی طرف لوگ کسقدر غلط باتین منسوب کرتے ہین تمہارا فرض ہو کہ اس قول پر لحاظ کرو کہ وہ برہانی ہو یا نہین، لیکن قدما کی کتابونکو دیکھنا ابن سینا وغیرہ کی کتابونکو نہین جنھون نے الٰہیات کے متعلق حکما کی رائین، اُلٹ پلٹ کر بیان کین،

علامۂ موصوف، عقول عشرہ کی باہم علۃ ومعلول ہونیکی نسبت لکھتے ہین،

واما ما حکاہ ابن سینا من صدور ھذہ المبادی بعضھا من بعض فھو شئ لا یعرفہ القوم[2]،

باقی ابن سینا نے جو بیان کیا ہو کہ یہ مبادی (عقول عشرہ) ایک دوسرے سے صادر ہوئے ہین تو حکما کو اسکی خبر ہی نہین،

(۶) فلسفہ کی کتابون مین لکھا ہے کہ فلاسفہ اسبات کے قائل ہین کہ خدا موجب بالذات ہو یعنی عالم کو جو اُسنے پیدا کیا تو ارادہ اور اختیار سے نہین پیدا کیا بلکہ اس طرح جسطرح آفتاب سے خود بخود روشنی پیدا ہو جاتی ہے، چنانچہ اسی بنا پر امام غزالی اور امام رازی نے حکماے یونان پر نہایت زور شور سے اعتراضات کئے ہین،

---

[1] تہافۃ ابن رشد صفحہ ۵۰ و ۵۱۔

[2] تہافت صفحہ ۵۱۔

لیکن یہ سرے سے حکمار کا قول ہی نہین، ابن رشد نے تہافتہ (صفحہ ۴۳) مین اسپر مفصل بحث کی ہے۔

(۷) ابن سینا نے موجودات کی تین تقسیمین کی ہین، واجب بالذات یعنی خدا واجب بالغیر اور ممکن بالذات یعنی عقل اول۔ ممکن۔ تمام متاخرین کا خیال ہے کہ یہ اصل مین ارسطو کا مذہب ہی، لیکن یونانی واجب بالغیر کے سرے سے قائل ہی نہ تھے، اُنکے نزدیک جو شے ممکن بالذات ہے وہ کسی اعتبار سے واجب نہین ہی،

یونانی صرف دو قسمونکے قایل تھے، واجب، ممکن، انمین سے جو عالم کو قدیم اور واجب کہتے تھے، وہ اسکو واجب بالذات کہتے تھے اور اسکو ذات باری کا معلول نہین مانتے تھے، جو وجوب بالذات کے قائل نہ تھے، وہ عالم کو حادث مانتے تھے، چنانچہ ابن رشد نے تہافتہ اور علامۂ ابن تیمیہ نے الردعلی المنطق مین اس مسئلہ کو بہ تکرار لکھا ہے،

غرض اس قسم کے اور بہت سے مسائل ہین جنکو متکلمین ارسطو اور افلاطون کے مخترعات و مسلمات سمجھے، حالانکہ وہ بوعلی سینا وغیرہ کے مخترعات ہین۔

باقی وہ مسائل جو واقعی یونانیون کے خیالات تھے، انکے متعلق متکلمین کو یہ غلطی ہوئی کہ متکلمین ان سب کو مذہب اسلام کے خلاف سمجھے، حالانکہ انکو نفیاً یا اثباتاً مذہب سے کچھ علاقہ نہین، یعنی انکے ثبوت یا نفی سے اسلام کو کچھ ضرر نہین پہنچتا مثال کے طور پر ہم چند مسائل ذیل مین درج کرتے ہین۔

حکما کا مذہب	متکلمین اشاعرہ کا مذہب
وجود تمام موجودات مین مشترک ہی۔	نہین، بلکہ ہر موجود کا وجود الگ ہو اور اسکا عین ہے،
خدا کا وجود، خدا کی عین حقیقت ہے اور ممکن کا وجود اسکی ماہیت سے خارج ہے،	واجب و ممکن، دونوںکا وجود اُن کا عین ہے۔
اشیار کا وجود ذہنی بھی ہے۔	نہین ہے۔
وجوب، امتناع، امکان، حقیقی چیزین ہین،	اعتباری ہین۔
ممکن کی علت احتیاج، امکان ہی،	امکان نہین۔ بلکہ اسکا حدوث خارجی ہی۔
عرض عرض کے ساتھ قائم ہو سکتا ہی،	نہین قایم ہوسکتا۔
اعراض، باقی رہتے ہین،	ہر وقت فنا ہوتے رہتے ہین۔
عدد۔ مقدار۔ زمانہ کا وجود ہے۔	انمین سے کوئی شے وجود نہین رکھتی۔
خلا محال ہے۔	ممکن ہے۔
جزء لایتجزی کا وجود نہین،	ہے۔ اور تمام اجسام انہی اجزا سے مرکب ہین۔
جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہی۔	ہیولی کوئی چیز نہین۔

اس قسم کے اور بہت سے مسائل ہین جنکی تفصیل دلائل و براہین کے ساتھ شرح مواقف مین مذکور ہے،

متکلمین نے ان مسائل کو مذہب اسلام سے جسطرح متعلق کیا تھا اسکو ہم

لے متکلمین اشاعرہ مراد ہین۔

ایک مثال کے ضمن مین بیان کرتے ہین۔

حکمار کا یہ مذہب ہی کہ جسم ایک متصل چیز ہے، اور ہیولی وصورت سے مرکب ہے، متکلمین کہتے ہین کہ جسم اجزار لاتیجزی سے مرکب ہے اور ان مین اتصال حقیقی نہین، گو بظاہر اتصال معلوم ہوتا ہے۔ اس مسئلہ پر متکلمین نے یہ متفرع کیا کہ تمام اجسام کی حقیقۃ متحد ہے، کیونکہ جسم اجزا، لاتیجزی کا نام ہے اور یہ اجزا، ایک سی حقیقت رکہتے ہین، اس مسئلہ کو متکلمین، تماثلِ اجسام کے لفظ سے تعبیر کرتے ہین اور اس کی نسبت علامۂ تفتازانی شرح مقاصد مین لکھتے ہین۔

وهذا اصلٌ يبتنى عليه كثيرٌ من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثيرٌ من احوال النبوة والمعاد

یہ ایک جزء ہے جسپر اسلام کے بہت سے اصول بنی ہین مثلاً قادر مختار، کا ثبوت، اور نبوت اور قیامت کی بہت سی کیفیتین،

متکلمین نے اس مسئلہ کو اس بنا پر[1] اصول مذہب مین داخل کیا ہی کہ جب تمام اجسام متحد الحقیقۃ ٹہیرے تو سب کی ایک سی حالت ہونی چاہئے تہی حالانکہ اجسام مختلف خصوصیتین رکہتے ہین اس سے ثابت ہوا کہ یہ خاصیتین خود ان اجسام سے نہین پیدا ہوئین بلکہ کسی قادر مختار نے پیدا کین، اور اسکو ہم خدا کہتے ہین،

خرق عادات کا ثبوت بہی اسی مسئلہ پر مبنی ہے کیونکہ جب تمام اجسام متحد الحقیقۃ ٹہیرے تو ایک جسم کی جو خاصیتین ہین وہ دوسرے اجسام مین بھی پائی جاسکینگی مثلاً

[1] ماخوذ از شرح مقاصد۔

آگ جسطرح جلا سکتی ہے، پانی بھی جلا سکیگا اور اسی کا نام معجزہ ہے،

لیکن حقیقت مین قادر مختار کا ثبوت اس مسئلہ پر مبنی نہین، خود متکلمین کا ایک بڑا گروہ، تماثل اجسام کو نہین مانتا اور باوجود اسکے قادر مختار اور خرق عادات کا قائل ہے۔

مسائل مذکورۂ بالا کا تعلق تو بہت کھینچ تان کر مذہب تک پہنچتا ہے، لیکن جو مسائل۔ مذہب سے نہایت قریب کا تعلق رکھتے ہین۔ انکو بھی درحقیقت مذہب سے بہت کم تعلق ہے، مثلاً عالم کا قدیم ہونا متکلمین کے نزدیک، بالکل مذہب کے خلاف ہے۔ لیکن قرآن وحدیث مین عالم کے قدم وحدوث کا کچھ اشارہ نہین متکلمین کہتے ہین کہ عالم اگر قدیم ہوگا تو خدا اسکا خالق نہین ہوسکتا، لیکن حکما کے نزدیک قدیم ہونا اور مخلوق ہونا متضاد باتین نہین ہین، انکے نزدیک عالم قدیم بھی ہے، اور خدا کا پیدا کیا ہوا بھی ہے، ہاتھ کو جسوقت حرکت ہوتی ہے قلم کو بھی اُسیوقت حرکت ہوتی ہے یعنی دونون کی حرکت کا زمانہ ایک ہے، باوجود اسکے قلم کی حرکت ہات ہی کی حرکت سے پیدا ہوئی ہے،

یا مثلاً خدا کا عالم جزئیات ہونا متکلمین سمجھتے ہین کہ حکما کو اس سے انکار ہے اور اس سے انکار کرنا صریح نصوص قرانی سے انکار کرنا ہے، لیکن حقیقت واقعہ یہ ہے کہ حکما کو اصل مسئلہ سے انکار نہین، وہ اس بات کے قائل ہین کہ خدا تمام جزئیات کو جانتا ہے، لیکن وہ اس بات کو نہین مانتے کہ جزئیات، جب وجود مین آجاتے ہین تب خدا کو انکا علم ہوتا ہے کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو خدا کو علم ازلی نہوگا۔

ملاحدہ کارد

جیساکہ تمنے پچھلے بیانات سے اندازہ کیا ہوگا، علم کلام کو فلسفہ یا یہود و نصاریٰ وغیرہ کی مدافعت مین کچھ دقت پیش نہین آئی، البتہ جو کچھ مشکل تھی وہ **ملاحدہ** کے مقابلہ مین تھی، یہ ایک فرقہ تہا جو کسی مذہب کا قائل نہ تہا، اور ہر مذہب پر رد و قدح کرتا تہا۔ اسلامی مسلمات مین سے اگرچہ انکو ہر چیز سے مخالفت تہی، لیکن زیادہ تر انہون نے قرآن مجید کو پیش نظر رکہا تہا، قرآن مجید پر انکے جو اعتراضات ہین، امام رازی تفسیر کبیر مین جابجا اُنکے نام سے نقل کرتے ہین مثلاً قرآن مجید مین حضرت سلیمانؑ و ہدہد و بلقیس اور چیونٹی کا جو واقعہ مذکور ہے اسکی تفسیر مین لکھتے ہین کہ ملاحدہ نے اسپر متعدد اعتراض کیے ہین۔

ملاحدہ کی نکتہ چینی

(۱) ہدہد اور چیونٹی کیونکر عاقلانہ باتین کرسکتی ہین۔

(۲) حضرت سلیمانؑ، شام مین تھے، وہا سے ہدہد کیونکر دم بھر مین یمن پہنچا، اور پھر واپس آگیا۔

(۳) حضرت سلیمانؑ کی نسبت بیان کیا جاتا ہے کہ وہ تمام دنیا کے بلکہ جنّات کے بھی بادشاہ تھے، باوجود اسکے اُنکو بلقیس جیسے حکمران کا نام و نشان تک معلوم نہ تہا۔

(۴) ہدہد کو یہ کیونکر معلوم ہوا کہ آفتاب کو سجدہ کرنا ناجائز اور موجب کفر ہے،

علامہ ابن حزم نے ملل و نحل مین ایک مشہور ملحد کا جو خود انکے زمانہ مین تہا اور جسکا نام عبد اللہ بن شنیف تہا ایک مناظرہ نقل کیا ہے،

سکاکی نے مفتاح کے اخیر مین ایک باب باندہا ہے جسمین ملاحدہ کے اُن اعتراضات کے جواب دیئے ہین جو فصاحت و بلاغت کی حیثیت سے وہ قرآن مجید پر وارد کرتے تھے' اسیطرح اور تصنیفات مین ملاحدہ کے اعتراضات نہایت کثرت سے ملتے ہین، ایک عجیب بات یہ ہے کہ آج فلسفہ اسقدر ترقی کر گیا ہے۔ طبائع مین گو بڑی نکتہ چینی اور شبہات آفرینی کا مادہ بے انتہا بڑہتا جاتا ہے تاہم مذہبی مسائل پر آج کل جو اعتراضات کئے جا رہے ہین وہ زور، قوت، تدقیق، اور تعداد مین اُنسے زیادہ نہین' جو پچھلے ملاحدہ کر چکے تھے،

امام رازی نے مطالب عالیہ مین نبوت کی بحث کو تخمیناً ساٹھہ صفحون مین لکھا ہے' اسمین سے قریباً ۵۰ صفحے صرف ملاحدہ کے اعتراضات کی تفصیل مین ہین' اسیطرح نہایۃ العقول مین قرآن مجید کے معجز ہونے پر منکرین کی زبان سے سیکڑون اعتراضات نقل کئے ہین' انہی اعتراضات اور شبہات کا اُٹھانا درحقیقت اصلی علم کلام ہے۔

قرآن مجید پر ملاحدہ کے اعتراضات تین قسم کے ہین۔

(۱) قرآن مجید مین ایسے واقعات مذکور ہین، جو قانون قدرت کے خلاف ہین' مثلاً ہر قسم کے خرق عادات، جانورونکی بات چیت، پہاڑونکی تسبیح خوانی۔

(۲) اکثر ایسی باتین مذکور ہین' جو وہم پرستی پر مبنی ہین، مثلاً جادو کا اثر' شیطان کا آدمی کو لگ جانا۔

(۳) بہت سی باتین تحقیقات علمی کے خلاف ہین مثلاً آفتاب کا چشمہ مین ڈوبنا۔ دنیا کا چھ دن مین پیدا ہونا، پانی کا آسمان سے برسنا۔ نطفہ کا پٹھہ اور سینہ کے بیچ مین پیدا ہونا وغیرہ وغیرہ، ان اعتراضات کے جواب مین متکلمین کے فرقون نے مختلف طریقے اختیار کئے، اشاعرہ کا مذاق یہ ہے کہ قرآن مجید مین ان واقعات کا ہونا تسلیم کرتے ہین اور پھر ان کا جواب دیتے ہین، قدمائے متکلمین، اکثر واقعات کا انکار کرتے ہین اور کہتے ہین کہ منکرین نے قرآن مجید کی غلط تعبیر کی ہے، مثال کے طور پر ہم چند اعتراضات مع جوابات کے لکھتے ہین،

مثال (۱) قرآن مجید مین حضرت عیسیٰؑ کے متعلق مذکور ہے۔

وَمَا قتلوہُ وَمَا صلبوہُ ولکن شُبّہ لہم اس آیت کے معنی عام مفسرین یہ لکھتے ہین کہ حضرت عیسیٰ علیہ السّلام مقتول ومصلوب نہین ہوئے بلکہ خدا نے ایک دوسرے شخص کی صورت، حضرت عیسیٰؑ کی صورت سے بدل دی، لوگون نے اُسی کو حضرت عیسیٰ سمجھکر پھانسی پر چڑہا دیا۔ اسپر متعدد اعتراضات وارد ہوتے ہین،

(۱) اگر اسیطرح صورتین بدل جایا کرین تو کسی شخص کی نسبت اطمینان نہ رہے کہ وہی شخص ہی یا کوئی اور شخص ہے،

(۲) خدا کو اگر حضرت عیسیٰؑ کا بچانا تہا تو یون ہی بچا سکتا تہا، اسکے لئے ایک ناکردہ گناہ کو پہانسی پر چڑہانا کیا ضرور تھا،

(۳) حضرت عیسیٰؑ کی مدد کے لئے خدا نے حضرت جبریلؑ کو مقرر کیا تہا اور انکی قوت

اور قدرت معلوم ہے باوجود اسکے وہ حضرت عیسیٰ ؑ کو یہودیون کے پنجہ سے نہ بچا سکے اور اسکی ضرورت پڑی کہ ایک دوسرے بیگناہ کی صورت، حضرت عیسیٰ ؑ کی صورت سے بدل دیجاے اور اسطرح وہ نجات پائین۔

امام رازی نے تفسیر کبیر مین یہ تمام اعتراضات مع شے زائد نقل کئے ہین اور اُنکے جواب دئے ہین، پہلے اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ ہر شخص تسلیم کرتا ہے کہ قادر مختار کو یہ قدرت ہے کہ زید و عمر کو بالکل ہم صورت بنادے، باایہنمہ زید و عمر کی نسبت کسی شخص کو یہ احتمال نہین پیدا ہوتا کہ دونون کی صورتین بدل گئی ہین، اسیطرح صورت موجودہ مین بھی شبہہ نہین پیدا ہوتا۔ دوسرے اور تیسرے اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ خدا اگر اور طریقے سے حضرت عیسیٰ ؑ کو بچاتا تو یہ معجزہ بداہت کی حد تک پہونچ جاتا، جسکے بعد ایمان کا لانا لازمی ہے لیکن معجزہ کا یہ مقصود نہین ہوتا کہ لوگ مجبوراً ایمان لائین، یہ امام رازی کا جواب تھا جو انہون نے اشاعرہ کے مذاق کے موافق دیا۔

لیکن اور محققین نے خود آیت کے معنی پر غور کیا اور فیصلہ کیا کہ آیت کے معنی غلط بیان کئے گئے، جس کی وجہ سے اعتراضات قائم ہوتے ہین۔ محدث ابن حزم نے کتاب الملل والنحل مین نہایت زور سے اس کی تردید کی اور لکھا کہ۔

ولو امکن ان یشبہ ذلک علی ذی حاسۃٍ مسلمۃٍ لبطلت النبوات کلہا اذ لعلہا شبہت علی الحواس السلیمۃ،	اور اگر اس قسم کا اشتباہ صحیح الحواس آدمی کو ہو سکتا ہو تو سرے سے نبوت ہی باطل ہوجائے، اسلئے کہ ممکن ہو کہ صحیح الحواس آدمیون کو دھوکا ہو گیا ہو

ﻟﮧ کتاب مذکور صفحہ ۶۹ مطبوعہ مصر،

محدث موصوف نے آیت کے یہ معنی لکھے ہین کہ حضرت عیسیٰ علیہ السّلام نہ قتل ہوئے نہ مصلوب ہوئے لیکن مخالفون نے جو اُنکا مصلوب ہونا مشہور کر دیا تو لوگون کے نزدیک، اصل حقیقت مشتبہ ہوگئی اور اُنکو شبہہ ہوگیا کہ اصل واقعہ کیا ہے،

مثال (۲) قرآن مجید مین مذکور ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السّلام نے جب سامری سے گوسالہ کے بنانے پر مواخذہ کیا تو اُسنے کہا کہ فقبضت قبضۃً مِن اثر الرسولِ اسکے معنی عام مفسرین یہ لکھتے ہین کہ سامری نے حضرت جبرئیل علیہ السّلام کو گھوڑے پر سوار دیکھا تھا اُسوقت اُسنے اُنکے گھوڑے کے سم کے نیچے کی خاک اُٹھالی تھی اُسی کو گوسالہ کے پیٹ مین ڈالدیا، خاک کی تاثیر سے اُسمین جان آگئی اور وہ مٹی کا گوسالہ بولنے لگا، اسی واقعہ کا ذکر اس آیت مین ہے، عام مفسرین اس آیت کے یہی معنی قرار دیتے ہین اور کہتے ہین کہ خاک مین ایسی تاثیر ہوسکتی ہے، لیکن ابومسلم اصفہانی آیت کے یہ معنی نہین قرار دیتا وہ کہتا ہے کہ یہ عرب کا محاورہ ہے الرجل یقف اثر فلانٍ۔ و یقبض اثرہ یہ الفاظ عرب مین پیروی اور اتباع کے موقع پر استعمال کئے جاتے ہین، رسول سے یہان مراد خود حضرت موسیٰ علیہ السّلام ہین، آیت کے معنی یہ ہین کہ سامری نے کہا کہ مین نے حضرت موسیٰؑ کی تقلید کی تھی اور اُنکے مذہب کو حق سمجھا تھا لیکن اب ظاہر ہوا کہ وہ باطل تھا، اسلئے مین نے اسکو پھینکدیا یعنی چھوڑ دیا اسپر صرف یہ شبہہ رہجاتا ہے کہ سامری خود حضرت موسیٰؑ سے خطاب کر رہا تھا اسلئے طرز کلام کے لحاظ سے اسکو یون کہنا چاہیے تھا کہ مین نے تمہاری تقلید کی تھی،

نہ یہ کہ مین نے پیغمبر کی تقلید کی تھی، لیکن امرا اور روسا سے خطاب کے موقع پر اسی طرح کلام کیا جاتا ہی، عباسیہ کے دربار مین خلفا کو بجائے آپکے امیر المومنین کے لفظ سے خطاب کرتے تھے۔ ابومسلم اصفہانی کا یہ قول اگرچہ تمام مفسرین کے خلاف ہے، لیکن امام رازی نے تفسیر کبیر مین اسی کو ترجیح دی، اور ترجیح کی متعدد وجہین بیان کین، جنکو ہم قلم انداز کرتے ہین،

مثال (۳) قرآن مجید مین ہے،

قَالَ فَخُذْ اَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ اِلَيْكَ	خدا نے کہا کہ چار پرند لو، پھر انکو ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالو،
ثُمَّ اجْعَلْ عَلٰى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ	پھر ہر پہاڑ پر انکا ایک حصہ رکھ دو، پھر انکو بلاؤ، وہ
يَاْتِيْنَكَ سَعْيًا۔	دوڑتے چلے آئینگے،

یہ اسوقت کا واقعہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خدا سے کہا ہے کہ اے خدا تو مردے کیونکر جلائے گا، خدا نے کہا کیا تمکو اسپر یقین نہین۔ حضرت ابراہیمؑ نے کہا کیون نہین، لیکن زیادہ اطمینان چاہتا ہون، اسوقت خدا نے اسلئے کہا کہ چار پرند لو الخ۔ اکثر مفسرین نے یہی معنی لئے اور قرار دیا کہ درحقیقت حضرت ابراہیمؑ نے پرندونکو ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا تھا اور پھر وہ زندہ ہوگئے، لیکن ابومسلم اصفہانی نے اس تفسیر پر متعدد اعتراضات کئے اوّل یہ کہ صُرْهُنَّ اِلَيْكَ کے معنی ٹکڑے کرنے کے نہین ہین، صار یصور اگر اس معنی مین آتا بھی ہے تو اس کا صلہ الی کے لفظ سے نہین آتا، دوسرے یہ کہ اُدْعُهُنَّ مین جو ضمیر ہے وہ ذوی الروح کے لئے مخصوص ہے،

اس لئے اسکے معنی یہ ہونگے کہ پرندون کو بلاؤ حالانکہ مفسرین کے قول کے بموجب اسکے معنی یہ ہونے چاہئین کہ اُنکے قطع شدہ اجزا کو بلاؤ۔

ان دونون اعتراضون سے زیادہ قوی اعتراض یہ ہے کہ اگر یہ مقصود تہا تو چار پرندون کی کیا حاجت تھی۔ ایک پرندہ کا ٹکڑے ٹکڑے کر دینا اور پہر اُنکو جلا دینا کافی تہا۔ شک کے رفع کرنے کو جو تعلق ہے وہ زندہ کرنے سے ہے۔ ایک۔ دو۔ چار کو اس مین کیا دخل ہے۔

ابو مسلم اصفہانی نے تمام مفسرین کی رائے سے اختلاف کیا اور آیت کے معنی یہ قرار دئے کہ خدا نے تمثیل کے طور پر حضرت ابراہیم سے کہا کہ شلاً اگر تم چار پرندے لو، اور انکو خوب پرچالو کہ وہ تم سے خوب ہل جائین۔ پھر انکو الگ الگ پہاڑ پر چہوڑ آؤ اور اُنکو بلاؤ تو وہ چلے آئینگے، اسیطرح جب ہم بلائین گے تو روحین دوڑتی ہوئی اپنے جسمون مین چلی آئینگی۔

مثال (۴) قرآن مجید مین ہے۔

وسخرنا مع داود الجبال یُسَبِّحنَ مَعَهُ والطَّیرَ	اور ہم نے پہاڑونکو داؤد کا مسخر کر دیا تہا کہ وہ داؤد کے ساتھ تسبیح پڑہتے تھے اور پرندون کو بھی۔

اسپر ملاحدہ کا اعتراض تہا کہ پہاڑ کوئی جاندار چیز نہین، وہ کیونکر تسبیح پڑھ سکتا ہے اشاعرہ کہتے ہین کہ جمادیت نطق کے منافی نہین، اسلئے پہاڑ وغیرہ بہی بول سکتے ہین چنانچہ

امام رازی نے اس آیت کی تفسیر مین اشاعرہ کے مذاق کے موافق یہی جواب دیا ہی لیکن معتزلہ عموماً اور بعض اہل معانی، آیت کی یہ تفسیر نہین کرتے بلکہ کہتے ہین کہ پہاڑونکا تسبیح کہنا ایسا ہی ہو جیسا کہ خدا نے دوسرے موقع پر کہا ہے وان من شئ الا یسبح بحمدہ یعنی کوئی چیز ایسی نہین جو خدا کی تسبیح نہ پڑہتی ہو۔ یعنی زبان حال سے ہر چیز، خدا کی حمد وثنا مین رطب اللسان ہے۔

مثال (۵) قرآن مجید مین ہے۔

قال رب اجعل لی آیۃ۔ قال آیتک الا تکلم الناس ثلاثۃ ایام الا رمزا	زکریا نے کہا اے خدا میرے لئے کوئی نشانی مقرر کر، خدا نے کہا تیری نشانی یہ ہے کہ تو تین دن تک اشارون کے سوا باتین نہ کرے۔

عام مفسرین کہتے ہین کہ حضرت زکریا کی اولاد ہونے کی خدا نے یہ پہچان مقرر کی تھی کہ تین دن تک حضرت زکریا کی زبان بند ہوگئی، اور وہ اشارہ کے سوا مطلق بات چیت نہین کرسکتے تھے، اسپر اعتراض تہا کہ اولاً تو یہ واقعہ خلاف عقل ہے۔ دوسرے اس سے اولاد ہونیکو کیا تعلق، مفسرین کہتے ہین کہ یہ خرق عادت ہے اور خرق عادت جائز ہے۔ ابومسلم اصفہانی کہتے ہین کہ زبان کے بند ہونے سے اعتکاف مراد ہے کیونکہ اس زمانہ مین اعتکاف کی حالت مین بجز ایما و اشارہ کے بات چیت نہین کرتے تھے۔ خدا نے حضرت زکریا سے کہا کہ جب تم اعتکاف اور عبادت مین، مشغول ہوگے تو تمہاری اولاد ہوگی، امام رازی ابومسلم کا یہ قول نقل کرکے

لکھتے ہین،

وھذا القول عندی حسن معقول و ابومسلم حسن الکلام فی التفسیر کثیر الخوض علی الدقائق واللطائف۔

اور یہ قول میرے نزدیک بہتر اور معقول ہے، اور ابومسلم کا کلام تفسیر مین نہایت معقول ہوتا ہے اور وہ اکثر دقیق اور لطیف باتین پیدا کرتا ہے،

مثال (۶) قرآن مجید مین حضرت سلیمانؑ کے ذکر مین ہے،

وَعُلِّمنا منطق الطیر

اور ہمکو سکھلائی گئی پرندون کی بولی،

اشاعرہ کہتے ہین کہ پرندونکا بات چیت کرنا ممکن ہے اور حضرت سلیمانؑ اُن کی بات چیت سمجھ سکتے تھے اور یہ انکا معجزہ تھا،

لیکن محدث ابن حزم اس آیت کے متعلق لکھتے ہین،

لم ندفع ان یکون للحیوان اصوات عند معاناۃ ما تقتضیہ لہ الحیواۃ من طلب الغذاء وعند الالم وعند المضاربۃ وطلب لسفاد ودعاء اولادھا وما اشبہ ذلک فھذا ھو الذی علمہ اللہ تعالی سلیمان رسولہ علیہ السلام۔

ہم اسبات کے منکر نہین کہ حیوانات، ضروریات زندگی مثلاً غذا کی تلاش، تکلیف کے احساس، لڑائی جفتی بچونکے بلانے اور اس قسم کے موقعونپر کچھ آوازین نکالتے ہون حضرت سلیمانؑ کو خدانے اسی کی تعلیم دی تھی (یعنی وہ ان آوازون سے انکی خواہشونکا اندازہ کر سکتے تھے)

مثال (۷) قرآن مجید مین ہے یَا اَیُّھَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّکُمُ اللہ الذی خَلَقَکُمْ من نفسٍ واحِدَۃٍ وخَلَقَ منھا زوجھا، (نسا) عامۂ مفسرین اس آیت کے یہ معنی لیتے ہین،

کہ خدا نے حضرت آدم کو پیدا کیا اور پھر انسے حضرت حوا کو پیدا کیا، اور وہ اسطرح کہ حضرت آدم کی بائین پسلی نکال لی اور اسی کو حضرت حوا بنا دیا۔ لیکن ابو مسلم اصفہانی نے آیت کے معنی یہ بیان کئے ہین کہ منہا کے معنی من جنسہا کے ہین یعنی حضرت حوا حضرت آدم کی ہم جنس پیدا کی گئین، نہ یہ کہ اُنکی پسلی سے پیدا کی گئین، امام رازی بھی ابو مسلم ہی کے ہمزبان ہین،

غرض اس قسم کے تمام موقعون پر، ان محققین کا یہ بیان ہے کہ لوگون نے قرآن مجید کے معنی غلط بیان کئے ہین اور اسوجہ سے وہ اعتراضات وارد ہوتے ہین،

ملاحدہ کا ایک اور اعتراض

ملاحدہ کا ایک بڑا اعتراض یہ تہا کہ اسلام نے واقعات ما بعد الموت کے متعلق جو کچھ بیان کیا ہے وہ طفلانہ ہوس پرستی ہے مثلاً دودھ اور شہد کی نہرین، نوجوان حورین، دلبر یا غلمان، ہر قسم کے میوہ جات، بڑے بڑے جواہر نگار محل،

عالم آخرت جو سرتاپا عالم قدس ہے اگر وہان بھی یہی دنیاوی خواہش پرستی کے سامان ہین تو اسکو ہماری اس ذلیل دنیا پر ترجیح کی کیا وجہ ہے اسکے علاوہ بہت سی باتین ممتنعات اور محالات مین داخل ہین مثلاً ہاتھ پانون کا شہادت دینا، پلصراط سے گذرنا۔ اعمال کا تولا جانا۔ دوزخ مین زندہ رہنا وغیرہ وغیرہ،

ان اعتراضات کے متعلق تین گروہ ہین۔ اشاعرہ تسلیم کرتے ہین کہ یہ سب واقعات بعینہ اسی طرح وقوع مین آئینگے اور اسمین کوئی استحالہ نہین شہادتِ اعضا، وزن اعمال، دوامِ عذاب وغیرہ یہ سب خرق عادات ہین اور خرقِ عادات عموماً

جائز ہین۔ اشاعرہ کے سوا باقی تمام فرقے اس بات کے قائل ہین کہ واقعات مابعد الموت کی اصلی حقیقت کچھ اور ہے لیکن جس طریقہ سے اور جن الفاظ مین اُن کی تعبیر کی گئی اس کے سوا ان کی تعبیر کا کوئی اور طریقہ نہ تھا، محدث ابن تیمیہ حالانکہ مشہور ظاہری ہین تاہم اپنے رسالہ شرح حدیث نزول مین ایک محققانہ تمہید کے بعد لکھتے ہین،

ثم ان الله سبحانه و تعالیٰ اخبرنا بما وعدنا به فی الدار الآخرة من النعیم والعذاب واخبرنا بما یوکل ویشرب وینکح ویفرش و غیر ذلك فلولا معرفتنا بما یشبه ذلك فی الدنیا لم یفهم ما وعدنا به ونحن نعلم مع ذلك ان تلك الحقائق لیست مثل هذه حتی قال ابن عباس لیس فی الدنیا مما فی الجنة الا الاسماء

پھر خدائے پاک نے قیامت مین جس آرام اور عذاب کا وعدہ کیا اسکی خبر اور ان چیزونکی خبر دی جو کہانے پینے بچھانے مقاربت کرنیکی ہین تو اگر ہم ان چیزونکو نہ جانتے جو موعود چیزون سے مشابہ ہین تو ہم انکو سمجھ ہی نہین سکتے لیکن ہم باوجود اسکے یہ جانتے ہین کہ وہ موعود چیزین ان دنیاوی چیزونکی سی نہین ہین یہانتک کہ حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ نام کے سوا دنیا اور آخرت کی چیزون مین کوئی اشتراک نہین ہے۔

امام غزالی جواہر القرآن مین عذاب قبر اور عذاب آخرت کی یہ تشریح کرکے کہ انسان مین جو رذیل اخلاق ہین انہی کو سانپ اور بچھو سے تعبیر کیا گیا ہے، لکھتے ہین۔

وهذا سر قوله صلی الله علیه وسلم انما هی اعمالکم نزد علیکم وقوله تعالی یوم تجد کل

اور یہ راز ہے آنحضرت ؐ کے اس ارشاد کا کہ یہ تمہارے اعمال ہی ہونگے جو تمہارے سامنے

نفس ما عملت من خير محضراً بل
سر قوله تعالى كلا لو تعلمون علم اليقين
لترون الجحيم اى ان الجحيم فى
باطنكم فاطلبوها بعلم اليقين لترونها
قبل ان تدركوها بعين اليقين
بل هو سر قوله تعالى ويستعجلونك
بالعذاب وان جهنم لمحيطة بالكافرين
ولم يقل انها سيحيط بل قال
هى محيطة وقوله انا اعتدنا للظالمين
ناراً احاط بهم سرادقها
ولم يقل يحيط بهم وهو معنى قول
من قال ان الجنة والنار مخلوقتان
فان لم تفهم المعانى كذلك
فليس لك نصيب من القران
الا فى قشوره كما ليس للبهيمة
نصيب من البر الا فى قشره
وهو التبن والقران غذاء

آئینگے اور یہی معنی ہین خدا کے اس قول کے کہ
قیامت مین جو کچھ جس نے کیا ہوگا وہ تیار پائے گا
بلکہ یہی حقیقت ہی خدا کے اس قول کی کہ اگر
تمکو علم الیقین ہوتا تو تم دوزخ کو دیکھ لیتے یعنی یہ
کہ دوزخ خود تمہارے دل مین موجود ہے سو
اُسکو یقین کے ذریعہ سے دیکھ لو قبل اسکے کہ
یقین کی آنکھ سے اسکو دیکھو گے ۔ بلکہ یہی حقیقت
ہے خدا کے اس قول کی کہ کافر لوگ عذاب
مین جلدی کرتے ہین حالانکہ عذاب اُنکے کافرونکو
ہرطرف سے چھا لیا ہے یہ نہین کہا آیندہ
چھا لیگا اور یہی معنی ہین اُس شخص کے قول کے
جو یہ کہتا ہے کہ دوزخ وبہشت پیدا ہو چکی ہی،
تو اگر تم مطالب کو اسطرح نہین سمجھتے تو تم
قرآن کے مغز تک نہین پہونچتے بلکہ تمکو صرف
چھلکے سے کام ہے جیسا کہ چارپایہ کو گیہونکے
مغز سے نہین غرض ہوتی بلکہ صرف بہوسی سے
غرض ہوتی ہی اور قرآن مجید سب لوگون کی

الخلق کلهم علی اختلاف اصنافهم
ولکن اغتذاءهم به علی
قدر درجاتهم وفی کل
غذاء مخ ونخالة وتبن۔

غذا ہے لیکن اسکا غذا ہونا باختلاف مراتب
ہے (یعنی جو جس درجہ کا ہے اُسی قسم کی غذا
اسکو ملتی ہی) اور ہر غذا مین اصل اور چھلکا اور
بھونسی ہوتی ہے۔

اس کتاب مین ایک اور موقع پر، واقعات مابعد الموت کے متعلق لکھتے ہین

ویشتمل ایضا علی ذکر مقدمات احوال
الفریقین وعنها یعبر بالحشر والنشر
والحساب والمیزان والصراط ولها
ظواهر جلیة تجری مجری الغذاء
لعموم الخلق ولها اسرار غامضة
یجری مجری الحیواة لخصوص الخلق

اور قرآن مجید مین فریقین کے ابتدائی حالات بھی
ہین اور انہی کو حشر و نشر حساب ۔ ترازو اور
پلصراط سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔ اور ان آیتون
کے ایک تو ظاہری معنی ہین جو بطور غذا کے
تمام آدمیون کے لئے ہین ۔ اور ان مین دقیق
راز ہین جو خواص کے لئے بطور زندگی کے ہین

ملاحدہ کا ایک اور اعتراض

ملاحدہ کا ایک بڑا اعتراض یہ تھا کہ یہودیون اور پارسیونکے یہان جو دور از کار قصے اور افسانے مشہور تھے، قرآن مجید انسے بھرا پڑا ہے" مثلاً یہ کہ "ہاروت و ماروت دو فرشتے بابل کے کنوئین مین سرنگون معلق ہین جو لوگون کو جادو سکھلاتے ہین" یاجوج وماجوج دو عجیب الخلقۃ قومین ہین جنکے لئے اسکندر نے سد سکندری قائم کی، "حضرت داؤد ؑ نے اپنے ایک درباری افسر کی جورو کو بلطایف الحیل حاصل کیا، حضرت سلیمان ؑ کے لئے

آفتاب ڈوب کر دوبارہ نکل آیا، شیطان نے خدا سے اجازت مانگ کر حضرت ایوبؑ کی تمام آل و اولاد فنا کردی اور اُنکو بیمار ڈالا یہان تک کہ اُن کے بدن مین کیڑے پڑ گئے، حضرت ابراہیم علیہ السّلام کئی دفعہ کذب کے مرتکب ہوئے، حضرت آدم نے شرک کیا یعنی اپنے بیٹون کا نام عبد الحارث رکھا اور حارث شیطان کا نام رکھا۔

اِن اعتراضات کا جواب اگرچہ درحقیقت علم کلام کا بڑا ضروری حصہ تھا لیکن کتب کلامیہ مین اس لحاظ سے اسکا ذکر نہین کیا جاتا کہ متکلمین کے نزدیک اس حصّہ سے بحث کرنا محدث اور مفسر کا منصب ہی۔

مفسرین نے ان قصص کے متعلق جو لکھا اسکا ماحصل یہ ہے کہ قصص انبیاء کا جسقدر حصّہ قرآن مجید مین مذکور ہے، وہ صحیح ہے لیکن بنی اسرائیل نے واقعات اصلی پر جو حاشیے چڑہائے وہ صحیح نہین، اسی بنا پر قدمائے مفسرین مین سے جن لوگون نے بنی اسرائیل کی روایتین تفسیرون مین داخل کردی تھین، محدثین نے اُنکی تفسیرون کو ساقط الاعتبار قرار دیا بلکہ خود مفسرونکو بھی۔

قدمائے مفسرین مین جو بڑے پایہ کے مفسر گذرے ہین، وہ یہ ہین مجاہد، مقاتل بن سلیمان، کلبی، ضحاک، سدی، تفسیر کبیر وغیرہ مین قصص الانبیاء کی نسبت جس قدر روایتین ہین اور جنکو قرآن مجید کے قصّون مین منضم کر دیا گیا ہے، انہی بزرگون سے منقول ہین، ان کی کیفیت یہ ہے، کہ مجاہد حالانکہ بہت بڑے ثقہ اور قابل حجت امام

ہین تاہم اُن کی تفسیر کو اس وجہ سے غیر معتبر قرار دیا گیا کہ وہ بنی اسرائیل سے ماخوذ ہے، میزان الاعتدال ذہبی مین ہے کہ "کسی نے اعمش سے پوچھا کہ مجاہد کی تفسیر مخالف کیون ہے اُنھون نے کہا بوجہ اس کے کہ اہل کتاب یعنی یہود سے ماخوذ ہے،

مقاتل کو علانیہ محدثین نے کاذب اور مفتری کہا، حالانکہ انکا جو کچھ جرم تہا وہ یہی تہا کہ وہ اہل کتاب سے روایت کرتے تھے، اسیطرح کلبی، سدی، ضحاک کی روایتین عموماً ناقابل اعتبار قرار دی گئین، چنانچہ میزان الاعتدال ذہبی مین ہر ایک کے حال سے مفصل بحث کی ہی،

علامۂ ابن خلدون نے اس بحث پر ایک نہایت لطیف مضمون لکھا ہے، اسکا ترجمہ یہ ہے۔

متقدمین نے اسباب مین نہایت استیعاب کیا، لیکن انکی تصنیفات مین رطب ویابس مقبول مردود سب کچھ ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب لکھی پڑہی قوم نہ تھی، انکا خمیر بدویت اور امیت تھی، اور جب اُنکو اس قسم کی چیزون کی دریافت کا شوق ہوتا تہا جن کا شوق اکثر انسانونکو فطرۃً ہوتا ہے مثلاً دنیا کی ایجاد کے اسباب آفرینش کا آغاز۔ وجود کے اسرار۔ تو وہ ان باتون کو اہل کتاب سے پوچھا کرتے تھے، لیکن اس زمانہ کے اہل کتاب جو عرب مین موجود تھے خود بدوی تھے اور اُن کی جو معلومات تہین بالکل عامیانہ تہین، یہ لوگ اکثر قبیلہ حمیر سے تھے جو یہودی ہو گئے

تھے، جب یہ لوگ اسلام لائے تو احکام شرعیہ کے سوا جن مین بہت احتیاط کی جاتی تھی، باقی امور مثلاً اسباب کائنات اور قصص انبیاء وغیرہ کے متعلق ان کے وہی خیالات قائم رہے جو پہلے سے تھے، کعب احبار، وہب ابن منبہ، عبد اللہ بن سلام وغیرہ انہی لوگون مین سے ہین۔ ان لوگونکو جو روایات وحکایات محفوظ تھین، تمام تفسیر کی کتابون مین داخل ہوگئین، اور چونکہ ان روایتون کو احکام شرعیہ سے تعلق نہ تھا اس لئے ان کے متعلق مفسرین نے احتیاط نہین کی چنانچہ تمام تفسیرین انہی روایتون سے بھر گئین حالانکہ ان روایتون کا ماخذ وہی صحرا نشین یہود تھے جنکو کسی قسم کی تحقیق حاصل نہ تھی لیکن چونکہ یہ لوگ مذہبی حیثیت سے مشہور اور معروف تھے اور لوگ انکا احترام کرتے تھے اسلئے انکی روایتون کو قبول عام حاصل ہوگیا[۱]،

ائمۂ فن نے صرف اسی پر اکتفا نہین کیا خاص خاص قصص کو بہ تصریح غلط اور موضوع بتایا۔ امام رازی نے تفسیر کبیر مین اکثر جگہ نہایت زور شور سے ان قصون کی تکذیب کی ہے،

اسکے علاوہ محققین نے اس پہلو پر بھی بحث کی کہ قرآن مجید مین جو قصے منقول ہین وہ تاریخی حیثیت سے منقول ہین یا عبرت وپند کے لحاظ سے، شاہ ولی اللہ صاحب فوز الکبیر فی اصول التفسیر مین لکھتے ہین،

---

[۱] مقدمہ ابن خلدون، بحث علوم القرآن،

وازایام اللہ یعنی وقائع کہ آنرا احداث فرمودہ ست از مثل انعام مطیعین وتعذیب عصاۃ آنرا اختیار فرمودہ کہ بگوش ایشان رسیدہ باشد اجمالاً ذکرے ازان شنیدہ باشند مثل قصص قوم نوح وعاد وثمود کہ عرب آنرا اباً عن جدٍ تلقی نمودہ بودند ومثل قصص حضرت ابراہیم وانبیائے بنی اسرائیل کہ بسبب اختلاط یہود باعرب در قرون بسیار مانوس اسماع ایشان شدہ بودند۔ واز قصص مشہورہ جماعے چند انتزاع فرمودہ کہ در تذکیر ایشان بکار آید نہ سرد تمام قصص بجمیع خصوصیات۔

پس مقصود ازین قصص نہ معرفت الفس آنہا است، بلکہ مقصود، انتقالِ ذہن سامع است بوخامتِ شرک ومعاصی وعقوبتِ خدائے تعالیٰ برآنہا ومطمئن شدن بنصرتِ خدا تعالیٰ۔"

تاویل کی بحث

متکلمین اور قدمائے مفسرین نے قرآن مجید کے الفاظ اور عبارت کی جس طرح تعبیر کی، اس سے اگرچہ ملاحدہ کے اعتراضات بہ آسانی رفع ہوگئے، لیکن ایک دوسری عظیم الشان بحث چھڑ گئی یعنی یہ کہ قرآن مجید مین کہان کہان تاویل جائز ہے اور کہان نہین، اس مسئلہ کے متعلق نہایت سخت اختلاف آرا پیدا ہوا ایک طرف مجسمہ اور مشبہ کو اصرار تہا کہ ایک لفظ کی بھی تاویل جائز نہین، یہان تک کہ قرآن مجید مین خدا کے لئے جہان ہات کا لفظ آیا ہے اس سے ہات ہی مراد ہین۔ دوسری طرف باطنیہ کے نزدیک قرآن مجید کا ایک لفظ بھی تاویل سے خالی نہین یہان تک کہ روزہ۔ نماز۔ حج۔ زکوٰۃ سے بھی ظاہری

معنی مراد نہین۔

ایک عجیب بات یہ ہے کہ آج ہمارے زمانہ مین قرآن مجید کی جو تاویلین کیجاتی ہین، قدیم زمانہ مین بھی خوش خیالون نے بالکل اسی قسم کی تاویلین کی تھین، امام رازی تفسیر کبیر سورہ صبا آیت ولسلیمان الریح غدوھا شھر الخ کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ بعض لوگون نے کہا ہی کہ قرآن مجید مین جو یہ مذکور ہے کہ ہوا حضرت سلیمان علیہ السلام کی مسخر تھی اور جن و شیاطین اُنکے ہان کام کرتے تھے، اس کے یہ معنی ہین کہ انھون نے صبا رفتار گھوڑے پالے تھے اور دیو پیکر آدمی اُن کے ہان کام کرتے تھے۔

حضرت عیسیٰؑ کا جو معجزہ قرآن مین مذکور ہے کہ وہ مُردون کو جلا دیتے تھے، اُسکی یہ تاویل کی کہ مُردہ دلون کو ہدایت کرتے تھے جو اُن کے لئے زندگی جاوید تھی۔

مشبہہ اور باطنیہ کے سوا باقی جتنے فرقے تھے اُن کو تاویل کے اصول اور قاعدے مقرر کرنے پڑے یعنی کن موقعون پر تاویل جائز ہے اور کن موقعون پر نہین۔

اشاعرہ نے یہ اصول قرار دیا کہ جس جگہ ظاہری اور لغوی معنی اختیار کرنے سے کوئی محال لازم آتا ہو وہان تاویل جائز ہے اور باقی ناجائز۔ مثلاً قرآن مین خدا کے لئے ید کا لفظ آیا ہے جس کے لغوی معنی ہات کے ہین لیکن اگر خدا کے ہات

ہون تو خدا کا جسمانی ہونا لازم آتا ہے حالانکہ خدا کا جسمانی ہونا دلائل عقلیہ سے محال ثابت ہوچکا ہے، اشاعرہ اس بنا پر واقعات مابعد الموت مثلاً قبر کے سانپ، بچھو، میزان، پلصراط وغیرہ کے وہی ظاہری معنی لیتے ہین، لیکن اور محققین نے اس قاعدہ کو زیادہ وسعت دی۔ سب سے زیادہ مفصل اور دقیق طور پر اس بحث کو امام غزالی نے اپنی کتاب تفرقہ بین الاسلام والزندقہ مین طے کیا" اسلیے ہم بقدر ضرورت بعینہ اسکی عبارت کا خلاصہ نقل کرتے ہین،

"تصدیق کے معنی یہ ہین کہ رسول اللہ صلعم نے جس چیز کے وجود کی خبر دی ہی، اُسکے وجود کو تسلیم کیا جائے لیکن وجود کے پانچ مدارج ہین اور انہی مدارج سے ناواقف ہونے کی وجہ سے ہر فرقہ دوسرے فرقہ کی تکذیب کرتا ہے،

اسلئے مین ان مراتب خمسہ کی تفصیل کرتا ہون،

۱- وجود ذاتی۔ یعنی وجود خارجی،

۲- وجود حسی۔ یعنی صرف حاسہ مین موجود ہونا مثلاً خواب مین ہم جن اشیا کو دیکھتے ہین اُنکا وجود صرف ہمارے حاسہ مین ہوتا ہے، یا جس طرح بیمارون کو جاگنے کی حالت مین خیالی صورتین نظر آتی ہین۔ یا شعلۂ جوالہ کا دائرہ جو درحقیقت دائرہ نہین لیکن ہمکو دائرہ نظر آتا ہی،

۳- وجود خیالی۔ مثلاً زید کو ہم نے دیکھا پھر آنکھین بند کرلین تو زید کی صورت جو اب ہماری آنکھون مین پھرتی ہے یہ وجود خیالی ہے،

۴- وجود عقلی - یعنی کسی شے کی اصلی حقیقت مثلاً جب ہم کہتے ہین کہ یہ چیز ہمارے ہاتھ مین سے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ ہماری قدرت اور اختیار مین ہے تو قدرت اور اختیار ہات کا وجود عقلی ہے-

۵- وجود شبہی - یعنی وہ شے خود موجود نہین، لیکن اسکے مشابہ ایک چیز موجود ہے"

ان اقسام کے بیان کرنے کے بعد امام صاحب نے ہر ایک قسم کی متعدد مثالین لکھی ہین مثلاً حدیث مین آیا ہے کہ "قیامت مین موت مینڈھے کی شکل مین لائی جائیگی اور ذبح کر دی جائیگی" اسکو وجود حسی قرار دیا ہے، یا مثلاً حدیث مین ہو کہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ مین یونس کو دیکھ رہا ہون الخ اسکو وجود خیالی کی مثال مین پیش کیا ہو،

تفصیلی مثالونکے بیان کرنے کے بعد لکھتے ہین کہ شریعت مین جن چیزون کا ذکر آیا ہے اُنکے وجود کا مطلقاً انکار کرنا کفر ہے، لیکن اگر اقسام مذکورۂ بالا سے کسی قسم کے مطابق اسکا وجود تسلیم کیا جائے تو یہ کفر نہین ہے کیونکہ یہ تاویل ہے اور تاویل سے کسی فرقہ کو مفر نہین، سب سے زیادہ امام احمد حنبل تاویل سے بچتے ہین لیکن مفصلۂ ذیل حدیثون مین انکو بھی تاویل کرنی پڑی،

"حجر اسود خدا کا ہات ہے" "مسلمان کا دل خدا کی انگلیون مین ہے" "مجھکو یمن سے خدا کی خوشبو آتی ہے"

پھر لکھتے ہین کہ احادیث مین آیا ہے کہ قیامت مین اعمال تولے جائینگے، چونکہ

اعمال عرض ہین اور وہ تولے نہین جا سکتے اس لیے سب کو تاویل کرنی پڑی، اشاعرہ کہتے ہین کہ نامۂ اعمال کے کاغذ تولے جائینگے۔ معتزلہ کہتے ہین تولنے سے انکشاف حقیقت مراد ہے۔ بہرحال تاویل دونونکو کرنی پڑی۔ باقی جو شخص اسبات کا قائل ہے کہ نفس اعمال جو عرض ہین وہی تولے جائینگے اور انہی مین وزن پیدا ہو جائیگا، وہ سخت جاہل اور عقل سے بالکل معرا ہے۔

اسکے بعد امام صاحب، تاویل کے اُصول بتاتے ہین اور لکھتے ہین کہ جن اشیاء کا ذکر شریعت مین ہی اوّل اسکا وجود ذاتی ماننا چاہئے اگر کوئی دلیل قطعی موجود ہو کہ وجود ذاتی مراد نہین ہوسکتا تو وجود حسّی، پھر خیالی، پھر عقلی، پھر شبہی، اب بحث یہ رہجاتی ہے کہ ایک کے نزدیک جو دلیل قطعی ہے دوسرے کے نزدیک نہین مثلاً اشعری کے نزدیک اسبات پر دلیل قطعی قایم ہے کہ خدا کسی جہت کے ساتھ مخصوص نہین ہوسکتا لیکن حنبلی کے نزدیک اسپر کوئی دلیل نہین، ایسی تاویلات کی صورت مین کسی کو کافر نہین کہنا چاہئے، زیادہ سے زیادہ گمراہ اور بدعتی کہا جاسکتا ہے۔

پھر لکھتے ہین کہ جب تاویل کی بنا پر ہم کسیکو کافر کہنا چاہین تو پہلے ان امور کو دیکھنا چاہئے کہ وہ نص قابل تاویل ہے یا نہین۔ اگر ہے تو یہ تاویل قریب ہے یا بعید۔ وہ نص بہ تواتر ثابت ہے یا بہ احاد یا بہ اجماع امت۔ اگر بہ تواتر ہے تو تواتر کے تمام شرائط پائے جاتے ہین یا نہین، تواتر کی تعریف یہ ہے کہ اس مین کسیطرح کا شک نہو سکے، مثلاً انبیا اور مشہور شہرونکا وجود۔ یا قرآن، یہ چیزین متواتر ہین، لیکن قرآن کے سوا اور

چیز دنکا بہ تواتر ثابت ہونا نہایت غامض ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک گروہ کثیر ایک امر پر متفق ہوجائے اور اسکو بہ تواتر بیان کرے، جس طرح شیعہ حضرت علیؓ کی ولایت کی حدیث بیان کرتے ہین۔ اجماع کا ثابت ہونا اور بھی مشکل ہے۔ کیونکہ اجماع کے یہ معنی ہین کہ تمام اہل حل وعقد ایک امر پر متفق ہوجائین اور پھر ایک مدت تک، اور بعضونکے نزدیک تا انقراض عصر اول اس اتفاق پر وہ لوگ قائم رہین، اس پر بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ ایسے اجماع کا منکر بھی کافر ہے یا نہین کیونکہ بعض لوگون کی یہ رائے ہے کہ جب اجماع کے منعقد ہونیکے وقت ایک شخص کا اختلاف کرنا جائز تھا، تو اب کیون جائز نہو۔

پھر یہ دیکھنا چاہئے کہ گو تواتر یا اجماع ہوچکا لیکن تاویل کرنیوالے کو بھی اس اجماع یا تواتر کا یقینی علم تھا یا نہین۔ اگر نہین ہے تو وہ مخطی ہوگا مکذب نہوگا۔

پھر یہ دیکھنا چاہئے کہ جس دلیل کی وجہ سے وہ شخص تاویل کرتا ہے وہ شرائط برہان کے موافق دلیل ہے یا نہین۔ شرائط برہان کی تفصیل کے لئے مجلدات درکار ہین اور ہم نے محک النظر مین تھوڑا سا بیان کیا ہے، لیکن فقہائے زمانہ اکثر اسکے سمجھنے سے عاجز ہین۔ اب اگر وہ دلیل قطعی ہے تو تاویل کی اجازت ہے اور اگر قطعی نہین تو تاویل قریب کی اجازت ہوسکتی ہے نہ بعید کی۔

پھر یہ دیکھنا چاہئے کہ مسئلہ زیر بحث کوئی اصول دین کا مسئلہ ہے یا نہین، اگر نہین ہے تو اسپر چنداں گیر ودار نہین مثلاً شیعہ امام مہدی کا سرد آب مین مخفی ہونا مانتے ہین۔

یہ ایک وہم پرستی ہے لیکن اس اعتقاد سے دین مین کوئی خلل نہین آتا،

اب جب تمکو یہ معلوم ہوا کہ تکفیر کے لئے تمام مراتب مذکورۂ بالا کا لحاظ ضرور ہے تو تم سمجھے ہو گے کہ اشعری کی مخالفت پر کسی کو کافر کہنا جہل ہے۔ اور فقیہہ صرف علم فقہ کی بنا پر جہات مذکورۂ بالا کا کیونکر فیصلہ کر سکتا ہے۔ لہذا جب تم دیکھو کہ کوئی فقیہہ آدمی جسکا سرمایۂ علم صرف فقہ ہی کسی کی تکفیر یا تضلیل کرتا ہے تو اسکی کچھ پروا نہ کرو۔"

پھر ایک موقع پر لکھتے ہین کہ جو چیزین اُصول عقائد سے تعلق نہین رکھتین اس مین تاویل کرنے پر تکفیر نہین کرنی چاہئے، مثلاً بعض صوفیہ کہتے ہین کہ حضرت ابراہیمؑ نے آفتاب و ماہتاب کو خدا نہین کہا تھا، کیونکہ اجسام کو خدا کہنا اُن کی شان سے بعید ہے، بلکہ اُنھون نے جواہر فلکیہ نورانیہ دیکھے تھے اور انکو خدا سمجھا تھا تو ایسی تاویل پر تکفیر اور تبدیع نہین کرنی چاہئے،

عقائد کا اثبات

علم کلام حقیقت مین جس چیز کا نام ہے وہ عقائد کا اثبات ہے اور علم کلام کی تاریخ مین یہی چیز جان سخن ہے لیکن افسوس یہ ہے کہ اُسکے متعلق قدما کی تصنیفات ناپید ہین، اور متاخرین کا اگرچہ دفتر بے پایان موجود ہے لیکن وہ بالکل اس مصرع کا مصداق ہے۔ ع

شد پریشان خواب من از کثرتِ تعبیرہا

پہلی غلطی

سب سے بڑی غلطی متاخرین سے یہ ہوئی کہ سیکڑون وہ باتین جنکو نفیاً یا اثباتاً مذہب اسلام سے چندان تعلق نہ تھا عقائد اسلام مین شامل کر لی گئین اور علم کلام کا بڑا حصہ

انکے اثبات اور استدلال مین صرف ہوگیا۔ شرح مواقف اور شرح مقاصد وغیرہ سے مسائل عقائد کا انتخاب کرو، تو سیکڑون تک تعداد پہونچیگی، حالانکہ انمین جنکو عقائد سے تعبیر کیا جاسکتا ہے دہائی سے بھی کم ہونگی، نمونہ کے لئے ہم چند مسائل ذیل مین درج کرتے ہین؛

صفات باری عین باری نہین،

خدا کے ساتھ قیام حادث ممکن نہین،

بقار۔ ایک صفت وجودی ہے جو اصل وجود پر زائد ہے،

سمع وبصر۔ جو خدا کے اوصاف ہین تمام محسوسات سے متعلق ہوسکتے ہین،

کلام باری مین کثرت نہین بلکہ وہ واحد محض ہے،

خدا کا کلام نفسی مسموع ہوسکتا ہے،

استطاعۃ قبل فعل ہے،

معدوم کوئی شے نہین،

جسم شرط حیات نہین،

علۃ احتیاج۔ حدوث ہے نہ امکان،

دوسری غلطی

دوسری غلطی یہ ہوئی کہ بہت سے عقائد مین شارع نے جسقدر تصریح کی تھی اسپر اضافہ کیا گیا اور ان اضافونکو جزء عقیدہ قرار دیا گیا اور چونکہ یہ ایجادات اکثر دور از کار تھین، اسلئے انکے ثابت کرنے مین ہر قسم کی سینہ زوری صرف کیگئی جو بالکل رائیگان گئی، مثلاً

روایات اور نصوص مین صرف اسقدر وارد تہا کہ قیامت مین مُردے اٹھین گے یہ کچھ تصریح نہ تھی کہ وہی پہلا جسم ہوگا یا کوئی دوسرا جسم اشاعرۂ متاخرین نے اسقدر اپنی طرف سے اضافہ کیا کہ وہی پہلا جسم ہوگا۔ اس صورت مین چونکہ اعادۂ معدوم لازم آتا تہا اسلیے اسکو بھی علم کلام کا ایک مسئلہ قرار دیا۔ اور اسکے جواز پر دلیلین قایم کین، اس طرح اور بہت سے غیر ضروری مسائل عقائد مین شامل ہوگئے اور طرہ یہ کہ یہی عقائد اہل سنت وجماعت ہونے کا معیار قرار پائے، اخیر زمانہ مین اس غلطی پر شاہ ولی اللہ صاحب کو خیال ہوا چنانچہ حجۃ اللہ البالغۃ[1] مین لکھتے ہین،

"جن مسائل مین، فرقہاے اسلامی باہم مختلف ہین وہ دو قسم کے ہین، ایک وہ جنکے متعلق شارع کے اقوال موجود ہین۔ دوسرے وہ جنکا قرآن مجید یا حدیث مین ذکر نہین صحابہ نے بھی انکے متعلق گفتگو نہین کی مثلاً یہ کہ اسباب ومسببات مین لزوم عقلی نہین، اعادۂ معدوم جائز ہے، سمع وبصر خدا کی دو جدا گانہ صفتین ہین استوا علی العرش کے معنی استیلا کے ہین وغیرہ وغیرہ، یہ مسائل اہل سنت وجماعت ہونے کا معیار نہین،، شاہ صاحب کے اصلی الفاظ یہ ہین۔

وھذا القسم لیست تستحق ترفع احد الفریقین علی صاحبہا بانہا علی السنۃ	اس قسم کے مسائل کی بنا پر کسی فرقہ کا دوسرے فرقہ کے مقابلہ مین اپنے آپکو سنی کہنا اور اسپر فخر کرنا صحیح نہین

اس کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہین کہ "یہ مسائل سنی ہونیکا کیونکر معیار ہوسکتے ہین،

[1] صفحہ ۸ و ۹۔

کیونکہ اگر خالص اتباع سنت مراد ہے تو سرے سے ان مسائل مین کلام ہی نکرنا چاہیے، اور اگر یہ مقصد ہے کہ یہ مسائل، قرآن وحدیث کے مسائل کی تفسیر، توضیح تفصیل اور موقوف علیہ مقدمات کے اثبات کی وجہ سے پیدا ہو گئے، اس لئے ان کو بھی مسائل منصوصہ ہی مین شامل کرنا چاہیے تو یہ بھی صحیح نہین کیونکہ جو کچھ ان لوگون نے کتاب وحدیث سے استنباط کیا، نہ وہ سب صحیح اور قابل ترجیح ہے نہ جن چیزون کو ان لوگون نے موقوف علیہ سمجھا وہ سب واقعی موقوف علیہ ہین، نہ ان لوگون نے جن چیزون کو مردود قرار دیا وہ واقعی مردود ہین، نہ ان لوگون نے مسائل کی جو تفصیل، توضیح اور تفسیر کی وہ بہ نسبت اور فرقون کی، توضیح اور تفسیر کے زیادہ حق ہے"

اب وہ مسائل رہ گئے جو درحقیقت، اسلام کے اصلی مسائل ہین ان کی صحت مین کیا کلام ہو سکتا ہے لیکن متاخرین انکے اثبات کا جو طریقہ اختیار کرتے ہین وہ ایسا ہوتا ہے کہ اعتراضات پر اعتراضات پیدا ہوتے جاتے ہین اور یہ سلسلہ برابر قائم رہتا ہے، مثال کے طور پر ہم دو بڑے معرکۃ الارا مسئلے اس مقام پر بیان کرتے ہین جن سے ظاہر ہوگا کہ متاخرین کے استدلال کا کیا طریقہ ہے۔

خدا کا ثبوت۔ خدا کے ثبوت کے متعلق خود قرآن مجید مین خطابی اور برہانی دونون قسم کے دلائل موجود تھے لیکن کتب کلامیہ مین انکا ذکر تک نہین۔ کتب کلامیہ مین جو استدلال قائم کئے، وہ یہ ہین۔

عالم حادث ہی، اور جو حادث ہے محتاج علت ہے۔ اسلئے عالم محتاج علت ہے

اور اسی علت کا نام خدا ہے۔

عالم ممکن ہی اور جو ممکن ہے محتاج علت ہے۔

اعراض مثلاً رنگ، بو، وغیرہ حادث ہین اور جو حادث ہے محتاج علت ہی۔

تمام اجسام متماثل ہین، اور جو چیزین متماثل ہین۔ وہ خصوصیات خاصہ کے لئے محتاج علت ہین،

یہ چارون دلائل نقص سے خالی نہین۔ اولاً تو عالم کا حادث یا ممکن ہونا خود نہایت بحث طلب ہے۔ تمام اجسام کا متماثل ہونا بھی محض دعوے ہے جسپر کوئی دلیل نہین، ان باتون کے علاوہ یہ دلائل جب مفید ہونگے کہ سلسلہ غیر متناہی کا وجود باطل ثابت کیا جائے ورنہ ایک دہریہ کہہ سکتا ہے کہ علۃ ومعلول کا سلسلہ غیر متناہی قدیم سے چلا آتا ہی عدم تناہی کے بطلان پر متکلمین نے بہت سے دلائل قائم کئے ہین لیکن ان دلائل سے صرف اُس غیر متناہی کا وجود باطل ثابت ہوتا ہے جس کے سلسلہ کے تمام اجزا مرتب موجود ہون۔ ورنہ اگر یہ مانا جائے کہ پچھلی علتین فنا ہوتی جاتی ہین تو ان دلائل سے اسکا بطلان نہین ہوتا۔

ان سب باتون کے علاوہ، ان چارون دلائل سے اگر ثابت بھی ہوگا تو محض علت کا وجود ثابت ہوگا۔ اُس علت کا با اختیار اور قادر ہونا ثابت نہین ہوگا کیونکہ علۃ کی دو قسمین ہین موجب بالذات جیسے آفتاب روشنی کی علت ہی موجب بالارادہ جسطرح انسان اپنے افعال ارادی کی علت ہی۔ اسلئے محض علت ثابت ہونے سے خدا کا علت بالارادہ ہونا۔

کیونکر ثابت ہوگا حالانکہ اصل مقصود یہی ہے۔

نبوت کے صدق پر قدما جسطرح استدلال کرتے تھے اسکا مفصل بیان کتاب کے دوسرے حصہ مین آئیگا۔ متاخرین نے اسکی صحت کا مدار محض معجزہ پر رکھا اسپر جو اعتراض وارد ہوے اور متاخرین نے جو جواب دے ہم ان کو بہ تفصیل نقل کرتے ہین، یہ اعتراضات امام رازی نے مطالب عالیہ مین نقل کئے تھے۔ شرح مواقف مین انہی اعتراضات کو اجمالاً نقل کر دیا ہے البتہ اسقدر اضافہ کیا ہے کہ امام صاحب نے تمام اعتراضات کا ایک اجمالی جواب دیا تھا، شرح مواقف وغیرہ مین اجمالی جواب کے علاوہ ایک ایک اعتراض کا تفصیلی جواب بھی دیا ہے۔

پہلا اعتراض۔ اگر خرق عادات کا وقوع جائز ہو تو بدیہیات سے اعتبار اٹھ جائے، جب خرق عادت سے یہ ممکن ہے کہ آدمی گدھا بنجاے، آفتاب ڈوب کر نکل آے، سنگریزے باتین کرنے لگین، مُردے قبرون سے زندہ ہو کر نکل آئین، زید۔ بکر بنجاے، تو کسی چیز کی نسبت کیا اعتبار باقی رہیگا جن چیزونکو یقینیات سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ کیونکر یقینی رہینگی، کیونکہ ممکن ہے کہ خرق عادات کے ذریعہ سے وہ کچھ سے کچھ ہو گئی ہون۔

جواب۔ خرق عادات اس سے زیادہ عجیب نہین جسقدر آسمان، زمین پہاڑ وغیرہ کا پیدا ہونا عجیب ہے، اس بنا پر خرق عادات کے امکان سے کوئی شخص انکار نہین کر سکتا باوجود اس امکان کے کسیکو یہ شبہہ نہین پیدا ہوتا کہ زید بچہ ہو گیا ہے، یا یہ کہ گدہے سے آدمی ہو گیا ہے، اسیطرح اگر خرق عادات کا شاذ و نادر وقوع ہو تو اس سے یقینیات مین

خرق نہین آسکتا۔

دوسرا اعتراض۔ یہ کیونکر اطمینان ہوسکتا ہی کہ جس چیز کو معجزہ کہا جاتا ہو وہ سحر یا شعبدہ نہین ہے

جواب۔ سحر سے ایسے عظیم الشان خرق عادات نہین سرزد ہوتے جیسے معجزہ سے ہوتے ہین شلاً دریا کا پھٹ جانا۔ مُردونکا زندہ ہونا۔ مادرزاد گونگون اور بہرونکا اچھا ہوجانا، یہ جواب شارح مواقف وغیرہ نے دیا ہے لیکن ان بزرگون نے یہ خیال نہین کیا کہ انبیا سے جو معجزات صادر ہوتے ہین اور ہوئے ہین سب عظیم الشان نہین ہوتے۔ اسکے علاوہ اشاعرہ کے مسلمات مین ہے کہ سحر سے ہر قسم کے خرق عادات وجود مین آسکتے ہین معتزلہ البتہ اسبات کے قائل تھے کہ خدا کے سوا کوئی شخص جسم۔ حیوۃ۔ رنگ اور مزہ کا خالق نہین ہوسکتا لیکن اشاعرہ معتزلہ کے اس قول کو تسلیم نہین کرتے، چنانچہ امام رازی نے تفسیر کبیر مین ہاروت و ماروت کے واقعہ کے بیان مین نہایت تفصیل سے اس بحث کو لکھا ہی اسی بحث مین ایک موقع پر لکھتے ہین۔

اما اھل السنۃ فقد جوزوا ان یقدر الساحر علی ان یطیر فی الھواء و یقلب الانسان حمارا والحمار انسانا	اور اہل سنت تو اسبات کو جائز رکھتے ہین کہ جادوگر ہوا مین اڑ سکتا ہی اور آدمی کو گدہا اور گدہے کو آدمی بنا سکتا ہے

کیا گدہے کو آدمی بنا دینا۔ اندہونکے اچھے کردینے سے زیادہ عجیب نہین ہے۔

تیسرا اعتراض۔ معجزہ کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ کوئی شخص اسکا جواب پیش نہ کرسکے، اس سے کیا مراد ہے اگر صرف اُس زمانہ کے آدمی مراد ہین تو بہت سے جادوگر اور مدعیان نبوت گذرے ہین جنکے شعبدون کا جواب اُس زمانہ کے آدمیون سے نہو سکا، شلاً زردشت

عبداللہ بن المقنع، اور اگر یہ مراد ہے کہ قیامت تک اسکا جواب کسی سے نہو سکے تو اسکا کیا ثبوت ہے کہ انبیاؑ سے جو امور سرزد ہوے قیامت تک انکا جواب نہین ہو سکتا، اس اعتراض کو امام رازی نے مطالب عالیہ مین لکھا ہے لیکن اجمالی جواب جسکا اجمالی جو آگے آئیگا کوئی خاص جواب نہین دیا ہی۔ شرح مواقف وغیرہ مین یہ اعتراض مذکور نہین۔

چوتھا اعتراض۔ اشاعرہ اسبات کے قائل ہین کہ جن اور شیاطین۔ اجسام مین حلول کر سکتے ہین اور اندر سے بات چیت کر سکتے ہین، اس بنا پر بہت سی معجزات مشکوک ہو جاتے ہین، مثلاً کسی نبی نے یہ معجزہ دکھایا کہ درخت سے آواز آئی اس صورت مین یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ جن نے حلول کر کے باتین کین، اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہی کہ جسقدر افعال سرزد ہوتے ہین سب کا فاعل خدا ہے، اسلیے جن وغیرہ کے جو افعال ہین، وہ بھی درحقیقت خدا ہی کے ہین، لیکن مین نہین سمجھتا کہ اس جواب کو سوال سے کیا ربط ہے

یہ تو تفصیلی جواب تھے، ان سب اعتراضات کا اجمالی جواب، شرح مواقف مین یہ دیا ہے کہ یہ احتمالات عقلیہ ہین، اسلیے یقین مین فرق نہین آتا۔ اس جواب کی بنیاد یہ ہی کہ اشاعرہ اسبات کے قائل ہین کہ معجزہ سے نبوت کا جو یقین ہوتا ہی لزوم عقلی کی حیثیت سے نہین ہوتا بلکہ عادی ہوتا ہے یعنی عادت یونہی جاری ہی کہ جب معجزہ صادر ہوتا ہے تو حاضرین کو یقین آجاتا ہے، چنانچہ معجزہ کی دلالت کی بحث مین شارح مواقف نے مصرحاً اسکو لکھا ہی، یہ جواب ایک حد تک صحیح ہے لیکن اس بنا پر معجزہ کو سحر پر کیا ترجیح ہوگی، ایک متنبی ساحر بھی جب کوئی عظیم الشان شعبدہ دکھاتا ہے تو بہت سے لوگون کو یقین آجاتا ہے،

چنانچہ بہت سے ایسے جھوٹے نبی گذرے ہین جنپر ہزارون لاکھون آدمی ایمان لائے۔

امام رازی نے مطالب عالیہ مین ان تمام اعتراضات کا اجمالی جواب یہ دیا ہی کہ تمام افعال کا خالق خدا ہی اسلئے جو معجزہ وجود مین آتا ہے اسکا خالق بھی خدا ہوتا ہے اور چونکہ معجزہ کی غرض تصدیق نبوت ہی اسلئے ضرور ہے کہ معجزہ سے یہ غرض حاصل ہو۔

امام صاحب نے گو اشاعرہ کے مذاق پر یہ جواب دیا لیکن وہ خود اس جواب کی وقعت سمجھتے تھے، چنانچہ اسی بنا پر انھون نے نبوّت کے ثابت کرنیکا ایک دوسرا طریقہ اختیار کیا اور اسکی نسبت لکھا کہ یہ طریقہ اعتراضات سے محفوظ ہے، امام صاحب نے اس طریقہ کو مطالب عالیہ مین نہایت تفصیل سے لکھا ہے لیکن متاخرین نے اسکو سرے سے اڑا دیا۔

غرض متاخرین کا یہ عام انداز ہے کہ استدلال کا وہی طریقہ اختیار کرتے ہین جو زیادہ پیچیدہ ہو اور جسمین ہر قدم پر مشکلات ہون۔ بے شبہہ یہ بلند ہمتی کی بات تھی بشرطیکہ وہ ان مشکلات کو حل بھی کر سکتے۔

عقائد اسلام کے جو اہم مسائل ہین، اور اُنپر قدما نے جسطرح دلائل قائم کئے ہین وہ درحقیقت علم کلام کی روح رواں ہے۔ لیکن ہم نے اسکو دوسرے حصّہ کے لئے اٹھا رکھا ہے۔ وہ حصّہ کچھ دور نہین، اسی صفحہ کا دوسرا رُخ ہے ناظرین ورق اُلٹنے کی زحمت گوارا فرمائین۔

باتختہ

لنٰنا فیض الحسن سہارنپوری کا عربی کلام صفحہ ۶۲ عہ

مولٰنا سید سلیمان ندوی

ارض القرآن جلد دوم۔ اقوام قرآن مین سے مدین،
اصحاب الایکہ، قوم ایوب، بنو اسمٰعیل، اصحاب الرس،
اصحاب الحجر، بنو قیدار، انصار اور قریش کی تاریخ، اور
عرب کی تجارت زبان اور مذہب پر تفصیلی مباحث
۲۵ صفحے قیمت ۱۲؍

سیرۃ عائشہؓ، ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ
رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے احوال زندگی، قرون اولیٰ کی
خانہ جنگیون کے اصلی اسباب اور ام المومنین کے فضائل
ومناقب اور اون کے اجتہادات و کمالات پر مفصل
تبصرہ ضخامت، ۳۵ صفحے قیمت عہ

لغات جدیدہ، چار ہزار جدید عربی الفاظ کی ڈکشنری، عہ

دروس الادب، عربی کی پہلی ریڈر طبع سوم مع ترمیم، ۲؍
" دوسری ریڈر طبع دوم، ۴؍

رسالۂ اہل سنت والجماعت، فرقۂ اہل سنت والجماعت کے
اصولی عقاید کی تحقیق، ۸؍

خلافت اور ہندوستان، خلفائے اسلام اور مسلمانان ہند
کے باہمی تعلقات کی تاریخ، آثار فرامین شاہی اور سکون کے
ذریعہ سے تشریح و تفصیل، ۸؍

حیات امام مالکؒ، امام مالک کی سوانح عمری اور

اون کی موطائے حدیث پر تبصرہ، ۸؍

بہادر خواتین اسلام یعنی خواتین اسلام کی جنگی اور
بہادرانہ اخلاقی خدمات، ۴؍

مولٰنا عبد السّلام ندوی

اسوۂ صحابہ جلد اوّل، صحابۂ کرام کے عقائد، عبادات
اور اخلاق کے پر اثر واقعات مستند حوالون سے جنکو
پڑھکر آپ کو معلوم ہوگا کہ اون کی زندگی کتاب وسنت
کا عملی نمونہ تھی ضخامت ۳۵۰ صفحات قیمت عہ

اسوۂ صحابہ جلد دوم، جس سے یہ معلوم ہوگا کہ صحابہ کرام
نے اسلام کی سیاسی، مذہبی اور علمی خدمات کس
خلوص اور صداقت سے کین ضخامت ۴۵۰ صفحات
قیمت، للعہ

مولوی عبد الباری ندوی

برکلے اور اوس کا فلسفہ، مشہور فلاسفر برکلے کے حالات
زندگی اور اوس کے فلسفہ کی تشریح مجلد عہ غیر مجلد عہ

مبادی علم انسانی، مادیت کی تردید مین برکلے کی
مشہور کتاب پرنسپلس آف ہیومن نالج کا نہایت فہمیدہ
اور سنجیدہ ترجمہ مجلد عہ

مذہب و عقلیات، اس مین ثابت کیا گیا ہے کہ
مذہب و عقل مین تصادم کا امکان ہی نہین، ۶؍

مولوی عبدالماجد بی اے

تاریخ اخلاق یورپ، لیکی کی مارل ہسٹری آف یورپ کا ترجمہ جسمین فلسفۂ اخلاق پر ضمنی مباحث کے علاوہ یورپ کی تدریجی اخلاقی رفتار کی تشریح کی ہی جلد اوّل ے جلد دوم عہ/

مکالمات برکلے، برکلے کے ڈائلاکس کا ترجمہ قسم اول عہ/

ایضاً قسم دوم عہ/

مولوی محمد یونس فرنگی محلّی

روح الاجتماع، موسیولیبان کی کتاب جماعتہائے انسانی کے اُصول نفسیہ کا اُردو ترجمہ یہ کتاب پنجاب اُردو آنرس کورس مین داخل کی گئی ہی ۲۳۴ صفحے، عہ/

متفرق کتابین

الاستدلال، اِس مین علم منطق کے اصول نہایت خوبی و عمدگی کے ساتھ سلیس زبان اور سہل طریقہ سے بیان کئے گئے ہین، ۲۰۱ صفحات، ے/

الانسان، اِس مین اِنسان کے تمام قوائے نفسانی وجسمانی اور خصوصیّات طبعی کی علمی تشریح کی گئی ہے ۲۱۲ صفحات قیمت عہ/

بیگمات بھوپال، مصوّر و مجلد، ے/

گیارہ قصے، اخلاقی، معاشرتی، و مذہبی ۸/

نعت پیمبر، عربی، فارسی، اُردو کی چند نعتیہ نظمون کا مجموعہ، قیمت ۸/

رموز فطرت، طبعیات، طبقات، ارض ہیئت اور جغرافیہ طبعی کے ابتدائی مسائل عام فہم اور سلیس عبارت مین، قیمت ۸/

اِنسان، علم خواص الاعضا کے ابتدائی مسائل سلیس و عام فہم زبان مین قیمت ۸/

حقائق اِسلام، اسلامی مسائل کی فلسفیانہ عقلی تشریح، قیمت عہ/

تذکرۃ الحبیب، یعنی رسول اللہ صلعم کے اخلاق کا مفصل بیان، قیمت عہ/

معارج الدین، جدید علم کلام پر ایک محققانہ تصنیف اور فلسفۂ جدید اور مذہب کی باہمی تطبیق پر بہترین تبصرہ، قیمت ۱۲عہ/

تاریخ صحف سماوی، توراۃ انجیل اور قرآن مجید کی جمع و ترتیب کی تاریخ کا باہمی موازنہ اور مخالفین اِسلام کے اعتراضات دربارۂ جمع قرآن کا جواب، قسم اوّل ۸/ قسم دوم ے/

شمع سُخن، پروفیسر نواب علی کی اخلاقی، قومی اور فلسفیانہ نظمون کا مجموعہ، قیمت ۱۰/

حکمت عملی، قدیم و جدید فن اخلاق پر ایک پر معلومات تصنیف، قیمت، ے/

"مینیجر"

سلسلہ مطبوعات نمبر ۳۲

اِنسانِ کامل

مصنّفہ

عارفِ ربّانی معدنِ صمدانی حضرت سیّد عبد الکریم بن ابراہیم جیلانی رحمۃ اللہ علیہ

مترجمہ

مولوی فضل میران صاحب مولوی فاضل سکنہ بہی غوث پور ضلع گجرات

جسکو

صوفی پرنٹنگ اینڈ پبلشنگ کمپنی لمیٹڈ پنڈی بہاؤ الدین پنجاب نے

ملک محمد الدین صاحب ایڈیٹر صوفی منیجنگ ڈائرکٹر کے اہتمام سے

چھپواکر شایع کیا

مطبوعہ اسلامیہ سٹیم پریس لاہوری دروازہ باہتمام منشی محمد لئیق خانصاحب پرنٹر

باراوّل تعداد ایکہزار (۱۰۰۰)

قیمت فی جلد دو روپیہ

صوفی پرنٹنگ اینڈ پبلشنگ کمپنی لمیٹڈ پنڈی بہاؤالدین پنجاب

ڈائرکٹر صاحبان

۱۔ ڈاکٹر شیخ محمد عالم صاحب بی۔اے (آکسن) ایل۔ایل۔ڈی بیرسٹرایٹ لاء لاہور
۲۔ شیخ محمد ممتاز صاحب فاروقی بیرسٹرایٹ لاء گجرات
۳۔ سردار محمد عبداللہ خاں صاحب افسر خزانہ بغداد شریف
۴۔ رحمت علیخاں صاحب پریزیڈنٹ مسلم ایسوسی ایشن آف امریکہ کیلیفورنیا
۵۔ ملک محمد الدین صاحب ایڈیٹر رسالہ صوفی پنڈی بہاؤالدین پنجاب ڈائرکٹر

یہ کتاب اور دیگر کئی نادر و بیش قیمت کتابیں صوفی پرنٹنگ کمپنی کے زیر اہتمام شائع ہوئی ہیں
اس کے اراکین جنہوں نے پچیس یا زیادہ حصے خریدے حسب ذیل اصحاب ہیں:۔

(۱) حضرت سجادہ نشین صاحب جلال پور شریف (۲) بابو دیال داس صاحب کیمو ہیڈ کلرک سپلائی و ٹرانسپورٹ بوشہر ایران ساکن لکی مروت ضلع بنوں (۳) کپتان جمال الدین صاحب بہادر آئی ایم ایس الہ آباد (۴) جمعدار عطا محمد صاحب ساکن بہورہ حال ۴/۱۲ فرانٹیئر فورس مردان (۵) ایم ایم اسلم خاں صاحب پیٹرس ہوس کالج کیمبرج (۶) صوفی اسلامیہ سکول پنڈی بہاؤالدین (۷) چوہدری عالم دین صاحب آف سہنہ انسپکٹر ڈاکخانہ جات لورالائی بلوچستان (۸) شیخ محمد ممتاز صاحب فاروقی بیرسٹرایٹ لاء گجرات (۹) ڈاکٹر شیخ محمد عالم صاحب بیرسٹرایٹ لاء لاہور (۱۰) پروفیسر شیخ محمد جمیل صاحب اورسیر کنٹرولر جی۔آئی۔پی ریلوے (۱۱) رحمت علیخاں صاحب پریزیڈنٹ مسلم ایسوسی ایشن آف امریکہ (۱۲) ایک خاتون معرفت ایڈیٹر صاحب صوفی (۱۳) ملک محمد اکرم خاں صاحب زمیندار پنڈی بہاؤالدین (۱۴) بابو معراج الدین صاحب کلرک لوکو سپرنٹنڈنٹ آفس نوح گنڈا ریلوے کلیدڈا ئن محمد باسہ (۱۵) شیخ محمد بلال صاحب شام چوراسی ضلع ہوشیارپور (۱۶) محمد عبدالستار صاحب جنرل مرچنٹ لداخ (۱۷) ڈاکٹر عبدالواحد صاحب پاپولر ڈسپینسری سرینگر کشمیر (۱۸) باغ دین صاحب معرفت یونائیٹڈ اسٹیٹ امریکہ (۱۹) نورالدین صاحب براڈرک امریکہ (۲۰) فوجدار خاں صاحب براڈرک امریکہ (۲۱) ملک محمد الدین صاحب ایڈیٹر صوفی (۲۲) پیر بخش ولد فیض محمد صاحب براڈرک امریکہ (۲۳) سردار محمد عبداللہ خاں صاحب بہادر لوکل انسپکٹر آفیسر اکونٹس بصرہ (۲۴) مولانا محمد محی الدین صاحب ریٹائرڈ چیف جسٹس ہائیکورٹ دکن مرحوم دہلوی (۲۵) ڈاکٹر عبدالرشید صاحب خلف الرشید جگو میاں صاحب ایچ۔ایم۔بی۔ بلگام الہ ہوبلی ڈھارواڑ (۲۶) نور محمد عبداللہ صاحب لکھنا سوتی ہوس میمن وارڈ روڈ بمبئی (۲۷) اہلیہ خانصاحب نصیر احمد خاں صاحب معرفت تحصیلدار صاحب موگہ (۲۸) صدیق احمد خاں صاحب انسپکٹر پی پولیس معرفت تحصیلدار صاحب موگہ (۲۹) مولوی محمد حسین صاحب خوشنویس عادل گڈھ ضلع گوجرانوالہ (۳۰) منشی نواب بیگ صاحب سپرنٹنڈنٹ جی۔آئی۔پی۔ ریلوے بھوساول (۳۱) بیگم صاحبہ صاحبزادہ آباد احمد خاں صاحب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

انتباہ فی معارف الاولیاء

اکثر صوفیہ کرام کے حقائق و معارف مسئلۂ وحدت الوجود کے متعلق ہوتے ہیں۔ اور اس مسئلہ نے کثیر خلق کو گمراہ کر رکھا ہے۔ حضرات صوفیہ کے اس قسم کے علوم سے اکثر اہل نفس و ہوا دلیر ہو کر شرعی قیود سے نکل گئے ہیں۔ شرعی علوم کو قشور اور ان علوم کو لبّ لباب خیال کر کے ورطۂ الحاد و زندقہ میں جا پڑے ہیں۔ اوّل وہ شخص جس نے دلائل عقلیہ و براہین نقلیہ سے اس مسئلہ کے متعلق گفتگو کی ہے۔ وہ حضرت شیخ محی الدین ابن عربی ہیں۔ جنہوں نے علاوہ مکشوفات کے عقلی تصرّف کو بھی اس مسئلہ میں دخل دیا ہے۔ مصنّف انسان کامل کے علوم بھی اسی قبیل سے ہیں۔

علماء ظاہر جب دیکھتے ہیں۔ کہ ایسے علوم جن میں عابد و معبود کی ایک ہی حقیقت ہے۔ حدوث و قدم کی ایک ہی ہوّیت ہے۔ خلق و حق کی ایک ہی انیّت ہے۔ تکلیف شرعی کو بالکل ساقط کر دیتے ہیں۔ اور نیز جو آیات و احادیث بطور شواہد کے حقائق وجودیّہ کی تائید میں پیش کی جاتی ہیں۔ ان میں سے اکثر ایسی ہوتی ہیں جو خالی از تکلّفات نہیں ہوتیں۔ اس لئے اکثر علماء ظاہر صوفیہ کرام سے بداعتقاد ہو جاتے ہیں۔ ضرورت ہوئی کہ اس مسئلہ کے متعلق کچھ ایسی مختصر سی گفتگو کی جائے۔ جس سے ان ہر دو غلوں کا انسداد ہو۔ وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت والیہ انیب۔

معلوم کرنا چاہئے۔ کہ لفظ وحدت الوجود کا اطلاق دو جگہوں پہ ہوتا ہے۔ کبھی اس کا استعمال سیر الی اللہ کے مباحث میں ہوتا ہے۔ اور کہا جاتا ہے۔ کہ فلاں سالک کا مقام وحدت الوجود ہے۔ اور فلاں کا وحدت الشہود۔ یہاں وحدت الوجود کے معنی حقیقۃ الجامعہ کی معرفت میں مستغرق ہو جانا ہے۔ جس میں جمیع عالم فانی ہو جاتا ہے اور احکام تفرقہ و امتیاز جن پہ نیکی و بدی کی معرفت و شناخت مبنی ہے۔ اور نہایت اتم و اوفی بیانات و اخبارات سے شرع و عقل بھی ان سے خبر دے رہے ہیں۔ ساقط ہو جاتے ہیں۔ یہ ایک مقام ہے جس میں بعض سالکین کا

وقوع وورود ہُوا۔ پھر خدا نے اِس سے ان کو مخلصی دی۔

اور کبھی یہ لفظ حقائق الاشیاء کی معرفت میں استعمال کیا جاتا ہے۔ اور کہا جاتا ہے۔ کہ عالم ایک حقیقت واحدہ میں اعراض مجتمعہ کا نام ہے۔ جمیع افرادِ عالم کیا علویات اور کیا سفلیات۔ مثل امواج وحباب ہائے دریا ایک حقیقۃ میں قائم ہیں۔ صُوفیہ کرام کی کتابوں میں یہ مباحث تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں۔ جن سے محققانہ طور پر مسئلۂ وحدت الوجود کو صحیح ثابت کیا گیا ہے۔ اور بعض آیات واحادیث بھی بطریق اعتبارات واشارات نہ بطریق تفسیر منطوق کلام ان کی اس تحقیق کی تائید کرتی ہیں۔ اور یہ مباحث اس طور پر ہیں۔ کہ جو شخص ان مباحث کی جمیع جہات کو پورے طور پر احاطہ کرے۔ اُسے معلوم ہو جاتا ہے۔ کہ مسئلہ وحدت الوجود کو در اصل عقلی وشرعی احکام سے کوئی جنگ وپیکار نہیں۔ کیونکہ قائلینِ وحدت الوجود مراتبِ وجود اور ہر مرتبۂ وجود کے احکام کے قائل ہوئے ہیں۔ اور ان کا یہ مشہور قول ہے۔ اگر فرقِ مراتب نکنی زندیقی۔

اگر اُن صوفیہ کرام کے علوم پر نگاہ ڈالی جائے۔ جن کے معارف کا پایہ نہایت بلند ہے۔ مثلاً حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی رضی اللہ تعالیٰ عنہ تو معلوم ہوتا ہے۔ کہ صوفیہ کرام کے جمیع مکشوفات۔ تحقیقات و انکشافات صحیح ہیں۔ اور عالم ملکوت میں ایک اصل رکھتے ہیں۔ لیکن ان کے مواطن۔ ماخذ اور سرچشمے علوم نبوت کے موطن اور سرچشمے سے جُدا گانہ ہیں۔ شرعی علوم بھی بطریق اعتبار واشارہ ان کی تائید کرتے ہیں۔ نہ بطریق تفسیر وفحوائے کلام اور یہ شرعی علوم وکمالات نبوّت کی ایک اعجازی خاصیت ہے۔ ورنہ شریعت کی راہ اور ہے۔ اور اُن صوفیوں کی راہ اور۔ جو مسائل وحدت الوجود۔ فنا وبقاء۔ لطائف کامنۂ فطرت کی تہذیب وتربیت میں اپنی تصنیفات چھوڑ گئے ہیں۔ نہ وہ صوفی جو بطنِ شریعت سے متحقق ہوتے ہیں۔ اسرارِ شریعت اُن پر منکشف ہوتے ہیں۔ لطائفِ فطرت کی معرفت ان کے احکام ان کی تہذیب وتربیت کے طریقے ان پر کھولے جاتے ہیں۔ یہ لوگ بطنِ شریعت کے مجدّد ہوتے ہیں۔

وحدت الوجود کے حقائق ومعارف کا منبع وسرچشمہ نفس کلیہ ہے۔ جس کا نام کسی نے وجود منبسط لکھا ہے۔ اور کسی نے حقیقت محمدیّہ۔ اور کسی نے واحدیت اور کسی نے کتاب مسطور اور کسی نے سدرۃ المنتہیٰ۔ غرضیکہ اس کے بہت سے نام کتب متصوفین میں مذکور ہیں۔ یہ تمام افرادِ عالم کیا روحانی اور کیا جسمانی اسی نفس کلیہ کے تنزلات وظہورات ہیں۔ جس کی مثال کبھی تو دریا کی امواج سے دی جاتی ہے۔ اور کبھی یہ کہ مٹی ایک ہے۔ اور مختلف تماثیل مثل گھوڑا۔ بیل۔ ہاتھی وغیرہ اسی ایک مٹی کے ظہورات ہیں۔ اسی طرح کی اور بہت سی مثالیں ہیں۔ جو اِس وجودی معرفت کی تائید کرتی ہیں۔ اور کبھی نقائص خلق کو حق میں اور کمالات حق کو خلق میں ثابت کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ اس کتاب انسان کامل میں اکثر جگہ ایسا ہی کیا گیا ہے۔ یہ سب نفس کلیّہ کے ظہورات ہیں۔ ورنہ خدا تعالیٰ کی شان اس سے نہایت بلند وبرتر ہے۔ لیکن چونکہ وہ نسبت جو نفس کلیہ کو حق کے ساتھ ہے۔ دریافت نہیں کیجا سکتی کہ آیا وہ نسبت ظہور ہے۔ یا نسبت تکوین یا کوئی اور نسبت۔ اور نیز نفس کلیہ

اپنی کمال درجہ کی لطافت و بساطت کی وجہ سے چونکہ حق سے مشتبہ ہوجاتا ہے۔ اس لئے صوفیہ کرام کو ایسا مشہود محسوس ہوتا ہے۔ کہ خلق عین حق ہے۔ لیکن اگر ظہور کی حقیقت و کیفیت سمجھی جائے۔ تو نہ عینیت ہے۔ اور نہ غیریت۔ دیکھو صورۃ نوعیہ انسانیہ نے زید۔ بکر۔ عمر وغیرہ بیشمار افراد میں ظہور کیا ہے۔ لیکن ہر فرد نہ تو عین انسان ہے۔ نہ غیر انسان۔ اگر ہر فرد انسان عین ماہیت انسان ہوتا۔ تو ہر فرد دوسرے فرد کا بھی عین ہوتا۔ اور یہ صریح البطلان ہے۔ مثلاً زید اگر عین ماہیت انسان ہوتا۔ تو بکر بھی عین ماہیتِ انسان ہوتا۔ اور یہ دونوں آپس میں بھی ایک دوسرے کے عین ہوتے۔ اور یہ امر صریحاً باطل ہے۔ اور یہ افراد انسانی غیر انسان بھی نہیں ہیں۔ اس لئے کہ ہر فرد پر انسان صادق آتا ہے۔ اور کوئی فرد انسانی ایسا نہیں۔ جس پر انسان ٹھیک اور برابر طور پر صادق نہ آئے۔ پس ثابت ہوا۔ کہ زید۔ بکر۔ عمر وغیرہ نہ عین انسان ہیں۔ نہ غیر انسان۔ باوجود اس کے کہ صورۃ نوعیہ انسانیہ بے شمار مظاہر میں ظاہر ہوئی۔ مگر وہ اپنے عالم تجرد میں اِن تمام تعینات انسانیہ سے ایک الگ تھلگ چیز ہے۔ بلا تغیر و تبدل وہ اپنے حیزِ اطلاق و تجرد میں اسی طرح موجود ہے۔ جس طرح کے پہلے تھی۔ اور ظہور میں نہ اِن افراد کی عین ہے نہ غیر۔

نوٹ۔ عالم ملکوت میں ہر کلی کا وجود ہے۔ ارباب کشف نے معلوم کیا ہے۔ کہ وہ وجود ایسے طور پر ہے۔ کہ اپنے ہر فرد پر برابر اور صادق آتا ہے۔

انسان سے بالاتر کلی حیوان ہے۔ اور حیوان سے بالاتر جسم اور جسم سے بالاتر جوہر اور جوہر سے بالاتر نفس کلیہ ہے جس میں تمام مخلوق کیا علوی اور کیا سفلی مثل امواج دریا اس میں متعین ہے۔ اور نفس کلیہ اپنی کسی موج کا نہ عین ہے۔ نہ غیر۔ جیسا کہ اوپر کی مثال میں معلوم ہو چکا۔ اور خدا تعالےٰ کی شان تو اس سے بھی بالاتر ہے وہ باوجود ہر ذرہ میں ظاہر ہونے کے نہ عین ذرہ ہے۔ نہ غیر ذرہ۔ تعالیٰ شانہٗ عما یصفون۔

ہم پہلے کہہ آئے ہیں۔ کہ آیات و احادیث بطریق اعتبار و اشارہ حقائق و معارفِ وحدۃ الوجود پر دلالت کرتی ہیں۔ نہ بطریق تفسیر۔ اعتبار و تفسیر میں فرق ہم مثال کے ذریعہ واضح کرتے ہیں۔ اعتبار کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص لیلیٰ و مجنوں کا قصہ پڑھ رہا ہے۔ اور ایک عاشق اُسے سُن رہا ہے۔ وہ اپنے آپ کو مجنوں اور اپنی معشوقہ کو لیلیٰ سمجھ کر قصہ کی تمام باتیں اپنے اور اپنی معشوقہ کے حق میں سمجھ کر وجد میں آرہا ہے۔ ظاہر ہے۔ کہ جو کچھ وہ سمجھ رہا ہے۔ وہ لیلیٰ و مجنوں کا قصہ نہیں ہے۔ بلکہ وہ اعتبارات ہیں۔ جو اس کے حال اور قصے کی بعض مناسبات کے جوڑ سے پیدا ہوئے ہیں۔ اور تفسیر تو منطوقِ کلام ہے۔ یعنی وہ اصل اغراض و مقاصد جن کے لئے کلام بولی گئی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

فقیر فیض میراں ساکن ٹبی غوث پور تحصیل و ضلع گجرات

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

اِنسانِ کامل

تمام تعریف اُسی مقدس ہستی کو سزاوار ہے۔ جس کی حمد کا حق اس کا نام اللہ[1] ہی ادا کرتا ہے۔ (جو اس کی ذات مستجمع کمالات کے لئے اسم بامسمیٰ ہے) پھر جس نے ہر کمال میں جس کے وہ لائق تھا۔ اور جس کا اُس نے تقاضا کیا۔ تجلّی فرمائی۔ اور اپنے نقطوں سے جو اس کی بزرگی اور جلال کے خال ہیں۔ حروف جمال کا احاطہ کیا۔ اور اس ظہور و تفصیل سے حقِ حمد کو پورے طور پر ادا کیا۔ ظہور کمالات سے المعبود (اسم اللہ) نے جس چیز کی ثنا کی۔ وہ اس کے اپنے ہی نفس کی حمد تھی۔ جس کو خود ہی اس نے سُنا۔ پس وہی حامد ہے۔ اور وہی حمد اور وہی محمود۔ وجُو مطلق عین اُس چیز کا ہے۔ جس کا نام خلق اور حق ہے۔ یعنی وجود مطلق نے دو مختلف حقیقتوں خلق و حق میں ظہور فرمایا۔ وہ اس ظاہری اور خارجی عالم کی اصل ہے۔ جو صورتِ آدم پر ظاہر ہُوا۔ وہ لفظ کائنات کا معنی۔ مصنوعی صورتوں کی روح ہے۔ وہ ہر ذرہ میں اپنے ذاتی کمال سے موجود ہے۔ بغیر اس کے کہ اس نے ذرّات میں حلول کیا ہو۔ اس کے چہرہ کا جمال ہر نُور سے ظاہر ہو رہا ہے۔ صاحب اُس جلال کا ہے۔ جو اس کی ذات واجبی کو لازم ہے۔ پورے کمال کو جمع کرنے والا ہے۔ جوہروں۔ عرضوں کی حقیقت۔ معانی و مطالب کی صورت وہی ہے۔ عدم اور وجود کی ہویّت۔ ہر باپ اور بیٹے کے تعیّن و تشخص کی انیّت یعنی چونی و چگونگی وہی ہے۔ اپنی صفات سے جمال کو خوبصورت بنایا۔ پھر اس حُسن کو عام کیا۔ اور اپنی ذات سے کمال کو کمال بنایا۔ پھر اس کو

---

[1] اسم اللہ کے معنی لغت عرب میں معبود برحق کے ہیں۔ اور معبود کا لفظ عبادت سے ماخوذ ہے۔ جس کے معنی عربی بولی میں نہایت درجہ کے عجز و تذلّل کے ہیں۔ اور نہایت درجہ کا عجز و تذلل اُسی ذات کا حق ہے۔ جو قوت۔ قدرت۔ تسخیر وغیرہ نہایت درجہ کے کامل صفات سے موصوف ہو۔ پس اُس کا یہ ذاتی نام اللہ اس کے حق حمد کو پورے طور پر ادا کرتا ہے ؎

پورا کیا۔ اس کی خوبیاں رُخسار ہائے صفات کے صفحوں پر ظاہر ہوئیں۔ مستورۂ ذات نے اس کی قیومیتِ احدیت
میں (جو ظہورِ اوّل اور سب سے پہلا تعین ہے) قرار پکڑا۔ پھر خاموشوں کی زبانیں (کہ مراد اُن سے حقائق الہیّہ وکونیّہ
ہیں) بول اُٹھیں۔ کہ وہ عین اِن صُورِ علمیّہ کا ہے۔ تعیناتِ محاسن و قبائح نے شہادت دی۔ کہ وہ ان کی زینت ہے
شمار و کثرت میں اُس نے اپنے آپ کو واحد دکھا دیا۔ ازل الآزال و ابدالآباد میں عظمت میں اپنا یکتا ہونا ظاہر کر دیا۔
وہ تنزیہ کی حاجت سے منزّہ۔ تمثیل و تشبیہ سے پاک اور مبرّیٰ ہے۔ اپنی شانِ احدیت میں شمار سے برتر ہے۔ اور اپنی
عظمت میں اس بات سے بزرگ ہے۔ کہ حد اور تعریف اس کا احاطہ کر سکے۔ اَعراض کم۔ کیف۔ اَین کا اس پر
وقوع نہیں ہو سکتا۔ نہ علم اس کا احاطہ کر سکتا ہے۔ نہ آنکھیں اِس کو پا سکتی ہیں۔ اس کی حیات خود وجودِ حیات
ہے۔ اور اس کی ذات مع حقائق صفات عین اُس کی قیومیت کا ہے۔ (یعنی عین اُس حقیقت کا ہے۔ جو تدبیر
عالم پر قائم ہوئی) اعلیٰ و ادنیٰ سب کا جلوہ گاہ ہے۔ اوائل و انجامات کا عین ہے۔ کمال تام کا مادہ ہے۔ بلند رتبہ
بزرگی کی عظمت اُسی سے نکلی۔ اشیاء میں اس کی حیات کا ساری ہونا وجودِ اشیاء سے اس کے علم کا معدن ہے۔
اور علمِ اشیا اس کی صفت بصر کا محل ہے۔ جو ہر غائب و شہادت کو احاطہ کرنے والی ہے۔ اور رویتِ اشیاء استماعِ
کلامِ اشیاء کا مظہر ہے۔ اور پھر موجودات کی حالی و قالی بولیوں کو اس کا سُننا عین اس چیز کا ہے۔ جس کا حق
نظام نے اس سے تقاضا کیا۔ اس کا ارادہ اس کے کھلے اور واضح کلمۂ کُن کا مرکز اور اس کا کلمۂ کُن اسکی صفتِ
قادرہ کا منشاء ہے۔ اس کی بقا بطون و ظہور کی ہویت ہے۔ مراد بطون سے عدم اور مراد ظہور سے وجود ہے۔
اس کی الوہیت عابد کی ذلت اور معبود کی عزت کے جوڑ کا نام ہے۔ وصفِ محیط میں اُس نے اپنے تئیں داور یگانہ
دکھا دیا۔ پھر نہ اس کا کوئی باپ ہے۔ نہ بیٹا اور نہ شریک عظمت اور کبریائی کی چادر کو اوڑھا۔ بزرگی اور خوبی کا
جامہ پہنا۔ پھر ہر متحرک میں اس کی ہر حرکت میں متحرک اور ہر ساکن میں اس کے ہر ایک سکون میں ساکن ہے۔ جیسا کہ
چاہتا ہے۔ بغیر اس کے کہ اُس نے کسی شے میں حلول کیا ہو۔ ہر ذات میں اُس کے ہر خُلق میں اُس نے ظہور کیا۔ اور
مخلوق و حق کے ہر معنوں سے متصف ہُوا۔ اضداد کی پراگندگی کو اپنی ذات میں جمع کیا۔ اور شمار و کثرت کی جمعیت کو
اپنی واحدیت میں پراگندہ کیا۔ پھر وہ اپنی فردیت میں زوجوں۔ فردوں۔ جفت و طاق سے پاک و برتر ہے۔ اس کی
احدیت گونا گوں کثرت کا اور اس کا طاق اور وتر ہونا تمام جفتوں کا عین ہے۔ جو دو پر پورے تقسیم ہو جاتے
ہیں۔ اس کی صفتِ تجرد و بساطت کہ مراد اُس سے تنزیہ ہے۔ خود نفسِ ترکیب ہے۔ کہ مراد اُس سے تشبیہ ہے۔
اپنی ذات میں اس کی برتری کسی کو بلند نام کرنے کی عزت و شرف کا منبع و سرچشمہ ہے۔ علوم اس کی عظمت کا احاطہ
نہیں کر سکتے۔ اور فہوم اس کے جلال کی حقیقت معلوم نہیں کر سکتے۔ عالم نے اس کے ادراک سے اپنے عجز کا
اقرار کیا۔ اور عقل نے جو اس کی عقدہ کشائی کی ذمہ داری کی رسّی اپنے گلے میں ڈالی۔ تو وہ اس کی بستگی کے کھولنے
اور اپنی گلو خلاصی کرنے سے ناکام و نامراد ہو کر لوٹی۔ وہ وجوب و جواز کا دائرہ۔ تصریحات و چیستانوں کا نقطہ
ہے۔ صحیح اور غرض کے منظر میں امکان کے دونوں طرفوں کی ہویت ہے۔ جوہر و عرض کی چولی و چگونگی ہے۔

شہود کا مطالعہ کرنے والے یعنی ارباب مشاہدہ کی وہ زندگی ہے۔ مرتبۂ تنزل میں (جس میں وہ ہر شے میں سرایت کئے ہوئے ہے) نباتات و حیوان کے چلانے کی جگہ یا وقت یعنی ان کا مولد وہی ہے۔ روحانیات علوی کے تنزل کا بحر۔ فرشتہ کی وہ بلند جائیگا۔ جہاں وہ صعود کرتا ہے۔ اور وہ پستی جو شیطان۔ نفس و ہوا کا مقام تنزل ہے۔ وہی ہے۔ کفر اور شرکوں کی تاریکیوں کا مٹانے والا۔ ایمان و ادراک کی سفیدی کا نور۔ پیشانئے ہدایت کی صبح۔ ضلالت و کوری کی شب تاریک۔ ہر نو پیدا و قدیم شے کا آئینہ۔ عذاب اور نعمتوں کی حقیقت کا مظہر (یہ سب کچھ) وہی ہے۔ اشیا پر اس کا احاطہ خود اس کا ان کی ذات ہو جانا ہے۔ اس کی ذات کی حقیقت پر احاطہ کرنے سے اشیاء کی صفات عاجز ہیں۔ نہ اس کی اولیت کا کوئی اوّل اور نہ اس کی آخریت کا کوئی آخر ہے۔ وہ ازلی قیوم اور ابد تک باقی رہنے والا ہے۔ بے اس کی قوت قدرت۔ ارادت کے کائنات کا کوئی ذرّہ حرکت نہیں کر سکتا۔ وہ بات جو ہو چکی۔ اور جو ہونے والی ہے۔ اس کو جانتا ہے۔ وجود کی ابتداء و نہایت وہی ہے۔ اور مَیں گواہی دیتا ہوں۔ کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ جس کا پایہ ان مذکورہ عبارتوں سے بلند ہے۔ اور جو اس بات سے پاک ہے۔ کہ ان تصریحات و اشارات سے اس کی ذات شناخت کی جائے۔ ہر اشارت جو اس پر دلالت کرتی ہے۔ وہ اس کی دریافت حقیقت سے ایک طرح کا اعراض کر رہی ہے۔ اور ہر عبارت جو اس کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ بیشک وہ ایک طرح سے اُسے بھولے ہوئے ہے۔ وہ ایسا ہی ہے۔ جیسا کہ خود اُس نے جانا۔ اور اُسی کے مطابق ہے۔ جس کا اُس نے تقاضا کیا۔ اور بذات خود اس نے کمال کو جمع کیا۔ اور اُسے پورا کر دکھایا۔ اور مَیں گواہی دیتا ہوں۔ کہ ہمارے سردار حضرت محمد صلے اللہ علیہ وسلم جو افراد بنی آدم میں سے ایک فرد ہیں۔ اس کے بندے اور اس کے بزرگ و بلند قدر نبی و رسول ہیں۔ اس کی منقش چادر اور اس کے بزرگ قدر نقش جامہ اور اس کے قدیم و سابق ترین مخلوق اور اس کی نہایت درجہ کی راست و قویم راہ۔ آئینہ ذات کے مظہر۔ اسماء و صفات کی جائے نہایت۔ انوار جبروت کی جائے نزول۔ اسرار ملکوت کی منزل۔ حقائق لاہوت کے جمع ہونے کی جگہ۔ رموز ناسوت کا منبع۔ جبریلی روح کا پھونکنے والا۔ میکائیلی راز کا بخشنے والا۔ عزرائیلی قہر سے تیر نے والا اور اسرافیلی جمعیت کے بازو رکھنے والا۔ رحمانیت الذات کا عرش۔ اسماء صفات کی کرسی۔ سدرۃ المنتہیٰ۔ رفرف جو سب تختوں کی ایک سردار تخت ہے۔ ذرات و طبیعیات کا مادہ۔ الوہیات کا فلک اطلس۔ اوج ربوبیات کے برجوں کا منطقہ۔ بلندیوں اور ترقیوں کے فخر کا آسمان۔ علم و درائیت کا آفتاب۔ کمال و نہایت کا ماہ کامل۔ ہدایت و برگزیدگی کا ستارہ۔ حرارت ارادہ کی آگ۔ غیب و شہادت کی زندگی کے پانی۔ رحمت و ربوبیت کے سانس کی باد صبا۔ زمین ذلت و عبودیت کی طینت۔ سبع مثانی (سورۂ فاتحہ) کا صاحب۔ کنجیوں اور (عذاب و نعیم) کی جوڑہ جوڑہ آیات کا مالک۔ کمال کا مظہر۔ جمال و جلال کا مقتضا یہ سب اُسی مکرّم و معظم رسولؐ کے القاب ہیں ؎

مرآۃ معنی الحسن مظھر ما علا   مجلی الکمال عنا بب الینبوع

قطب علی فلک المحاسن شمسہ — لا آفلاً ما زال ذا تطلیع
کل الکمال عبارۃ عن خردل — متفرق عن حسنہ المجموع

ترجمہ۔ وہ معنیٔ حُسن کا آئینہ۔ ہر عالی شئے کا مظہر۔ کمال کا جلوہ گاہ چشمۂ شیریں ہے۔ وہ قطب ہے۔ فلک محاسن پر جب سے اس کا آفتاب صاحب طلوع ہوا۔ پھر اس کا غروب نہیں ہوا۔ ہر کمال جو اس کے مجموعی حسن سے پراگندہ ہوا ہے۔ ایک رائی کے دانہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

رحمت ہو۔ اللہ تعالےٰ کی اُس پر اور اس کی آل و اصحاب پر جو اس کے احوال۔ افعال و اقوال میں اس کے قائم مقام ہوئے۔ اور مَیں گواہی دیتا ہوں۔ کہ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ اور یہ کہ حق وہی ہے۔ جس پر قرآن کا مضمون متضمن ہے۔ جبریل نے خاتم النبیین و المرسلین کے قلب پر اُسے اُتارا۔ اور مَیں گواہی دیتا ہوں۔ کہ نبیؐ برحق ہیں۔ اور کتابیں جو ان پر اُتاری گئیں۔ سچی ہیں۔ اور یقینی اور قطعی طور پر ان تمام پر ایمان لانا واجب ہے۔ اور یہ کہ عالم قبر و برزخ اور اس کا عذاب شدنی ہے۔ اور قیامت بلا شبہ آنے والی ہے۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ تمام قبر والوں کو ایک دن قبروں سے اُٹھائیگا۔ اور مَیں گواہی دیتا ہوں۔ کہ جنّت۔ دوزخ۔ پُل صراط اور قیامت کے دن حساب کتاب سب حق ہیں۔ اور یہ کہ اللہ تعالےٰ خیر اور شر دونوں کا ارادہ کرتا ہے۔ اور اشیاء عالم کی توڑ۔ جوڑ۔ اسی کے ہاتھ میں ہے۔ پھر بھلائی تو اس کے ارادہ۔ قدرت۔ رضا و قضاء سے ہے۔ اور بُرائی اس کے ارادہ۔ قدرت۔ قضاء سے تو ہے۔ لیکن اس کی رضا سے نہیں۔ نیکی و ہدایت اس کی تائید سے ہے۔ اور بُرائی اُس قضاء الٰہی سے ہے۔ جو بندہ کی بدبختی و گمراہی سے متعلق ہوئی۔ جو تجھے بھلائی پہنچی۔ وہ اللہ کی طرف سے ہے۔ اور جو بُرائی پہنچی۔ وہ تیرے اپنے ہی نفس سے ہے۔ کہدے ہر چیز اللہ کی طرف سے ہے۔ اسی سے وجود کی ابتدا ہوئی۔ اور ہر امر آخر اسی کی طرف لوٹتا ہے۔ اما بعد۔ پھر چونکہ علم الٰہی میں انسان کا کمال اور اپنے بنی نوع پر اس کی بزرگی اس قدر ہے۔ جس قدر کہ اس نے بمقتضاء اپنی استعداد کے حاصل کیا۔ اور معارفِ تحقیق جو متعلق بہ الہام و توفیق ہیں۔ وہ حرم باامن ہیں۔ جس کے ارد گرد سے کئی قسم کی رُکاوٹوں سے لوگوں کو ہٹا لیا جاتا ہے۔ اُن کے بیابان غلطیوں اور لغزشوں میں لپٹے ہوئے ہیں۔ ان کے دریا ہلاک اور غرق کرنے کے خطرات سے ملے ہوئے ہیں۔ ان کی راہ باریک بال سے بھی زیادہ باریک ہے۔ اور باریک دھار تلوار کی زبان سے زیادہ قاطع ہے۔ امید نہیں کہ مُسافر اُن میں صراط مستقیم کی طرف ہدایت پائے۔ میں نے یہ کتاب جو تحقیق میں روشن۔ تدقیق۔ محکمی و مضبوطی میں ظاہر ہے۔ تالیف کی۔ اس امید پر کہ سالک کے لئے اس کے رفیق اعلیٰ کی طرف لے جانے میں نرم دل رفیق کی طرح ہوگی۔ اور اس توقع پر کہ ان مطالب میں طالب کے لئے مہربان بھائی کا کام دے گی۔ پھر وہ معارف کے آب و گیاہ جنگلوں میں اس کتاب سے انس پکڑے گا۔ اور اس کے مٹے ہوئے نشانوں میں اس سے راہ لیگا۔ اور ناپدید شدہ ناشناسائیوں کی تاریکیوں میں اس کے معارف کی روشنی سے روشنی حاصل کرے گا۔ پھر چونکہ آفتاب بہائے جذب مریدوں کے

سماءِ قلوب سے مفقود ہیں اور کشف کے ماہہائے کامل سالکوں کے سماءِ افلاک سے غروب ہو گئے ہیں۔ اور قصد کرنے والوں کی ہمتوں سے عزیمتوں کے ستارے ڈوب گئے ہیں۔ اس لئے کم توقع ہے۔ کہ دریائے معارف کا شناور سلامت رہے۔ اور سیّاح ان کے بیابان کے خطروں سے نجات پائے ؎

کم دون ذالک المنزل المتعالی — من مہمہ قذف بلا ھوال

وصوارم بیض وخضر اسنہ — حمت علی سمر الرماح عوال

والبرق یلھب جسرۃ من تحتہ — والریح عنہ مخیب الآمال

ترجمہ۔ اس بلند درجہ منزل سے ورے کئی ایسی مشکلات ہیں۔ جو خطروں سے لپٹی ہوئی ہیں۔ اور کتنی ہی کاٹنے والی تلواریں اور سبز بھالیں ہیں۔ اور گندم گوں نیزوں پر نوکیں لگائی گئی ہیں۔ اور بجلی ہے کہ اس کے نیچے سے حسرت کے شعلے اُٹھتے ہیں۔ اور ریح ہے اس کی طرف سے جو امیدوں کو زیان پہنچانے والی ہے۔

میں نے کشفِ صریح پر کتاب کی بُنیاد رکھی۔ اور صحیح روایات سے اس کے مسائل کو مؤیّد کیا۔ اور اس کا نام الانسان الکامل فی معرفۃ الاواخر والاوائل رکھا۔ لیکن جب میں نے تالیف شروع کی اور بیان اور تعریف کے درپے ہُوا۔ تو اس کے بعد میرے دل میں آیا۔ کہ میں اس بزرگ کام کا پیچھا چھوڑ دوں۔ اس وجہ سے کہ میں نے مسائلِ تحقیق کو بزرگ قدر جانا۔ اور اُس سرمائے کو قلیل سمجھا۔ جو توفیق سے مجھے دیا گیا۔ پھر میں نے ارادہ کے متفرق کرنے پر ہمّت کو جمع کیا۔ اور اس کے پراگندہ کرنے اور پارہ پارہ کرنے کے درپے ہُوا۔ حتےٰ کہ میں نے اس کا نشان مٹا دیا۔ پھر وہ مٹ گیا۔ اور میں نے اُسے پراگندہ کیا۔ اور وہ اِدھر اُدھر بکھر گیا۔ پھر اس کا آفتاب غائب اور غروب ہو گیا۔ اور حجاب کا برقع اس کے چہرۂ جمال پر لٹک گیا۔ اور اس خیال کو میں نے بالکل بُھلا دیا۔ اور اُسے ایک بُری چیز خیال کیا۔ پھر بعد اس کے کہ وہ دل میں ایک لکھا ہُوا اثر تھا۔ محض ایک خبر سا رہ گیا اور میں نے یہ آیت پڑھی۔ ھل اتی علی الانسان حین من الدھر الآیہ۔ بیشک انسان پر ایک ایسا وقت آیا ہے۔ کہ وہ کوئی ایسی چیز نہ تھا۔ جس کا ذکر کیا جائے۔ اور زبان حال نے لطیف بولی میں یہ شعر پڑھا۔

کان لم یکن بین الحجون الی الصفا — انیس ولم یسمر بمکۃ سامر

گویا کہ کوہ حجون اور کوہ صفا کے مابین کوئی انیس وغمخوار نہ تھا۔ اور مکہ میں کسی افسانہ گو نے افسانہ بیان نہ کیا۔ پھر خدا نے مجھے حکم دیا۔ کہ میں تصریح اور جیستان کے مابین ان معارف کا اظہار کروں۔ اور مجھے وعدہ دیا۔ کہ اس کا نفع عام ہوگا۔ پھر میں نے دلی رغبت سے اس امر کو جس کی اطاعت فرض تھی۔ قبول کر لیا۔ اور اسکی تعریف وشناسائی میں خدا پر توکّل کر کے اس کی تالیف شروع کر دی۔ پھر لو۔ میں وانگان اہل ایمان وتسلیم کی آغوش میں کاسہ اسم علیم سے اس کے قدیم مٹکے سے شراب پی رہا ہوں۔ جو اُس زندہ صاحب کرم سے مجھے پلائی جا رہی ہے اور جو موجود ومعدوم ہر دو کو نشہ میں لانے والی ہے

یہ شراب خوشۂ انگور کی نچوڑ ہے۔شب تاریک ہے۔ستارے چٹنک رہے ہیں۔اور صبح اپنی روشنی لئے (شب تاریک) میں چھپی ہوئی ہے۔جب تو نے اس کے حباب کو کاسہ ہائے شراب میں جلوہ گر کیا اور گردش زمانہ کے ہمراہ اس کے ساغر کو بھر دیا۔

درآنحالیکہ وہ نغمہ سرا ہے۔تو اس کی خصائل نیک کا لطف حدِّ وصف سے بڑھ گیا۔پھر جبکہ روشن زمانہ کا افسوں خواں بھی اس کے ساتھ شامل ہو گیا۔(تو یہ لطف دو بالا ہو گیا[۱])۔تو نے کتنے ہی حریفانِ شراب کو ان کی حمیل سمیت (جو جواہر معارف سے منظوم تھی) اور مُلکِ خدا کی کُنجیوں کو اپنے قابو میں کر لیا۔اور یہ امر نہایت عظیم الشان ہے۔بسا مٹے ہوئے جھنکے پٹکے کا تو مالک بنا۔کہ وہ وجود میں صاحب ثروت ہو رہے ہیں۔اور مٹ بھی جاتے ہیں۔اور کتنے ہی جاہل ہیں۔جن کو تو نے اس کی بو سونگھائی۔پھر وہ خبر دینے لگے۔کہ نہ ابلیس تھا نہ آدم۔اور کتنے ہی گُمنام (بیابانِ حیرت) ہو گئے۔جن کو تو نے اس کی بات سُنائی۔کہ وہ شُہرت میں عرش پر جا چڑھے۔اور معزز اور مکرّم ہو گئے۔پھر اگر تو اس کے ساغر کی آنکھ کو دیکھ لے۔تو کسی دن ایسی چیز کو اپنی آنکھوں کا سُرمہ نہ بنائے۔جس کا تجھے پتہ نہیں ہے۔وہ نُور ہیں آفتاب ہے۔نہ بلکہ وہ ظلمت میں رات ہے۔وہ ایک بڑی بھاری حیرت ہے۔جو کم بولتی ہے (یعنی حیرت کی ایک سُنسان رات ہے) اس کے ورے ہر حائل شئے بُرقعہ اوڑھے ہوئے ہے۔اور مثل ماہ کامل کے روشن بھی ہے۔کہ پوشیدہ نہیں ہوتی۔پھر وہ روشنی ہے۔اور آنکھ نہیں ہے۔اور آنکھ ہے۔روشنی نہیں ہے۔(یعنی نُورِ حق کی تجلیات میں آنکھ اور نُور میں کوئی تمیز نہیں رہتی) اور حُسن ہے۔چہرہ نہیں ہے۔اور چہرہ ہے۔جو وہاں بند کے اندر چھپا ہوا ہے۔بوئے خوش ہے۔اور عطر نہیں ہے۔اور عطر ہے۔اور کستوری کی بو نہیں ہے۔شراب ہے اور پیالہ نہیں ہے۔اور پیالہ ہے۔جو سربستہ بھرا ہے۔اے میرے حریفو۔اس کے مٹکوں کے حبابوں سے جلیل القدر بزرگ رُتبہ امیدوں۔آرزوؤں اور اُمنگوں کو حاصل کرو۔خدا کی قسم اس کے دربار کی قدر و منزلت میں فروگذاشت نہ کرو۔جو اس سے بہرہ یاب نہ ہُوا۔اُسے سوائے حرف و ندامت کے کچھ حاصل نہ ہُوا۔بیشک مبارک ہیں۔میرے وہ دوست جو اس سے بہرہ یاب ہو گئے۔اُن پر میرا سلام ہے۔اور سلام قبول کیا جاتا ہے +

سلہ[۱] اور گردش زمانہ کے ہمراہ اس کے ساغر کو بھر دیا۔درآنحالیکہ وہ نغمہ سرائے ہے۔الخ۔یعنی یہ مے ہر زمانہ کا ساتھ دینے والی ہے۔بلکہ زمانہ کی افسوں خوانی جس سے ہر زمانہ کی استعداد دنیئے رنگ میں ظاہر ہوتی ہے۔اس کے حُسن کو دو بالا کرے گی +

المقدمۃ

خدا مہربان بخشائندہ کے نام سے شروع کرتا ہوں۔ تمام کمالات اور خوبیاں اللہ کی ذات کو ثابت ہیں۔ جو واحد و یکتا ہے۔ اور درود اور سلام اُس نبی پر جس کے بعد کوئی نبی نہیں۔ چونکہ اس کتاب کی تصنیف سے اظہار حق مطلوب ہے۔ لہٰذا ہم نے اس بات کا التزام کیا۔ کہ اولاً حق سُبحانہ تعالےٰ کے متعلق بلحاظ اس کے اسماء کے بحث کریں۔ کیونکہ یہی اس کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ پھر بلحاظ اس کے اوصاف کے اس لئے کہ ذاتِ حق کے رنگا رنگ کمالات ان میں ہیں۔ اور نیز اس لئے کہ مظاہر حق سے اوّلاً جو چیز ظاہر ہوئی۔ وہ یہی صفات ہیں۔ اور ظہور میں صفات کے بعد سوائے ذات کے اور کچھ نہیں۔ پس اس لحاظ سے وہ اسماء سے بلند رتبہ ہیں۔ پھر ہم اس کی ذات کے متعلق بہ حیثیت اس کی ذاتیت کے گفتگو کرینگے۔ ایسی صورت میں کہ کوئی عبارت اس کی متحمل ہو سکے۔ اور ہم کو اس بات سے چارہ نہیں ہے۔ کہ اصطلاحات صوفیہ کو بھی استعمال کریں۔ ہاں حسب ضرورت دُنیا کی بولی سے بھی ان کو موشح و آراستہ کیا جائیگا۔ تاکہ جو اس میں غور کرے۔ اُسے اس کا سمجھنا سہل ہو۔ اور مَیں عنقریب معرفت الہٰی۔ عالم ملک و ملکوت کے متعلق ایسے اسرار کا اظہار کروں گا۔ جن کو کسی واضعِ علم نے اپنی کتاب میں ایسے طور پر نہیں رکھا۔ جس سے عالم کا معمّٰی حل ہو۔ سربستہ رمز کا انکشاف ہو۔ خفا و اظہار کے مابین راہ اختیار کی ہو۔ اور نثر و شعر دونوں طریق سے ترجمانی کی ہو۔ پس چاہیئے۔ کہ ناظر پورے طور پر اس میں تامّل کرے۔ ایسے معانی بھی ہیں۔ جو رمز۔ اشارہ کے سوا سمجھ میں نہیں آسکتے۔ اگر ان کی تصریح کی جائے۔ تو مطلب فوت ہو جاتا ہے۔ اور یہ ایک نکتہ ہے۔ کلام الہٰی میں جس کا بہت لحاظ رکھا گیا ہے۔ کیا تو خدا تعالےٰ کے قول وحملناہ[1] علےٰ ذاتِ الواح و دُسُر کی طرف دھیان نہیں کرتا۔ کہ اگر اس میں لفظ سفینہ بھی بڑھایا جاتا۔ تو یہ سمجھا جاتا۔ کہ وہاں کوئی ایسی کشتی بھی تھی جس

---

[1] اور اُٹھایا ہم نے اس کو ایک تختوں اور میخوں والی چیز پر۔ یعنی کشتی پر اُسے سوار کیا ۱۲

تھے اور مینجیں نہ تھیں۔ پھر میں ناظرین سے التماس کرتا ہوں۔ بعد اس کے کہ میں ان کو جتا دوں۔ کہ میں نے کوئی ایسی بات اس کتاب میں نہیں کہی۔ جو کتاب و سُنّت سے مؤید نہ ہو۔ اگر اُسے خلاف کتاب و سنّت کوئی بات معلوم ہو۔ تو یہ بحیثیت اس کے اپنے مفہوم کے ہوگا۔ نہ کہ بحیثیت میری مراد کے۔ جس کے لئے میں وہ کلام لایا ہوں۔ پس چاہئے۔ کہ وہ اُس پر عمل کرنے سے رُکا ہے۔ اور اس امر کو وہ خدا کے حوالہ کرے۔ کہ خدا اس کی معرفت اس پر کھول دے۔ اور اس بات کی تجھے کتاب اللہ و سُنّت رسولؐ سے بھی شہادت ملے گی"۔ اور تسلیم اور ترکِ انکار کا فائدہ یہ ہے۔ کہ اس سے تو اس کی معرفت تک پہنچنے سے محروم نہیں رہیگا۔ کیونکہ جو ہمارے اس علم کا انکار کر دیتا ہے۔ وہ اس کی معرفت سے جب تک منکر رہیگا۔ محروم رکھا جائیگا۔ بلکہ اندیشہ ہے کہ پہلی ہی دفعہ انکار کرنے سے وہ مطلقاً محروم رکھا جائے۔ سوائے ایمان و تسلیم کے اس علم کی شناخت کی اور کوئی سبیل نہیں۔ اور یہ بھی جان لے۔ کہ ہر وہ علم کہ کتاب و سُنّت سے جس کی تائید نہ ہو۔ ضلالت ہے۔ نہ اس جہت سے کہ تجھے کتاب و سنّت سے کوئی ایسی بات نہیں ملتی۔ جو اس کی مؤید ہو۔ حالانکہ علم بذات خود مؤید بہ کتاب و سنّت ہوتا ہے۔ لیکن تیری قلّتِ استعداد اس کے سمجھنے سے تجھے مانع رہتی ہے۔ تو اس بات پر قدرت نہیں رکھتا۔ کہ تو اپنی ہمّت سے اُسے اپنے موطن و محل سے لاسکے۔ تو گمان کرتا ہے۔ کہ وہ کتاب و سنّت سے مؤید نہیں۔ اور درحقیقت ایسا نہیں ہوتا۔ پس سوائے تسلیم ایمان۔ ترکِ عمل کے اور کوئی راہ نہیں۔ جس سے خدا تیرا ہاتھ پکڑ کر اس علم کی اصل حقیقت تک پہنچانے اس لئے کہ ہر علم جو تجھ پر وارد ہوگا۔ تین وجھوں سے خالی نہیں ہوگا۔ پہلی وجہ مکالمہ ہے۔ اور مراد اس سے وہ چیز ہے۔ جو تیرے دل پر حقّانی و مَلکی خواہش سے وارد ہو۔ پھر اس کے ردّ و انکار کی تو کوئی راہ نہیں۔ اس لئے کہ اپنے بندوں سے حق کا مکالمہ و اِخبار بالخاصیت ایک ایسی مقبول شئے ہے۔ جس کو مخلوق کبھی دفع نہیں کرسکتی۔ اور اپنے بندوں سے خدا کے مکالمہ کی علامت یہ ہے۔ کہ اس کلام سے لامحالہ سامع کو معلوم ہو جاتا ہے۔ کہ وہ تعالےٰ کا کلام ہے۔ اس کا سماع کسی خاص جہت سے متقید نہیں ہوتا۔ اگر وہ اُسے کسی کلی جہت سے سنتا ہے۔ تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے۔ کہ کسی خاص جہت سے وہ اُسے سُن نہیں سکتا۔ کیا تو موسےٰ علیہ السّلام کے حال کی طرف نہیں دیکھتا۔ کہ شجرۂ مخصوصہ سے انہوں نے کلام آلہٰی کو سُنا۔ اور کسی خاص جہت سے اُسے متقید نہ کیا۔ حالانکہ وہ درخت بھی ایک جہت تھا۔ اور قبولیت میں خطرۂ ملکی بھی خطرۂ ربانی کے قریب ہے۔ لیکن اس کو یہ قوت حاصل نہیں۔ کہ ہر جہت سے سُنائی دے۔ ہاں جب اس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ تو ضرورتاً قبول کیا جاتا ہے۔ یہ بات صرف انہی امور کے متعلق نہیں ہے۔ جو مکالمہ سے علاقہ رکھتے ہیں۔ بلکہ تجلیات آلہٰی کا بھی یہی حال ہے۔ جب کبھی انوارِ حق سے بندہ پر کسی نورِ آلہٰی کی تجلّی ہوتی ہے۔ تو پہلی ہی دفعہ وہ جان لیتا ہے۔ کہ وہ نورِ حق ہے۔ خواہ تجلّی صفاتی ہو۔ یا ذاتی۔ پھر وہ علمی ہو یا عینی۔ پھر جب کبھی [illegible] ظاہر ہوئی۔ اور [illegible] پہلی ہی دفعہ [illegible] لیا۔ کہ وہ نورِ حق ہے۔ یا اسکی صفت

ہے۔ یا اس کی ذات۔ تو جان لے۔ کہ وہ ٹھیک اُسی ذات حق کی تجلّی ہے۔ یہ قاعدہ اس لئے بیان کر دیا گیا۔ کہ یہ ایک ایسا سمندر ہے۔ جس کا کوئی کنارہ نہیں"۔

اور الہام الٰہی پر مبتدی کے عمل کرنے کی یہ صورت ہے۔ کہ اُسے کتاب و سنّت پر پیش کرے۔ پھر اگر ان دونوں سے اس کے شواہد پائے۔ تو اُسے الہام الٰہی جانے ورنہ بدون انکار اُس پر عمل کرنے سے رُکا رہے۔ جیسا کہ پہلے مذکور ہُوا۔ اور توقف کا فائدہ یہ ہے۔ کہ شیطان کبھی مبتدی کے دل میں ایسی چیز ڈالتا ہے جس سے وہ سمجھتا ہے۔ کہ وہ الہام الٰہی ہے۔ پس اس اندیشہ سے توقف کی جائیگی۔ کہ وہ الہام اس قبیل سے نہ ہو۔ اور چاہئے۔ کہ صحیح طور پر توجہ و تعلق الی اللہ کو لازم پکڑے رہے۔ بہ رعایت اُن اصول کے جو مذکور ہوئے یعنی تسلیم و ایمان۔ عدم انکار و ترک عمل و انتظار معرفت۔ حتےٰ کہ خدا اس کی حقیقت اس پر کھول دے۔

دوسری وجہ یہ ہے۔ کہ علم ایسے شخص کی زبان پر وارد ہو۔ جو السنّتہ والجماعت کی طرف منسوب ہو۔ ایکا یہ حکم ہے۔ کہ اگر تجھے اس کا شاہد یا اس کی صحیح تاویل اور محل معلوم ہو جائے۔ تو بہتر ورنہ اُس پر عمل کرنے سے بھی رُکا رہ۔ اور اس کا بھی وہی طریق ہے۔ جو مسئلۂ الہام میں بیان ہُوا۔ یعنی توقف و تسلیم کے مابین رہنا تیسری صورت یہ ہے۔ کہ علم ایسے شخص کی زبان پر وارد ہو۔ جو مذہب سے خارج ہو کر بدعتیوں سے جاملا ہے۔ پس ایسا علم ترک کیا جاتا ہے۔ لیکن دانا مطلقاً اس کا بھی انکار نہیں کرتا۔ بلکہ اس سے اُس شے کو قبول کر لیتا ہے۔ جس کو ہر جہت سے کتاب و سنّت قبول کرتی ہے۔ اور رد کرتا ہے۔ جس کو کتاب و سنّت ہر صورت سے ردّ کرتی ہے۔ اہل قبلہ کے مسائل میں ایسی صورت کا کم اتفاق ہوتا ہے (کیونکہ بدعتیوں کی تاویل بھی کسی نہ کسی جہت سے صحیح ہوتی ہے) اور جس کو کتاب و سنّت ایک جہت سے قبول کرے۔ اور کسی دوسری جہت سے رد کر دے۔ اس میں بھی یہی مذکورہ مسلک اختیار کرے"۔

اور کتاب و سنت میں جو مسائل متقابلہ وارد ہوئے ہیں۔ مثلاً ارشاد باری اِنَّکَ لَاتَھْدِی مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰہَ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ (بیشک ایسا نہیں ہے۔ کہ تو جس کو چاہے ہدائت دے لے۔ لیکن خدا جس کو چاہتا ہے۔ ہدائت دے لیتا ہے) اور اس کے مقابل یہ قول اِنَّکَ لَتَھْدِیْ صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْم (بیشک تُو انکو سیدھی راہ دکھا رہا ہے) اور مثلاً قول آنحضرت صلعم اوّل ماخلق اللّٰہ العقل۔ اوّل وہ چیز جو خدا نے پیدا کی عقل ہے۔ اور پھر یہ قول کہ اوّل ماخلق اللّٰہ القلم۔ کہ سب چیزوں سے پہلے قلم کو پیدا کیا۔ اور پھر تیسرا یہ قول کہ اوّل ماخلق اللّٰہ نور نبیک یا جابر۔ اے جابر سب سے پہلے خدا نے تیرے نبی کا نُور پیدا کیا۔ ایسے مسائل کو کسی آمن۔ انتھ۔ نہایت جامع دعام وجہ و محل پر حل کرنا درست ہے۔ جیسا کہ کہا جائیگا۔ اس ہدائت کے متعلق جو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے بس میں نہیں ہے۔ کہ مراد اس ہدائت سے ذات الٰہی تک پہنچا دینے کے ہیں۔ اور وہ ہدائت جو آنحضرت صلعم کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ مراد اُس سے اس راہ کی ہدایت ہے۔ جس پر چل کر انسان واصل بحق ہو سکے۔ اور جیسا کہ ان مذکورہ تینوں حدیثوں کے متعلق کہا گیا ہے۔

کہ مراد ان سے ایک ہی چیز ہے۔لیکن باعتبار اپنی نسبت کے متعدد ہو گئی ہیں۔جیسا کہ اسوَد (سیاہ) لامع (روشن) براق (چمکیلی) ان تینوں چیزوں سے سیاہی مراد ہے۔لیکن مختلف نسبتوں کے لحاظ سے۔ اس تمام مقدمہ کا بیان اس لئے ہُوا۔کہ تو اُن محجوبوں کے ورطۂ ضلالت سے نکل جائے۔جو ایک ہی وجہ پر رہ کر بہت سی دوسری وجوہات سے محجوب رہتے ہیں۔اس کتاب میں تجھے وہ طریقۂ تاویل بھی معلوم ہو جائیگا جسے خدا میری زبان پر جاری کرے گا۔اور جس سے انشاء اللہ تعالےٰ تُو رجال کے مرتبہ پہ پہنچ جائیگا۔

(اشارہ) حق کے نزدیک مشرقی مسافروں میں سے ایک مسافر کے ساتھ ہم نے وقت کو جمع کیا۔ جو لِثام صمدیت سے متلثم تھا۔یعنی صمدیت کا ایسا تعویذ لئے ہوئے تھا۔جو دشمنوں اور بدگوؤں سے محفوظ رکھے۔ احدیت کا ازار پہنے ہوئے۔جلال کی چادر اوڑھے ہوئے حُسن وجمال کا تاج سر پہ رکھے ہوئے۔ لسانِ کمال سے سلام کہتا ہُوا رونما ہُوا۔پھر جب اس کی دُعائے سلام کا میں نے جواب دیا۔تو اپنے دہان بند سے ایک موتی اس نے آشکارا فرمایا۔میں نے جو اس کو دیکھا۔تو وہ ایک نمونہ و انموذج تھا۔پھر وہ میرے لئے ایک محکم۔فیصلہ کُن فردِ حساب تھی۔جو فرضی طور پہ فرض کی گئی تھی۔اور وہی ایک چیز ہے۔جو قرض کی غلامی سے بری الذمہ کرتی ہے۔پھر جو مَیں نے اپنے معیار میں اُسے قیاس کیا۔اور موتیوں کی لڑیوں میں اُسے پرو دیا۔تو پہلی ہی دفعہ میری پیٹھ کے منکوں کا باہمی رشتہ ٹوٹ گیا۔جس کو میں نے الآن کا ستون توڑ کر درست کیا۔پھر جب میزان و معیار کا کانٹا ٹھیک درست اور سیدھا ہو گیا۔اور عرش کا مالک گھر ہی میں آملا۔تو میں نے اقتدار کی کرسی نصب کی۔اور اُس سے میزانِ اعتبار کو درست کیا۔پھر ان بلند درجہ کے کشوف کے قوانین سے انجام تک اپنے مال کا اُس میزانِ اعتبار سے اندازہ کیا۔پھر برابر میرا یہی دستور رہا۔اور جو چیز میرے ساتھ تھی۔اپنے آپ سے بھی مَیں اُسے چھپاتا رہا۔حتّٰے کہ اوزانِ رطل ختم ہو گئے۔اور مثقال میزان سے ٹوٹ گئی۔تدقیق کی ایک قیراط یعنی رتی سے مَیں کامیاب ہُوا۔جس سے میں نے محکِ تحقیق کو محکم کیا۔پھر اپنا ہاتھ مہندی سے رنگا۔اور اپنی خواب آلود آنکھ میں سُرمہ ڈالا۔پھر جب میں نے آنکھ کھولی۔اور دونوں قُفل توڑے۔تو وہ اجنبی شخص حدیث الآین سے مجھ سے مخاطب ہُوا۔اور میں نے لسان البین سے اُسے جواب دیا۔اور یہ شعر پڑھے۔اور ان کو نفی اور اثبات کے درمیان رکھا ؎

صبح عندی النہا عدم
لم تکن غیر حالط نصبت
فاتخذہا بصورۃ شبحا

نذ قدرت بالوجود شتہرہ
تک فیہا الکنوز مدخرہ
وہی روح لہ التقبرہ
لم تکن فی سواک قائمۃ

قدر آہا الخیال من بعد
انا زاک الجدار وہی لۂ
الکل اللہ حسنہا فقدرت
فاقہم الامر کے تری حنوہ

قدرۃ فی الوجود مقتدرۃ
کنزہ المختفی لا حتفرہ
بجمال الالٰہ مشتہرہ

۱؎ لثام بمعنی دہان بند اور دہان بند اس تعویذ کو کہتے ہیں۔جو دشمنوں اور بدگوؤں کی زبان بندی کے لئے ہو ۱۲

جب سے وہ وجود میں مشتہر ہُوا۔ میرے نزدیک صحیح ہو گیا۔ کہ وہ عدم بھی تھا۔ اس کے بعد خیال نے اُسے دیکھا۔ کہ وہ ایک قدرت ہے۔ جو عالم وجود میں ظاہر ہونے پر قدرت رکھنے والی ہے۔ وہ وجود سوائے ایک دیوار کے جس میں تیرے لئے خزانے ذخیرہ رکھے گئے ہیں۔ اور کچھ نہ تھا۔ مَیں وہ دیوار ہوں۔ جس میں سرِّ حق کا مخفی خزانہ رکھا گیا ہے۔ تاکہ مَیں اُسے کھود دوں۔ اس دیوار کو صورت میں ایک قالب سمجھ لے۔ اور وہ سرِّ الٰہی اس کی روح ہے۔ یہ مثال اس لئے بیان کی گئی۔ کہ تو اُس سے عبرت حاصل کرے۔ اللہ تعالےٰ نے اس کے حُسن کو کامل کیا۔ پھر وہ صورت جمالِ الٰہی سے مشتہر ہو گئی۔ عالم میں تیرے سوا کوئی چیز قائم نہیں ہے۔ حقیقت الامر کو سمجھ۔ تاتُو عالم میں اس کی مختلف صورتوں کو دیکھے۔ پھر جب مجھ سے اس نے میری گفتگو کو سُنا۔ اور میری حالت اس پر بھی آئی۔ تو میرے حلقۂ قمر میں اُس نے بھی اپنے موتی کو پھرایا۔ پھر اُس نے شعر پڑھے۔ اور اُن میں راز کو فاش نہ کیا۔ اور کہا ؎

حسنا مبرقعة منها ستائرها ۔ ثعبانها صدغها والسحر ناظرها
تجلت كل بدر ثم فاتخذت ۔ منه لها خلقا حتى نوادرها
وتوجت قيصرا تاج تبعها ۔ وقام في ملك دارا ها دوائرها
واستملكت كل حسن كان يحجبه ۔ من جملة الحسن في ليلاه عامرها

وذاكت الخمر في السكران فانثملت ۔ وبان بالسكر ما تحوي مآزرها
رأت نقوش خضاب في معاصمها ۔ فاستكتبته بها فيها غدائرها
تملكت لرقاب الخلق قاطبة ۔ ببيض مخضرة حمر شغائرها
فظاهر العز ما يخفيه باطنها ۔ وباطن الحسن ما يبديه ظاهرها

حُسن ہے۔ جس کے پردوں نے اُسی کا بُرقع پہنا ہُوا ہے۔ کنپٹیوں پر اس کی لٹکی ہوئی زُلفیں اسکے اژدہا ہیں۔ اور اس کی آنکھ جادُو ہے۔ شراب نے جو اس حُسن کا مزہ چکھا۔ تو پھر مستوں میں وہ بھی مست ہو گئی۔ اور مستی میں وہ ایک ایسی نرالی شے ہے۔ جس کو اس کی چادریں چھپائے ہوئے ہیں۔ وہاں نفوسِ کاملہ کے تمام بدر متخیل و متمثل ہو گئے۔ جنہوں نے اُس حُسن سے اس کی خو خصلت۔ حتّٰے کہ اس کی عجیب نادر باتیں بھی اخذ کر لیں۔ اسؔ کی کلائیوں میں نقوشِ خضاب کو دیکھا۔ پھر اس کو اُسی سے ان میں اس کی بٹی ہوئی زُلفوں کے نقش کرنے کا حکم دیا۔ قیصر کو اپنی پیروی کا تاج پہنایا۔ اور اس کے ملکِ دارا میں پھرنے والے یعنی ملوک جو یکے بعد دیگرے مُلک کے وارث ہوتے ہیں۔ قائم ہوئے۔

سبز تلواروں اور خونی چھریوں سے بہ تمامہ خلق کی گردنوں کا مالک بنا۔ اور ہر حُسن کو جسے وہ حُسن خیال کرتا تھا۔ کامل کیا۔ اس کے جملہ حُسن میں سے ایک اس کی رات کا حُسن ہے۔ جس میں یادِ حق سے اس بات کو آباد کرنے والا ہو۔ پس عزّت کا ظاہر وہ ہے۔ جس کو اس کا باطن چھپاتا ہے۔ اور حُسن کا باطن وہ ہے۔ جس کو اس کا ظاہر نمایاں کرتا ہے۔

پھر جب میں نے اِس کی اس پسندیدہ و مرغوب بات کو سُنا۔ اور اس کے رازدار مضمون کو سمجھا۔ تو میں نے اس ذات کی اُسے قسم دی۔ جو تھا اور نہ تھا۔ اور جس نے اپنے عہد کو پورا کیا اور خیانت نہ کی۔ اور جس نے اپنی دو چادروں کو پہنا۔ اور دو کپڑوں سے برہنہ ہُوا۔ جہان میں اپنے حُسن و جمال کو پھیلایا۔

اور وہ خود کسی چیز کا محتاج نہیں ہے۔ اور اس کی قسم دی۔ جس کے بیان حقیقت کو عقول و افکار نے بعید جانا۔ اور جس کی بہشت کے لئے ارواح و اسرار اس کے قریب ہوئے۔ اور اُس ذات کی قسم دی۔ جس نے اپنے احاطہ میں عالم کو حیرت میں ڈالدیا۔ اور اپنے دُور رہنے یعنی آنکھوں سے اوجھل ہونے میں حیرت سے نکالا۔ اور اپنے نقطہ میں عالم کو جمع کیا۔ اور بصورت اپنے دائرۂ احاطہ کے اُسے زیادہ کیا۔ یعنی پھیلایا یہ قسمیں دے کر میں نے اُسے کہا۔ کہ وہ حجاب کے برقع کو اُٹھا دے۔ اور واضح طور پر مجھ سے کلام کرے۔ پھر اس نے پہلی حالت سے تنزل کر کے یہ شعر پڑھے۔ خدا اس پر رحم کرے ؎

انا الموجود و المعدوم والمنفی والباقی ۔ انا المحسوس والموہوم والافعاء والراقی
انا المحلول والمعقود والمشروبُ الساقی ۔ انا الکنز انا الفقر انا خلقی و خلاقی
فلاتشرب بکاساتی ففیہا سم دریاقی ۔ ولا تطمع ولوجا فہو منسر ود. باغلاق
ولاتحفظ و ناما لی ولاتنقض لمیثاقی ۔ ولاتثبت وجوداً لی ولاتنفیہ یا باقی
ولاتجعلک غیراً لی ولا عینا لآماقی ۔ ولکن ماعنیت بہ بہ غیلبث اشواقی
فکن فیما ترانی فیہ واشرب کاس اوہاقی ۔ ولاتخلع قبا بندی ولاتلبس لغلطاقی
وقل اناذا ولست بذا باوصافی واخلاقی ۔ فبی برزو وہذا القلب ملتہب باحراقی
وبی ظماء ویا عجبی وفی جیحون اغراقی ۔ وقدا عیانی الحمل وماشئ باعناقی
اخف وفی اثقالی واثقل والہوی ساقی ۔ یحاکینی النعام بحال تی طربی واشفاقی
فہو طیر باجنحتہ وہو جمل باعناق ۔ ولا جمل ولا طیر ولکن رمز سباقی
فلا عین ولا بصر ولکن ستر آماقی ۔ ولا اجل ولا عمر ولا فان ولا باقی

مَیں موجود بھی ہوں۔ معدوم بھی۔ اور منفی بھی ہوں اور باقی بھی۔ محسوس بھی ہوں اور موہوم بھی۔ اور افعی بھی ہوں اور افسوں خواں بھی۔ کشادہ بھی مَیں ہوں۔ اور بستہ بھی مَیں۔ پینے کی چیز بھی مَیں ہوں۔ اور پلانے والا بھی مَیں۔ خزانہ بھی مَیں ہوں۔ اور تہیدستی و فقر بھی مَیں۔ مَیں اپنی ہی مخلوق اور اپنا ہی خالق ہوں۔ میرے کاسوں اور ساغروں سے نہ پینا۔ کہ ان میں میرے تریاق کا زہر ہے۔ میرے مقام ربوبیّت والوہیت میں گھُسنے کی طمع نہ رکھ۔ کہ اس کا دروازہ میں نے بند کر دیا ہُوا ہے۔ میرے عہد کو محفوظ نہ رکھ۔ اور نہ میرے عہد کو توڑ۔ اے زندہ بخدا میرے وجود کو نہ ثابت کر اور نہ منفی۔ میرے گوشہ ہائے چشم کے لئے نہ تو اپنے آپ کو میرا غیر بنا۔ اور نہ عین۔ لیکن جو میری مراد ہے۔ اسی میں میرے شوق غائب ہو گئے۔ پس اسی حالت میں رہ۔ جس میں تو مجھے دیکھ رہا ہے۔ اور میرے اُچھلتے ہوئے ساغر کو نوش کر۔ میری قبائے عبودیّت کو نہ اُتار۔ اور نہ میری ربوبیّت کے پھر گل کو پہن۔ میرے اوصاف سے متصف اور میرے اخلاق سے متخلق ہو کر کہدے۔ کہ مَیں یہ ہوں اور مَیں یہ نہیں ہوں

مجھ میں سردی ہے۔ اور میرا یہ قلب میری آتش افروزی سے بھڑک رہا ہے۔ تعجب کی بات یہ ہے۔ کہ میں دریائے جیحون میں غرق ہوں۔ اور پھر پیاسا بھی ہوں۔ بوجھ نے مجھے عاجز کر دیا ہے۔ حالانکہ میری گردن پر کچھ نہیں ہے۔ میں سبک تر ہوں۔ حالانکہ مجھ میں کئی بوجھ ہیں۔ اور میں بہت ثقیل ہوں۔ حالانکہ ہوا مجھے اُڑائے پھرتی ہے۔ میری دونوں حالتوں طرب و بھڑک (ڈرنے) میں شتر مرغ میری نقل کر رہا ہے۔ وہ بازوؤں کی طرف سے تو پرندہ ہے۔ اور گردن کی جہت سے اونٹ۔ اور نہ اونٹ ہے۔ نہ پرندہ۔ لیکن سبقت لے جانے کی ایک رمز ہے۔ نہ آنکھ ہے۔ نہ بینائی۔ لیکن میرے گوشہ ہائے چشم کا ایک راز ہے۔ اور نہ اجل ہے۔ اور نہ عمر اور نہ کوئی فانی ہے۔ اور نہ باقی۔

وہ ایک جوہر ہے۔ جس کے دو عرض ہیں۔ ذات ہے۔ جس کے دو وصف ہیں۔ ہویت اس جوہر کی علم و قوی ہیں۔ پھر وہ علیم حکیم ہے۔ کہ قوی کے رستوں میں چلا۔ پھر قوی کی شکل ثلاثی پر کہ ناسوتی۔ ملکوتی جبروتی قوتیں ہیں۔ ظاہر ہوا۔ اور قوی اس کے علوم حکمت سے مترشح ہوئے۔ پھر بسیط اس ہویت کے ثلث پر ترکیب دیا گیا۔ یعنی عالم ناسوت کی قوتوں میں جو جمیع قوی کا ثمث ہے۔ ترکیب دیا۔ تیرا اختیار ہے۔ کہ علم کو اصل اور قوی کو اس کی فرع یا قوی کو زمین اور علم کو اس کی کھیتی قرار دے۔ کیونکہ یہ دونوں باتیں صحیح ہیں۔ اور یہ علم دو علم ہیں۔ علم قولی اور علم عملی پھر علم قولی تو وہ انموذج ہے۔ جس نے تیری ہیئت و صورت پر ترکیب پائی۔ اور تیرے نشانِ بزرگی کی ائیت سے کہ مراد اُس سے تیرا خارجی وجود ہے۔ برہنہ رہا۔ اور علم عملی سے مراد وہ حکمت ہے۔ جس سے حکیم اپنے علم سے منتفع ہونے کی طرف راہ پاتا ہے۔ اور جس سے امیر اپنی حکمتوں سے اختراع کرنے لگ جاتا ہے۔" اور قوتیں بھی دو قسم پر ہیں۔

(۱) قوی جملی تفصیلی۔ اور اس کی شرط حُسنِ طبیعت کی استعداد اور اصول کی درستی و راستی اور کمالِ فعل ہے باوجود صحیح ہونے منقول کے (۲) دوسری قسم قوی اجملی تخییلی ہے۔ جس کی شرط اس بات کی قابلیت ہے۔ کہ جوہر صاحبِ تحیز ہو۔ اور دو کہ اُن کے درمیان تمیز ہو۔ اور ذات جس کے دو وصف ہیں۔ پس وہ دو وصف انتَ و انا ہے۔ اور لی۔ بک۔ لک۔ بنا۔ الہنا وغیرہ ہیں معنی ان لفظوں کے تُو۔ میں۔ میرے لئے۔ تیرے ساتھ تیرے لئے۔ ہمارے ساتھ۔ ہمارے الٰہ ہیں۔ پھر انتَ تو بلحاظ تیری ہویت کے ہے نہ اُس لحاظ سے جس کو معقول پسند کرتا ہے۔ انت اوصافِ عبدیت سے ہے۔ اور انا میری حقیقت کی جہت سے نہ اس جہت سے جس کو معقول اختیار کرتا ہے۔ انا جو اوصافِ ربیت یعنی رب ہونے کے وصفوں سے ہے۔ وہ وہ ہے جس سے ذات کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ اور باعتبار اس چیز کے جس کو معقول پسند کرتا ہے۔ انا میری انیت ہے۔ انا ہو اللہ کا حکم رکھتا ہے۔ اور انت بحیثیت خلقیت ہو العبد ہے۔ پس اپنی ذات کو دیکھ خواہ باعتبار انا اور خواہ باعتبار انت۔ اس مقام میں سوائے حقیقت کلیہ کے اور کوئی چیز نہیں۔ پھر پاک ہے۔ وہ۔ واحد ہے۔ اس کا کوئی شریک نہیں۔ [illegible] کا ترجمہ [illegible]

فی نفسہ وہ ایک ذات ہے۔ جس کی دو جہتیں ہیں۔ ایک سفل کی جانب دوسری اوپر کی جانب۔ اور بیان کرنے میں ہر جہت کے لئے ذات۔ اوصاف اور جدا جدا فعل ہیں۔ اگر تو ایک کہے۔ تو بھی سچ ہے۔ اور اگر تو دو کہے تو وہ دو بھی ہیں۔ یا اگر تو کہے۔ کہ نہیں بلکہ وہ تو مثلث ہے۔ تو تو نے سچ بولا۔ یہ ہے۔ حقیقت انسان۔ اس کی احدیت پر نگاہ ڈال۔ کہ وہ اس کی ذات ہے۔ اور بول اُٹھ۔ کہ وہ اپنی شانِ احدیت میں واحد و یکتا ہے۔ اور اگر تو دو ذاتیں دیکھے۔ تو بہ سبب اس کے عبد و رب ہونے کے تو کہدیگا۔ کہ وہ دو ہیں۔ اور جب تو حقیقت پر اور اس چیز پر جس کو میں نے دو ضدوں میں جمع کیا ہے۔ سرسری نظر ڈالیگا۔ تو تُو حیران رہجائیگا۔ نہ اس کے سفل کو عالی اور نہ اس کی بلندی کو سفل کہہ سکے گا۔ بلکہ اس کی حقیقت کے لئے جس کی ذات کے حقائق کو دو وصف لاحق ہوئے ہیں۔ ایک تیسرا نام مقرر کر۔ اور وہ تیسری چیز وہ ہے۔ جس کا عالم علوی کی جہت سے احمد نام ہے۔ اور عالم سفلی کی جہت سے محمدؐ۔ اب ہونے کی جہت سے وہ اسم عزیز وحدہٗ سے تعریف کیا جاتا ہے۔ میں اپنے دل کو اس پر قربان کرتا ہوں۔ اے پرکار کے مرکز اور اے ہدائیت کے راز۔ اے وجوب و امکان کے محور۔ اے تمام دائرۃ الوجود کے عین۔ اے قرآن و فرقان کے نقطے۔ اے کامل اور کاملوں کو کامل بنانے والے رحمٰن کی شان و جلالت کے اندیشہ سے لوگوں نے تیرے اوصاف کو مختصر کر دیا ہے۔ تو اس کی خلوتوں میں عجائبات کا قطب ہے۔ اور فلکِ کمال تجھ پر گھوم رہا ہے۔ تو تنزیہ بھی ہے۔ اور تشبیہ بھی۔ بلکہ تیرے لئے تمام وہ چیز ہے جو جانتی ہے۔ اور جاہل ہے۔ باقی ہو یا فانی۔ درحقیقت وجود بھی تیرے لئے ہے۔ اور انعدام بھی تیرے لئے۔ پستی ہمراہ بلندی کے تیرے دو کپڑے ہیں۔ تو ضیا بھی ہے۔ اور ضیا کی ضد یعنی تاریکی بھی۔ بلکہ حیران و سرگشتہ عارف کے حق میں تو محض تاریکی ہے۔ اس کا طاق۔ زیت۔ چراغ جن کا ذکر قرآن شریف میں ہے۔ اس سے مراد تو ہے۔ اور وہ جس نے مجھے پیدا کیا۔ تو زیت ہے۔ اس جہت سے کہ تو اول ہے۔ اور مشکوٰۃ منیر ہے۔ اس جہت سے کہ تو مخلوق ہے۔ اور اس سبب سے کہ تیرا یہ رُتبہ ہے۔ کہ تیرا وصف عین اس کا وصف ہے۔ تو چراغ ہے۔ اور میرے بیان کا نُور۔ اپنی ضیا اور روشنی سے اپنی نہایت درجہ کی تاریکیوں میں میرا رہبر بن۔ اور میرے نقصان کو پُورا کر۔ اے انبیا علیہم السلام کے سردار اور اُس شخص کے سردار جس کے امکان کا مرتبہ مکان کے اوپر ہے یعنی عارف لامکان کے سردار۔ تُو کریم ہے۔ میری دستگیری فرما۔ کہ عبدالکریم ہونے کی میری تیرے ساتھ نسبت ہے۔ اور نیز میں تیرا محب فانی ہوں۔ اپنے وجود کی سیر میں عہد کے ساتھ میری باگ پکڑ۔ تاکہ کمال میں میری عنان سُست اور چُست ہو۔ اے صاحب رجا وجائے امید میری جان تیرے ساتھ قید ہو گئی ہے۔ بلکہ محبت سے میری زبان نے تجھے پکارا ہے۔ درود و رحمت ہو۔ اللہ تعالےٰ کی مجھ پر۔ تیری تمام آل و صحابہ پر جو دارِ دین کے لئے مثل ارکان کے تھے۔ اور وارثانِ دین پر اور اُس شخص پر جسے آپ کے خانۂ نبوت کی کُشادگیوں میں کچھ بزرگی حاصل ہے۔ خواہ وہ بزرگی محض علم و ایمان کی ہو۔ اے انسان میں سرِّ الٰہی کے سین اور اے حا و حیا تجھ پر اللہ کی رحمت ہو

جب میں نے اس کی گفتگو کو سنا۔ اور اس کے بچے کھچے شراب کو پیا۔ میں نے اُسے کہا۔ کہ اپنی اُن اعجوبہ باتوں سے مجھے خبر دے۔ جن کو تو نے اپنی ترکیبوں میں بیان کیا۔ اس نے مجھے کہا۔ کہ جب میں کوہ طور پر چڑھا۔ اور بحر مسجور و دریائے افروختہ کو پیا۔ اور کتاب مسطور کو پڑھا۔ تو ناگاہ وہ ایک رمز تھی۔ جس پر قوانین نے ترکیب پائی۔ پھر وہ اس کے لئے نہیں ہے۔ بلکہ وہ تیرے لئے ہے۔ اس کی وہ علامات جو تیرے نزدیک صحیح ہوگئی ہیں۔ تجھے اپنی آگاہی و خبر سے نہ نکال دیں۔ کہ تو کہنے لگے۔ کہ یہ اس کے لئے ہے۔ اور یہ میرے لئے۔ کیونکہ اس کا حال تیرے حال کے مشابہ نہیں ہے۔ سوائے اس کے نہیں۔ کہ خدا نے تیرے وجود کو ایک نمونہ اور ایک انسانی آئینہ بنایا ہے۔ جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ یہ سب اس لئے ہے۔ تاکہ تو اس میں اس چیز کو معائنہ کرے۔ جو تیرے لئے ہے۔ پھر اس کے گرد و نواح کو اپنا گرد و نواح سمجھے۔ اسی لئے تو اُسے نہ دیکھ سکتا ہے۔ نہ ادراک کرسکتا ہے۔ اور نہ پاسکتا ہے۔ اور نہ روک سکتا ہے۔ کیونکہ اگر وہاں کوئی چیز ہوتی۔ تو حق سبحانہ و تعالیٰ کے ساتھ تو اُسے پاتا۔ عارف جب اس کی حقیقت سے متحقق ہوتا ہے۔ تو میں اس کے کان اور اس کی آنکھ ہوجاتا ہوں۔ موجودات میں سے کوئی چیز اُس پر مخفی نہیں رہتی۔ کیونکہ تمام تعینات خالقِ کائنات کا عین ہے۔ پھر مطلقاً اس کی نفی بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی نفی سے تیری بھی نفی ہوجاتی ہے۔ کیونکہ وہ تیری انموذج ہے۔ اور تیری نفی کیسے صحیح ہوسکتی ہے۔ حالانکہ تو موجود ہے۔ اور تیری صفات کا اثر مفقود نہیں ہے۔ اور اسکا اثبات بھی صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر تو نے اُسے ثابت کیا۔ تو تو نے اُسے صنم بنایا۔ اور اس سے غنیمت کو ضائع کردیا۔ اور مفقود کا اثبات کیسے صحیح ہوسکتا ہے۔ یا اس کی نفی کس طرح ہوسکتی ہے۔ اور وہ تو موجود ہے۔ بیشک حق سبحانہ و تعالےٰ نے تجھے اپنی صورت پر پیدا کیا ہے۔ اور اپنے اوصاف سے تجھے آراستہ اور اپنے اسماء تجھے مسمّٰی کیا ہے۔ پھر وہ حیّ ہے۔ اور تیرا نام بھی حیّ ہے۔ اور وہ علیم ہے۔ اور تو بھی علیم۔ اور وہ مرید و صاحب ارادہ ہے۔ اور تو بھی مرید و صاحب ارادہ ہے۔ اور وہ قادر ہے۔ اور تو بھی قادر اور وہ سمیع ہے۔ اور تو بھی سمیع۔ اور وہ بصیر ہے۔ اور تو بھی بصیر۔ اور وہ متکلم ہے۔ اور تو بھی متکلم۔ اور وہ ذات ہے۔ اور تو بھی ذات۔ وہ بھی جامع اور تو بھی جامع وہ بھی موجود اور تو بھی موجود پھر اللہ تعالیٰ کیلئے ہے۔ ربوبیت اور تیرے لئے بھی ہے۔ ربوبیت۔ بحکم کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیتہ۔ (تم میں سے ہر ایک صاحبِ رعیت ہے۔ اور ہر ایک اپنی رعیت کی بابت پوچھا جائیگا) اور وہ بھی قدیم ہے۔ اور تو بھی قدیم۔ اس لحاظ سے کہ تو اس کے علم میں موجود تھا۔ اور علم اس کا جب سے وہ ہے۔ اس سے جدا نہیں ہوا۔ تمام وہ چیز جو اس کے لئے ہے۔ اس نے تیری طرف مضاف کی ہے۔ اور اس مشہد و منظر میں وہ سب کچھ جو تیرے لئے ہے۔ اپنی طرف مضاف کیا ہے۔ پھر وہ عزت و کبریائی میں منفرد اور تو عجز و ذلت میں منفرد ہے۔ جیسا کہ اولاً تیرے اور اس کے درمیان نسبت صحیح ہوئی۔ یہاں وہ نسبت ٹوٹ بھی گئی۔ پھر میں نے اُسے کہا۔ اے میرے سید و سردار۔ تو نے اولاً مجھے اس کی ترتیب کیا۔ پھر دور ڈال دیا۔ مغز کو پھیلایا۔ پھر اس پر چھلکے کو بچھا دیا۔ کہا۔ میں نے اس کو قانون حکمت الہیہ کے حکم پر

تنزل کیا ہے۔ اور بشری ادراک کی میزان پر اُسے املا کیا ہے۔ تاکہ قریب اور بعید سے اس کا اخذ کرنا سہل ہو۔ اور غریب اور راندہ کے لئے اس کا حاصل کرنا ممکن ہو۔ پھر میں نے اُسے کہا۔ کہ اپنے خالص شراب سے مجھے کچھ اور بھی عنایت فرمائیے۔ اور اپنے لعاب دہن کی چکش سے مجھے بہرہ مند کیجئے۔ کہا۔ میں نے سنا اور میں ایک نیلگوں گنبد میں تھا۔ ایک ایسے عالم کو جو عنقا سے خبر دے رہا تھا۔ پھر میں نے اس کی طرف رغبت کی اور اس کے آگے متمثل ہوکر کہا۔ کہ اپنی اس خبر کو میرے آگے کھول۔ اور اپنے اس اثر کو صحیح کر۔ کہ وہ ایک عجیب حق چیز ہے۔ اور پرندہ ہے جس کا نام حملیق[1] ہے۔ اس کے چند شہپر ہیں۔ اور ہزار دم۔ حرام اس کے نزدیک مباح ہے۔ اس کا نام سفاح ابن سفاح ہے۔ اس کے بازوؤں پر اسماءِ حسنیٰ لکھے ہوئے ہیں۔ باء کی صورت اس کے سر میں اور الف اس کے سینے میں۔ اور جیم اس کی پیشانی میں اور حاء اس کی چنبرۂ گردن میں اور باقی حروف اس کی دونوں آنکھوں میں قطار قطار ہیں۔ اور اس کی علامت یہ ہے۔ کہ اس کے ہاتھ میں انگوٹھی ہے۔ اور اس کے پنجے میں ایک محکم مضبوط اور حتمی شے ہے۔ اس کے لئے ایک نقطہ ہے۔ جس میں غلطی ہے۔ اور ایک چہار گوشہ چادر ہے۔ جو زخرف کے اوپر ہے۔ پھر میں نے اُسے کہا۔ اے میرے سردار اس پرند کا مقام کہاں ہے۔ کیا اس کا مقام وسعت کی کان اور خبر کا مکان ہے۔ جب میں نے عبارت کو پہچانا اور اشارت کو سمجھا۔ تو میں مُلک اور مَلَک سے تجاوز کر کے جو فلک کو قطع کرنے لگا۔ اور اس امر عجیب پر جس کا نام عنقاء مغرب ہے۔ گھومنا شروع کیا۔ پھر میں نے اس کی کوئی خبر نہ پائی۔ اور مجھے اس کا کوئی نشان نہ ملا۔ پھر اسم نے مجھے اس کا پتہ دیا۔ اور وصف نے قید اور اسم سے مجھے نکالا۔ جب میں صفات کا لباس اُتار کر فلکِ ذات کی سیر میں شروع ہُوا۔ تو دریائے حیرت میں ڈوب گیا۔ اور مچھلی نے میرے بازوؤں کو نگل لیا۔ اور دُرِ مکنون کے اوپر مجھے لے اتری۔ اور سامنے ایک چٹیل میدان میں مجھے پھینک دیا۔ پھر مدت تک میں ٹھیرا رہا۔ نہ سُنتا تھا۔ نہ دیکھتا تھا۔ جب میں نے آنکھ کھولی۔ اور قید الاین سے آزاد ہُوا۔ تو میں نے معلوم کیا۔ کہ یہ سب اشارات میری ہی طرف ہیں۔ اور یہ سب عبارات مجھ پر ہی صادق آتی ہیں۔ پھر کیا دیکھتا ہوں۔ میں ہی اُن بازوؤں والا ہوں۔ جن پر تسبیح کرنے والے نام مکتوب ہیں۔ الف میرے سینہ میں ہے۔ اور جیم جیسا کہ اس نے کہا۔ میری پیشانی میں۔ اور حاء میری ہنسلی میں۔ جو کچھ اس نے فرمایا تھا۔ اس کا ایک ذرّہ بھی ایسا نہ تھا۔ جو مجھ میں نہ ہو۔ میں نے جان لیا۔ کہ میں وہی ہوں جس سے وہ مراد رکھتا تھا۔ اسوقت وہ نقطہ ظاہر ہُوا۔ اور غلطی دور ہوگئی۔ جو ہو چکا تھا۔ اس کے نزدیک سے علامات ظاہر ہوگئیں۔ راوی کہتا ہے۔ کہ میں نے اُسے کہا۔ کہ اے میرے سید۔ وہ حتمی امر اور سر مُہر کا اسم کونسا ہے۔ پھر عجمی بولی میں متکلم ہُوا۔ اور ترجمہ کیا۔ گرج کر بولا۔ اور ہنہنایا۔ دوسری دفعہ پھر غروب ہُوا۔ پھر ترجمہ کیا۔ اور کہا۔ وہ الموذج عالی معقول ہے وہ ایک محل ہے۔ جو ثبات خود ارادہ نہیں کیا جاتا۔ بلکہ محمول کے لئے اور جو کچھ اس میں منقوش ہے۔

[1] حملیق جو اس پرندہ کا نام رکھا گیا ہے۔ اس لفظ کے معنی پیغولہ چشم کے ہیں۔ اور انسان کے معنی بھی پتلی کے ہیں۔ فافہم

وہ اس کے لئے نہیں۔ بلکہ اسفل کے لئے ہے۔ جو معقولات کے اُس عالم بالا سے نقل کیا جاتا ہے۔ اور اسفل وہ ہے۔ جس کی طرف (لفظ الاین سے) اشارہ کیا گیا ہے۔ ہر بات اُسی کے لئے ہے۔ اور وہی اس کا مدار علیہ ہے۔ پھر جب انموذج کہ مراد اُس سے معقول و مجرد ہے محسوس میں منقش ہوئی۔ اور محسوس کے اِس صحار نے جو کچھ اُس محل میں تھا۔ اپنے اوپر اُٹھا لیا۔ تو پھر اسفل ہے۔ کہ عین اس اعلیٰ کا ہے۔ اور علویات ہیں۔ کہ اس عالم سفلی میں موجود ہیں۔ اسی لئے کہا ہے جس نے کہا ہے۔ کہ انموذج اور منقوش مشارٌ الیہ کے مابین کوئی نسبت نہیں ہے۔ اگرچہ اس بات کے سمجھنے میں اس نے خطا کی ہے۔ اور نہ جانا کہ مرادِ انموذج سے عین وہ چیز ہے۔ جو مشارٌ الیہ میں منقوش ہے۔ اور اسی لئے کہا جس نے کہا۔ کہ مشارٌ الیہ عین انموذج کا ہے۔ اگرچہ اس بات میں اُس نے خطا کی۔ اور نہ سمجھا۔ کہ انموذج تو ایک بلند شے کا نام ہے۔ اور مشار الیہ اصطلاح میں فقط اس چیز کو کہا جاتا ہے۔ جو پستی سے موصوف ہے۔ اور اسی لئے کہا ہے جس نے کہا ہے۔ کہ انموذج جامع ہے۔ اگرچہ اُس نے بھی یہ خیال نہ کیا۔ کہ انموذج فقط صفاتِ کمال کا نام ہے۔ جس سے صفاتِ ناقصہ کیلئے اس کا اسم ہونا باقی رہ جاتا ہے۔ اور اسی لئے کہا جس نے کہا۔ کہ منقوش مشار الیہ جامع ہے۔ واسطے اس انموذجیت کے جو اس میں منقوش ہوئی۔ یہ نہ سمجھا۔ کہ منقوش مشار الیہ صرف اُس چیز کا نام ہے۔ جو صفات نقص کا محل ہے۔ کیا تو نہیں دیکھتا۔ کہ محل تعیین مخصوص بہ اشارہ ہے۔ اور وہ عبارت میں حد و حصر کا موقع ہے۔ لہٰذا ایک جماعت العجز عن درکِ ادراک الذات کی قائل ہوئی۔ اور اس میں بھی خطا ہے۔ اس لئے کہ مشارٌ الیہ کی شرط یہ ہے۔ کہ جو کچھ انموذج میں ہے۔ وہ اس میں انتقاش پائے۔ پس اس کے لئے ادراک بھی ہوگا بہ سبب ان چیزوں کے ساتھ مجانست پائے جانے کے جو انموذج میں پوشیدہ و مخفی تھیں۔ پھر نہیں ہوگا اس کے لئے عجز۔ اور نہیں صحیح ہوگا۔ کہ ادراک سے عاجز آنا اوصافِ عارف سے ہے۔ اور اس پر دلیل یہ ہے۔ کہ عارف نے جب کسی چیز کے ادراک سے اپنے عجز کا اعتراف کیا۔ تو وہ عجز محض اس شے کی صفات کی معرفت کے لحاظ سے ہے۔ اس لئے کہ وہ ادراک میں نہیں آسکتیں۔ اور اس کی وجہ یا تو عدم تناہی ہے۔ یعنی انکا بے نہایت ہونا۔ اور یا ادراک کے قابل ان کا نہ ہونا ہے۔ لہٰذا اعترافِ عجز ہی کماینبغی اس چیز کی معرفت ہے۔ پھر جب کماینبغی تو نے اُسے شناخت کر لیا۔ تو بیشک کماینبغی تو نے اُسے سمجھ لیا۔ صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے کلام میں وارد ہوا ہے ادراک العجز عن الادراک ادراک۔ (ادراک سے اپنی عاجزی کا ادراک کرنا ہی ادراک ہے۔) اور دوسری روایت میں ہے۔ العجز عن درک الادراک ادراک۔ (ادراک کی حقیقت سمجھنے سے اپنے عجز کا اعتراف ہی ادراک ہے۔) اور جب ادراک حاصل ہُوا۔ تو ادراک سے عجز نہ رہا۔ اور بندہ عزت سے متصف ہُوا۔ اور عجز اس میں نہ رہا۔ اور قول اللہ تعالےٰ کا۔ لاتدرکہ الابصار (آنکھیں اس کو نہیں پاسکتیں) مراد اِن آنکھوں سے یہ مخلوق آنکھیں ہیں۔ اور وہ خفی قدیم آنکھ جس سے بندہ دیکھتا ہے۔ سو وہ غیر مخلوق ہے۔ کیونکہ وہ اُس کنہ بصر کی حقیقت ہے۔ جس سے وہ دیکھتا ہے۔ پس اِس کو سمجھ ۵

لی فی الغرام عجائب
رمزی الذی لی فی الھوی
عرفتہ، و حتہ،
وغرستہ فجنیتہ،
عذل العذول فعند ما
فافہم مقالتہ ناصح

واناؑ وربک ذوالعجائب
اعیا قراءۃ کل کاتب
صرحتہ، بین الحبائب
وخبأتہ، بین القرائب
ظہر وفشا بین الاجانب
اھدی الیک التہذائب
واشکر اذا عرفتہ،

قطبی یدور علے رحی
اظہرتہ، بعبارۃ
فرویت عنہ عینہم
ابدیتہ، و کتمتہ،
قد کان عنی اجنبیا
واعرف اشارۃ التی
فاشکر من خیر المذاہب

فلک تدور بہ الغرائب
دقت فلم تفہم لصائب
ورویت منہ کل شارب
واللہ عن کل الحبائب
فاغتدی فے الحب صاحب
جمحت الی تلک المراتب

جان لے۔ کہ طلسم قطبی جو فلکِ انموذج کا محور ہے۔ اور انموذجات کی چکی کی کیلی ہے۔ سب سے پہلا طلسم ہے۔ اور اُسی میں نفس کلیہ کی صورتیں قائم ہوئیں۔ ورنہ اگر یہ بات نہ ہوتی۔ تو اس کے احکام معلوم ہونیکی کوئی راہ نہ تھی۔ اگر اوّلاً اس کا وجود ثابت نہ ہوتا۔ تو کوئی چیز محکم نہ ہوتی اور اپنی ہیئت منقوشہ پہ ظاہر نہ ہوتی۔ اگر یہ آئینہ نہ ہوتا۔ تو اس کی ذات کے مقابل یہ ہیکل متصور نہ ہوتی۔ اور اس میں اس کا عکس نہ پڑتا۔ اور شیشہ میں عکس کس طرح پڑ سکتا ہے۔ جبکہ صورۃ مقابلہ کے عدم کا تو نے حکم دیدیا۔ اور بغیر مقابلہ کے شیشہ میں صورت کا وجود ہو ہی نہیں سکتا۔ جیسا کہ بغیر شیشہ کے صورت کا وجود نہیں ہوتا!! اور ایسا ہی یہ بھی ماننا پڑتا ہے۔ کہ شیشے میں اس کے سوا کسی چیز کا وجود اس پر نائد ہوتا ہے۔ خواہ وہ چیز اس کے مقابل ہی کیوں نہ ہو۔ اس لئے کہ شیشے نے کسی چیز کے ساتھ امتزاج نہیں پایا۔ پس درحقیقت سوائے اس کے اور کوئی چیز اس میں پائی نہیں جاتی۔ حالانکہ تو اس میں ایک ایسی چیز دیکھ رہا ہے۔ جس کا ایک دوسرا نام رکھتا ہے۔ ہماری کتاب جو بوصف قطب العجائب وفلک الغرائب موصوف ہے۔ باقی طلسمات کو بھی شامل ہے۔ اور وہ تیس طلسم ہیں۔ جو وجود میں پوشیدہ وکامن ہیں۔ پھر ہم نے اپنی کتاب میں ان کو مصرح کر دیا ہے۔ اور اُن تمام کی اس کتاب میں

سلہ آرزومندی وشیفتگی میں میرے لئے عجائبات ہیں۔ اور میں اور تیرا رب فی والعجائب ہیں میرا قطب اس فلک کی چکی پر گھوم رہا ہے جسکے ساتھ غرائب گھوم رہے ہیں عشق وشیفتگی میں جو میری رمز ہے۔ اسکے پڑھنے سے ہر کاتب عاجز آگیا ہے۔ ایک عبارت میں مینے اُسے ظاہر کیا۔ اور وہ باریک ہوگئی۔ جو کسی صواب کو معلوم کرنے والے کی سمجھ میں نہیں آسکتی۔ میں نے دوستوں کے درمیان تعریضاً و تلویحاً وتصریحاً اُسے بیان کیا۔ پھر اس سے ان کی آنکھوں کو دور کیا۔ اور ہر پینے والے کو اس سے سیراب کیا اور میں نے اس کے درخت کو لگایا۔ اور پھر اس کو چُنا۔ اور ملیوں میں اُسے پنہاں کیا۔ خدا کی قسم۔ مینے اس کو ظاہر کیا۔ اور جملہ احباب سے اس کو چھپایا۔ اجنبیوں میں جو ظاہر اور فاش کیا۔ تو اسوقت ملامت گر دن نے ملامت کی۔ وہ مجھ سے اجنبی تھا۔ پھر محبت میں میرا دوست ہوگیا۔ ناصح کی بات کو سمجھ۔ جو بطور ہدیہ سیم گداختہ تیری نظر کر رہا ہے۔ اور اسکی اس اشارت کو سمجھ۔ جو ان مراتب کی طرف دوڑتی ہے۔ اور جب تو نے اسکو سمجھ لیا۔ تو شکر کر۔ اس لئے کہ شکر بہترین مذاہب میں سے ہے

خبردی ہے۔ اور وہ کتاب انسان کامل ہے۔ پھر اُسے کوئی نہیں سمجھ سکتا ہے۔ جیساکہ اس کے سمجھنے کا حق ہے۔ الّا وہ شخص جو کتاب قطب العجائب و فلک الغرائب پر گذرا۔ اس نے اس میں نظر کی۔ اور وہ سب کچھ اس میں پایا۔ جو کتاب انسان کامل میں مذکور ہے۔

یہ کتاب اُس کے لئے مثل اُمّ کے ہے۔ نہ بلکہ مثل فرع کے ہے۔ اور وہ اِس کتاب کے لئے بمنزلہ اصل کے ہے۔ نہ بلکہ فرع ہے۔ ان دونوں کتابوں سے مراد کو سمجھ۔ اور ان دونوں خطابوں سے مخاطب کو معلوم کر۔ رمزیں حل ہوجائینگی۔ اور بخرانے جمع ہوجائینگے۔ قطب العجائب سے یہی مشارٌ الیہ مراد ہے۔ اور فلک الغرائب سے یہی جو اُس کے آگے ہے۔ جیساکہ اُس کا کھولنا اور حل کرنا ممکن نہیں۔ مگر انسان کامل کے ساتھ۔ ایساہی حق سبحانہٗ تعالےٰ کی معرفت کی طرف کوئی راہ نہیں۔ مگر اس کے اسماء و صفات کی جہت سے۔ پس بندہ اوّلاً مطلقاً طور پر اُسے اس کے اسماء و صفات میں مشاہدہ کرتا ہے۔ اور اس کے بعد متحقق ہوکر معرفت ذات کی طرف ترقی کرتا ہے۔ جس بات کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔ اس کو سمجھ۔ یہ تمام جس پر ہم نے تیری رہبری کی۔ چیستان اور معمّے ہیں ؎

قد حرت فیک وضاقت فی الھوی سبلی ۔۔۔ ما الفعل فیک وما التدبیر یا املی
اللّٰہ منک لقلبی کم تحملہٗ ۔۔۔ اشغلت قلبی وصیرت الھوی شغلی
القلب مکتئب والدمع منسکبٌ ۔۔۔ والنار فی کبدی والماء من مقلی
ان قلت لست بموجود فقد عدمت ۔۔۔ روحی فھا انا فی قولی وفی عملی
او قلت انی موجود کذبت فما ۔۔۔ رأیتَ فی الناس موجوداً بلا علل

ترجمہ۔ تو نے اپنے آپ میں مجھے حیران کرڈالا۔ اور عشق میں میرے رستے تنگ کردئے۔ اے میری امید۔ اب تیری کیا سمجھ ہے۔ اور کیا تدبیر ہے۔ اے اللہ تُو اپنی طرف سے میرے دل پر کتنے ہی بوجھ رکھ رہا ہے (جبکہ) تو نے میرے دل کو مشغول کر ڈالا۔ اور عشق کو میرا شغل بنادیا۔ سخت غم ہے۔ اور آنسو بہہ رہے ہیں۔ اور آگ میرے جگر میں ہے۔ اور پانی میرے کنوئیں کی تہ میں ہے۔ اگر تُو کہے۔ کہ میں موجود نہیں ہوں۔ تو تُو نے میری روح کو فنا کردیا۔ پھر لو میں اپنے قول و عمل میں موجود ہوں۔ یا اگر تو کہے۔ کہ میں موجود ہوں۔ تو تُو نے جھوٹ بولا۔ کیونکہ لوگوں میں تو نے کوئی ایسا موجود نہیں دیکھا۔ جو بدوں علت موجود ہو۔ (اور جس موجود کی علت ہے۔ وہ موجود کیسا۔ مترجم) ؎

چیزے کہ وجود او بخود نیست ۔۔۔ ہستیش نہادن از خرد نیست

ہر نقش ہونے والی چیز کا نقش گول۔ مربع۔ اور مثلث ہونے میں اس کی ہیکل اور اُس صورت پر ہوتا ہے۔ جس کو نقش قبول کرتا ہے۔ نہ کہ اس کے اصل جرم اور اس کی موٹائی پر۔ اس لئے کہ مطبوع فیہ یعنی جس چیز نے نقش کو قبول کیا ہے کبھی نقش پانے والی چیز کے جرم سے بزرگ ہوتی ہے۔ اور کبھی اس کے برعکس۔ پھر نقش پانے والی چیز اُس نقش سے بہت بڑی ہوگی۔

یہ وہ مقام ہے جس میں اہل اللہ میں سے کامل محققین نے اختلاف کیا ہے۔ پھر کبھی یہ بھی ہو سکتا ہے۔ کہ مطبوع طابع کے برعکس ہو۔ کہ وہ چیز جو طابع میں دہنی طرف سے شمال کی طرف تھی۔ مطبوع میں شمال سے دہنی طرف ظاہر ہو۔ اور یہ مقام تضاد کا ہے۔ اور ربوبیت میں سرّ عبودیت کا مظہر ہے۔ اور یہی راز ہے۔ اس حدیث میں جو آنحضرت صلعم سے مروی ہے لانہ لما عراج بہ واخترق جمیع الحجب حتی لم یبق لہ الا حجابٌ واحدٌ۔ فاراد ان یخترقہٗ فقیل لہ قف فان ربک یصلی ‌(جب آپ کو معراج ہوا۔ اور تمام حجاب اپنے پھاڑ دیئے۔ حتیٰ کہ سوائے ایک حجاب کے کوئی باقی نہ رہا۔ اور اس کو بھی آپنے پھاڑنا چاہا۔ تو آپ کو کہا گیا۔ کہ ٹھیر اس لئے کہ تیرا رب نماز پڑھ رہا ہے۔) اور یہ ایک جلیل القدر راز ہے۔ جس کو کاملوں کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ جو بہ حیثیت اپنے اسم کامل کے کامل ہوں۔ اور کبھی بعض عارفوں کو لغزشیں بھی ہو جاتی ہیں۔ لیکن تحقیق میں نہیں۔ اور یہ لغزشوں کا وقوع بہ حیثیت جمال کے ہوتا ہے لیکن وہ جمال جو کمال کا جمال کہلاتا ہے۔ نہ جمال مطلق کی حیثیت سے اور نہ کمالِ جمال کی حیثیت سے۔ اور بعض ان کو تجلّی جلال میں سمجھتے ہیں۔ اور وہ بھی جلالِ کمال سے۔ نہ جلال مطلق سے۔ اور نہ کمالِ جلال سے[1]۔

فصل

شے یعنی مشارٌ الیہ کا اقتضا جمع ہے۔ اور اَنموذج کاغذ اور رَقیم یعنی منقوش و مطبوع کاذلّت۔ اور ان میں سے ہر ایک اپنے عالم میں مستقل ہے۔ اپنے فلک میں تیرنے والا ہے۔ پھر جب صفاتِ رقیم کے لباس میں سے کچھ تو نے انموذج کو پہنا دیا۔ تو قانون انموذج تجھ پر درہم برہم ہو گیا۔ اور جب انموذج کے لباسوں میں کچھ رقیم کو پہنا دیا تو تُو اس میں کچھ نہیں دیکھے گا۔ اس لئے کہ وہ ایک ایسی چیز میں ظاہر ہوئی ہے۔ جو اس کے لئے نہیں ہے۔ اور جب تُو نے ذات کو ان دونوں میں سے کسی کی طرف منسوب کیا۔ اور دوسری کی طرف اُسے منسوب نہ کیا۔ تو اُس دوسری کے لئے تُو نے ایک دوسری ذات کی حجّت پکڑی۔ اور شرک میں پڑ گیا۔ پھر جب تو نے رقیم کے ہاتھ سے انموذج کی کسی چیز کے متعلق ذات میں تصرف کیا۔ تو اس کا نام تیرے نزدیک ذات عروج ہو گا۔ اور جب انموذج کے ہاتھ سے رقیم کی کسی چیز میں تصرف کرے گا۔ تو اس کا نام ذات تنزل ہو گا۔ اور جب اس میں رقیم کے ہاتھ سے رقیم کے لئے تصرف کرے گا۔ تو اس کا نام رقیم ہو گا۔ اور جب انموذج کے ہاتھ سے انموذج کے لئے تصرف کریگا۔ تو اُسے انموذج کہیں گے۔ اور ذات جب بلا تصرف اپنی صرافتِ ذاتی پہ رہے گی۔ تو پھر نہ کوئی اسم ہے اور نہ اسم۔ اور ہم رقیم سے عبد مراد لیتے ہیں۔ اور انموذج سے قطب العجائب و فلک الغرائب اور ذات سے ہماری یہ کتاب مسمّیٰ الانسان الکامل فی معرفت الاواخر و الاوائل مراد ہے۔ ایضاً

---

[1] جمال مطلق و جلال مطلق۔ نقص و کمال دونوں کو شامل ہے۔ اور لغزشیں جو نقائص ہیں داخل ہیں۔ اور اس حیثیت سے لغزشیں نہیں ہو سکتیں۔ ہاں جمالِ کمال و جلالِ کمال کی نسبت کے لحاظ سے وہ لغزشیں ہونگی۔ فافہم۔

تلوین ھذا الحسن فی وجناتہ
فبیاضہ فی سود خضرا واتہ
فاذا ترکب حسن طلعتہ شادن
حسن تنزہ بین تشبیھاتہ
باللہ خبر ھل احطت بکل ما
فوق المناکب عد فی عقداتہ
قسما بقائم بانتہ احدیتہ

ابدا ولا تلوین فی ....
من کان سیمتہ التلون وہو فیہ
من کل حسن فھو واحد ذاتہ
ائنت جؤذر المطلع ام زینب
یحویہ خالک من غریب نکاتہ
شرک العذار وجب خالک صیرا
ماست علے کثبان جمع صفاتہ
وانا الحمی والحی مع فلواتہ

یلقاک احمر ابیض فی اغبر
فما تلون عند تلونیاتہ
یا ایھا الرشاء الربیب نعمت فی
یحتار فیک الصب فی حیراتہ
وھل العذار المسبلات عقودہ
طیر الحشا ولھان فی قبضاتہ
مافی الدیار سوی ملابس مغفر

ترجمہ ابیات - ہمیشہ اس حسن کی تلوین اس کے رُخساروں میں ہے - اس کے چہروں یعنی ذوات میں کوئی تلوین نہیں - تجھے وہ سُرخ - سفید - ٹیالا ہو کر ملتا ہے - پھر اس کی سفیدی سیاہی سے مل کر اس کی سبزیاں ہیں - جس کی خصلت تلون ہے - اور یہ خصلت اس میں موجود ہے - وہ اپنی تلونیات میں خود متلون نہیں ہے - دیکھو - جب بچۂ آہو کے چہرہ کا حُسن ہر حُسن سے ترکیب پاتا ہے - تو وہ بذات خود واحد ہوتا ہے - یعنی اس کی ذات میں کوئی تلوین نہیں ہوتی - تلوین اس کے مختلف حسنوں میں ہوتی ہے - اسے بچۂ آہو پرورش پائے ہوئے تو حسن میں اچھا ہے - اور اپنی سب تشبیہات سے پاک ہے - کیا تو گوزن یعنی بارہ سنگے کا بچہ ہے - یا سراب ہے یا زینب یعنی درخت خوش منظر و خوش بو کہ عاشق تجھ میں اپنی حیرتوں میں پڑ کر حیران ہو رہا ہے - خدا کے لئے خبر دے - کہ کیا تو نے تمام اُن عجیب نکات پر احاطہ کر لیا ہے - جن کو تیرا خال اپنے اندر لئے ہوئے ہے - کیا اس کے کندھوں پر کے عقدے یعنی گرہیں اس کے رُخسارہ کو بسم اللہ سے گننے والی ہیں - کہ ان کو اس عقدوں میں شمار کیا جاوے - تیرے خال کی کستوری رُخسارہ کی شریک بنی - اور دونوں کنارہ کے دو دیوانہ پرندے ہو گئے - جو اس کے قبضوں میں ہے - بانۂ احدیت کی قامت میں وہ دونوں صاحب جمال ہو گئے - اس کی صفات کا لشکر ٹیلے پر ٹہلنے لگا (بانہ - نام دختر بہز بن حکیم اور عمرو بن بانہ ایک مغنی تھا - جو نوادر و غرائب میں مشہور تھا - مترجم) خود کے لباسوں کے سوا جن کے گھروں میں کچھ نہ تھا - اور میں ایک چراگاہ ہوں - جو اس کے جنگلوں میں زندگی بسر کر رہا ہوں ؏

فصل

احدیت اسمآء و صفات کا مع ان کے اثر و مؤثرات کے انعدام چاہتی ہے - اور واحدیت ظہور اسما و اوصاف الٰہی سے اس عالم کے فنا کی خواستگار ہے - اور ربوبیت بقاء عالم کو چاہتی ہے - اور الوہیت اس کی عین بقا میں فناء عالم کا تقاضا کرتی ہے - اور عالم کی بقا عین اس کی فنا میں ہے - اور عزت چاہتی ہے

کہ حق اور خلق میں باہم کوئی مناسبت نہ ہو۔ اور قیومیت کا یہ تقاضا ہے۔ کہ اللہ اور اس کے بندہ کے درمیان نسبت کا وقوع صحیح اور ثابت کیا جائے۔ اس لئے کہ قیوم اُسے کہتے ہیں۔ جو بذات خود قائم ہو۔ اور اس کے غیر کا اس کے ساتھ قیام ہو۔ ان تمام مذکورہ اقتضایات کے اعتبار سے ہم کو چارہ نہیں ہے۔ کہ ہم یُوں کہدیں۔ کہ بہ حیثیت تجلی احدیت کے نہ وہاں وصف ہے۔ اور نہ اسم اور بہ حیثیت تجلی واحدیت کے نہیں ہے۔ وہاں خلق۔ کیونکہ اس شان میں وجود کی ہر متصوّر صورت میں اس کے قہر و سلطان کا ظہور ہوتا ہے۔ اور بہ حیثیت تجلی الوہیت کے خلق بھی ہے۔ اور حق بھی۔ بہ سبب ان دونوں کا وجود پائے جانے کے۔ اور بہ حیثیت تجلی الوہیت کے نہیں ہے۔ مگر حق۔ کہ بصورت خلق ظاہر ہُوا۔ اور خلق ہے۔ کہ حق اس کا باطن ہے۔ اور بہ حیثیت تجلی عزت کے اللہ اور بندہ کے درمیان کوئی نسبت نہیں ہے۔ اور بہ حیثیت تجلی قبولیت کے مربوب کے وجود سے چارہ نہیں ہے۔ جبکہ رب میں ربوبیت کی صفات پائی جاتی ہیں۔ اور نہیں چارہ ہے۔ صفاتِ رب کے وجود سے جبکہ مربوب یعنی عالَم میں صفاتِ مربوبیت یعنی عجز و نیاز وغیرہ صفات پائی جاتی ہیں۔ اور ہم کہتے ہیں۔ کہ وہ بہ حیثیت اپنے اسم ظاہر کے عین اشیاء کا ہے۔ اور بہ حیثیت اسم باطن کے خلاف ان کا ہے

نزّہ فهذا واجب لله	لا الحاضرین من دہش او لا الاھی
ما فیهمو من ذاتہ وصفاتہ	الا شمیمہ ما فاح مالاھی
هم یحسبون فیحسبون بانهم	ایاہ حاشاہ عن الاشباہ
بیس الالہ بعین ولا ... ذات غیر ذات تناھی	الذات واحدۃ واوصاف العلاء لله والسفلی لعبد واھی

ترجمہ۔ تنزیہ کر کیونکہ یہ اللہ کے لئے واجب ہے۔ نہ ارباب حضور نے اس کو سمجھا۔ اور نہ غافلوں نے۔ اس کی ذات و صفات سے سوائے بوؤں کے جن سے فرحت حاصل ہو۔ اور کچھ ان میں نہیں ہے۔ وہ معرفت الٰہی کی بھلائی حاصل کرتے ہیں۔ اور پھر گمان کرتے ہیں۔ کہ وہ وہی ہیں۔ حاشا و کلّا وہ چیزوں سے بلند و برتر ہے۔ کلا خدا اپنا بندہ نہیں ہے۔ اور نہ ذات میں متناہی ہے۔ غیر ہے۔ اس ذات کا جو متناہی ہے۔ ذات ایک ہے۔ بلندی کے وصف اللہ کے لئے ہیں۔ اور پستی کے ناچیز بندہ کے لئے۔

مقدمہ ختم ہُوا۔ اور کتاب کے شروع کرنے کا وقت آیا۔ اللہ تعالےٰ صواب کی راہ دکھاتا ہے۔ اور ہم نے اس کتاب کو ساٹھ سے کچھ اوپر بابوں پر تقسیم کیا ہے۔ (۱) پہلا باب ذات میں (۲) دوسرا باب اسم میں مطلقاً۔ (۳) تیسرا باب صفت میں مطلقاً (۴) چوتھا باب الوہیت میں (۵) پانچواں باب احدیت میں (۶) چھٹا باب واحدیت میں (۷) ساتواں باب رحمانیت میں (۸) آٹھواں باب ربوبیت میں (۹) نواں باب عماء میں۔ (۱۰) دسواں باب تنزیہ میں (۱۱) گیارھواں باب تشبیہ میں (۱۲) بارھواں تجلی افعال میں (۱۳) تیرھواں باب تجلی اسماء میں (۱۴) چودھواں باب تجلی صفات میں (۱۵) پندرھواں باب تجلی ذات میں (۱۶) سولھواں باب حیات میں (۱۷) سترھواں باب علم میں (۱۸) اٹھارھواں باب ارادت میں (۱۹) انیسواں باب قدرت میں

(۲۰) بیسواں باب کلام میں (۲۱) اکیسواں باب سمع میں (۲۲) بائیسواں باب بصر میں (۲۳) تئیسواں باب جمال میں
(۲۴) چوبیسواں باب جلال میں (۲۵) پچیسواں باب کمال میں (۲۶) چھبیسواں باب ہویّت میں (۲۷)
ستائیسواں باب انیّت میں (۲۸) اٹھائیسواں باب ازل میں (۲۹) انتیسواں باب ابد میں (۳۰) تیسواں باب
قدم مین (۳۱) اکتیسواں باب ایام اللہ میں (۳۲) بتیسواں باب صلصلۃ الجرس میں (۳۳) تنتیسواں باب
ام الکتاب میں (۳۴) چونتیسواں باب قرآن میں (۳۵) پنتیسواں باب فرقان (۳۶) چھتیسواں باب
توریت میں (۳۷) سینتیسواں باب۔ زبور میں (۳۸) اڑتیسواں باب انجیل میں (۳۹) اُنتالیسواں باب
آسمان دُنیا میں نزول حق میں (۴۰) چالیسواں باب۔ فاتحۃ الکتاب میں (۴۱) اکتالیسواں باب۔ فی الطور و
کتاب مسطور میں (۴۲) بیالیسواں باب۔ رفرفِ اعلےٰ میں (۴۳) تینتالیسواں باب۔ سریر اور تاج میں
(۴۴) چوالیسواں باب۔ قدمین اور نعلین میں (۴۵) پینتالیسواں باب۔ عرش میں (۴۶) چھیالیسواں باب
کرسی میں (۴۷) سینتالیسواں باب۔ قلم الاعلیٰ میں (۴۸) اڑتالیسواں باب۔ لوح محفوظ میں (۴۹) اُنچاسواں
باب۔ سدرۃ المنتہیٰ میں۔ (۵۰) پچاسواں باب۔ روح القدس میں (۵۱) باب اکیاون۔ ملک مسمّٰی بالروح میں
(۵۲) باون باب۔ قلب میں (۵۳) ترپیپن باپ۔ عقل اوّل میں (۵۴) باب پنجاہ و چہارم۔ وہم میں (۵۵)
باب پنجاہ و پنجم۔ ہمّت میں (۵۶) باب پنجاہ و ششم۔ فکر میں (۵۷) باب پنجاہ و ہفتم۔ خیال میں (۵۸) اٹھاون
باب۔ صورۃ محمدیہ میں۔ (فصل) اس میں صورۃ محمدیّہ کی دوسری قسم کا ذکر ہے۔ (فصل) جان لے کہ صورۃ محمدیّہ
(۵۹) اُنسٹھواں باب۔ نفس میں (فصل) جان لے کہ نفس جب اس دانہ کے کھانے سے روکا گیا۔ (فصل) جان لے
کہ اللہ نے جب نفس محمّدیّہ کو پیدا کیا۔ (فصل) نفس اصطلاح میں پانچ قسموں پر بولا جاتا ہے۔ (۶۰) ساٹھواں
باب۔ انسان کامل میں (۶۱) اکسٹھواں باب۔ اشراط ساعت و ذکر موت و برزخ میں (فصل) اس میں
ہم کچھ موت کا ذکر کرتے ہیں (۶۲) باسٹھواں باب۔ سات آسمانوں اور جوان کے اوپر ہے۔ اور سات زمینوں
اور جوان کے نیچے ہے۔ کے بیان میں (۶۳) ترسٹھواں باب۔ تمام ادیان و عبادات میں ؞

پہلا باب

ذات کے بیان میں

جان لے - کہ مطلق ذات اس چیز کا نام ہے - جس کی طرف اسمآء و صفات کی نسبت کی جاتی ہے۔ اور یہ نسبت اسی کے عین میں ہوتی ہے - نہ اس کے وجود میں - ہر اسم یا صفت کی جس شے کی طرف نسبت کی جاتی ہے - وہی شے ذات ہے - برابر ہے - کہ وہ شے معدوم ہو - جیسے عنقا یا موجود - اور موجود کی دو قسمیں ہیں - ایک موجود محض اور وہ ذات باری تعالےٰ ہے - اور دوسری وہ جو عدم سے ملحق ہے - اور وہ ذات مخلوقات ہیں - اور یہ بھی جان لے - کہ اللہ سُبحانہ وتعالےٰ کی ذات سے مراد اس کا نفس ہے - جس کے ساتھ وہ موجود ہے - اس لئے کہ قائم بنفس خود وبذاتِ خود ہے - اور وہ وہ چیز ہے - جو اپنی ہوّیت میں اسمآء و صفات کی مستحق ہے - اور وہ ہر اُس صورت میں متصور ہے - جس کا اس سے اس کے ہر معنی تقاضا کرتے ہیں - یعنی وہ اُس وصف سے متصف ہُوا - جس کو ہر لغت طلب کرتی ہے - اور اپنے وجود کے لئے ہر اُس اسم کا مستحق ہے - جو اس مفہوم پر دلالت کرتا ہے - جس کا کمال تقاضا کرتا ہے - اور اس کے جملہ کمالات میں سے ایک عدم انتہا اور نفئ ادراک کا کمال ہے - پھر یہ دونوں حکم کہ وہ ادراک نہیں کیا جاتا - اور یہ کہ وہ ادراک کیا جاتا ہے - اسی کے لئے ہیں - اس لئے کہ جہالت کا اطلاق اس پر محال ہے - میں نے قصیدہ میں یہی معنی بیان کئے ہیں ؎

اأحطت خبراً مجملاً ومفصلاً	بجمیع ذاتك یا جمیع صفاتہ
ام جل وجھك ان یحاط بکنھہ	فاحطتہ مان لا یحاط بذاتہ
حاشاك من غائی وحاشا ان تکن	بك جاھلاً ویلاہ من حیراتہ

ترجمہ - کیا از راہ خبر تو نے مجمل اور مفصل طور پر اپنی تمام ذات یا اس کی تمام صفات پر احاطہ کر لیا ہے - یا تیرا چہرہ اس سے بزرگ ہے - کہ اس کے کنہ پر احاطہ کیا جائے - اور میں نے اس کا احاطہ کر لیا ہے - اپنے اس علم سے کہ اس کی ذات پر احاطہ نہیں کیا جاتا - تو غائیتوں سے پاک ومنزہ ہے - اور نیز اس بات سے کہ تو اپنے آپ سے جاہل ہو - وعید عذاب اس کی حیرتوں سے ہے - یعنی اس کی معرفت و ادراک میں جو حیرتیں پیش آتی ہیں - وہ عذاب کا حکم رکھتی ہیں

جان لے۔ کہ ذات اللہ تعالیٰ کی احدیت کا غیب ہے۔ جس پر تمام عبارتیں ایک وجہ سے صادق آتی ہیں۔ اور بہت سی وجہوں سے اس کے معنوں کو پورے طور پر ادا نہیں کرتیں۔ وہ مفہوم عبارت سے ادراک نہیں کیا جاتا۔ اور معلوم اشارت سے سمجھا نہیں جاتا۔ اس لئے کہ شے اس چیز سے سمجھی جاتی ہے۔ جو اس کے مناسب ہو۔ پھر اس کے مطابق ہو۔ یا اس چیز سے جو اس کے منافی ہو۔ پھر اس کی مضاد ہو۔ اور ذات حق کے لئے عالم میں نہ کوئی چیز مناسب ہے۔ نہ مطابق۔ نہ منافی۔ نہ مضاد۔ جب کلام میں اس کے معنی ہیں تو پھر معنوں سے اس کی برتری بہ حیثیت اصطلاح کے ہے۔ اس سے یہ شبہ دُور ہو گیا۔ کہ وہ لوگوں کی سمجھ میں آسکتا ہے۔ ذات الٰہی میں کلام کرنے والا خاموش ہے۔ اور حرکت کرنے والا ساکن۔ اور دیکھنے والا حیران برتر ہے۔ اس سے کہ سمجھیں اور عقلیں اس کا ادراک کر سکیں۔ اور بزرگ ہے۔ اس بات سے کہ فہم اور فکر اس میں اپنی جولانی دکھائیں۔ اس کی کنہ وحقیقت سے علم وقدم کی بات تعلق نہیں رکھتی۔ کوئی بزرگ قدر لطیف اور عمدہ تعریف اس کی جامع نہیں ہے۔ اس خالی جوّ کی فضاء میں طائر قدس نے پرواز کیا۔ اور اس بلند شان آسمان کی ہوا میں اپنی کلیت کے ساتھ وہ تیرنے لگا۔ پھر موجودات سے وہ غائب ہوا۔ از راہ تحقق وتحقیق اسماء وصفات کا لباس پھاڑا۔ پھر بعد اس کے کہ اس نے حدوث وقدم کی مسافت طے کی۔ اور اس کو واجب پایا۔ کہ نہیں جائز ہے۔ اس کا وجود اور نہیں غائب ہے۔ اس کا مفقود۔ سر منڈا کر وہ اوجِ عدم پر اُڑنے لگا۔ اور جب اِس عالم مخلوق ومصنوع کی طرف اس نے لوٹنا چاہا۔ تو حصولِ علامت کو طلب کیا۔ پھر اس کے سینے کی زیج کی جانب لکھا گیا۔ امابعد۔ اے وہ طلسم کہ تیری نہ کوئی ذات ہے۔ نہ اسم نہ ظل۔ نہ جسم۔ نہ روح۔ نہ جسم نہ وصف۔ نہ لغت۔ نہ کوئی نشان۔ نہ پتہ۔ تیری یہ شان ہے۔ کہ تیرے ہی لئے وجود اور عدم ہے۔ اور تیرے ہی لئے حدوث وقدم ہے۔ معدوم تیری ذات کے لئے ہے۔ موجود تیرے نفس میں ہے۔ تو اپنی نعمت سے معلوم اور اپنی جنس سے مفقود ہے۔

اپنی ذات کی بابت اپنی صریح بولیوں اور اپنے صریح الفاظ میں تو نے حجت قائم کی۔ پھر پایا میں نے تجھ کو حیّ۔ عالم مرید۔ قادر متکلم۔ سمیع۔ بصیر۔ جمال اور جلال کو تو نے جمع کیا۔ بالاستیعاب جمیع اقسامِ کمال تیرے نفس میں ہیں۔ اپنے سوا جو کسی چیز کے موجود وثابت ہونے کا تو نے تصور کیا۔ دیکھ تو سہی۔ وہ کہاں ہے۔ تیرے روشن۔ درخشندہ حُسن کا قصہ یہ ہے۔ کہ وہ تمام ہو چکا۔ پھر اس کلام سے مخاطب وہ ہے۔ نہ بلکہ تُو نہ بلکہ میں۔ اے وہ شخص جو وہاں معدوم ہے۔ بیشک یہاں ہم نے تجھ کو پا لیا۔ ـــ۵ ترجمۂ ابیات صفحہ ۱۴۱ اس کے ادراک کے ذریعہ بزرگ ہیں۔ عوالم یعنی وہ چیزیں جن سے وہ شناخت کیا جاتا ہے۔ غائب ہو گئے۔ اس کی راہ کے خطرے بڑی شان کے ہیں۔ اس کی کاٹنے والی تلواریں ہڈیوں کو کاٹ کر آگے گذر جاتی ہیں۔ نہ آنکھ ہے۔ جو اس کو دیکھے۔ نہ حد ہے۔ جو اُسے گھیر سکے۔ نہ وصف ہے۔ جو اس کو حاضر کرے۔ کون ہے۔ وہ جو اس سے بحث کرے۔ عبارت اس سے گنگ ہے۔ اشارت اس کی طرف پھٹا ہوا ہے۔ اس کی عمارت گر گئی۔

یعنی سمجھ۔ میں جو کچھ اُسے بنایا۔ وہ غلط بنایا۔ قلب ہے۔ جو اس سے ٹکرا جاتا ہے۔ بلند ہے۔ اور فلک نہیں ہے۔
یعنی اس کی بلندی کو فلک کی بلندی پر قیاس نہیں کر سکتے۔ روح ہے۔ فرشتہ نہیں ہے۔ بادشاہ ہے۔ مُلک
اسی کے لئے ہے۔ محارم اس کے بزرگ ہیں۔ وہ آنکھ ہے۔ لیکن یہ جسمانی آنکھ نہیں۔ علم ہے۔ اور خبر نہیں۔ فعل
ہے۔ اور اثر نہیں۔ غائب ہیں۔ اس کی علامتیں۔ فلک پر وہ ایک قطب ہے۔ اور رستوں پر وہ آفتاب ہے۔
کوچوں میں وہ مور ہے۔ اس کی عظمتیں ظاہر ہیں۔ اصطلاح میں وہ انموذج درستہ ہے۔ کہ اشیاء میں سرائیت
کئے ہوئے ہے۔ وجود سے برہنہ ہے۔ ایک میرا روح ہے۔ جس میں اس کی شناخت کی کئی علامتیں ہیں۔ وہ گرگٹ
ہے۔ کہ رنگ بدلتا رہتا ہے۔ نیا عمارت کیا ہُوا گھر ہے۔ ترتیب یافتہ نفس ہے۔ میری مُردہ ہمّت اس کا خون ہے۔
ذات مجرد ہے۔ نعت مفرد ہے۔ وہ رواں و نقل کردہ آیات ہیں۔ جن کو ان کا راقم پڑھتا ہے۔ وہ وجود محض
ہے۔ اور نفی بھی اس کو شامل ہے۔ اس کا سونے والا جب اُٹھتا اور جاگتا ہے۔ تو وہ اُسے جانتا بھی ہے۔
اور اس سے جاہل بھی رہتا ہے۔ نفی ہے۔ حالانکہ وہ ثابت ہے۔ سلب ہے۔ حالانکہ وہ واجب ہے۔ رمز ہے۔
حالانکہ تُو نے اُسے شناخت کر لیا۔ بوئے خوش ہے۔ اور اس کا پھیلانے والا ہے۔ یہ طمع نہ رکھنا۔ کہ تو اس کے
حرم میں پہنچ جائیگا۔ اگر غنیمت چاہتا ہے۔ تو یہ ہیں۔ اس کی غنیمتیں۔ اس کے عنقاء مغرب سے مراد تُو ہے۔
بحر ہے۔ جس میں ہلاکتیں اور خطرے ہیں۔ آگ ہے۔ جس کی چنگاریاں ہیں۔ اور عشق اس کا روشن کرنے والا ہے۔ وہ
مجہول ہے۔ تو نے اس کا وصف کیا۔ وہ شناخت نہیں کیا جاتا۔ تو نے اُسے شناخت کیا۔ وحشی ہے۔ تو اس سے
مالوف ہُوا۔ قلب اس سے صلح کرتا ہے۔ اگر تو کہے۔ کہ تو اس کو پہچانتا ہے۔ تو یہ تیرا انصاف نہیں ہے۔ اور اگر
یہ کہے۔ کہ تو اس کو نہیں پہچانتا۔ تو یہ بھی ٹھیک نہیں ہے۔ کیونکہ تو اس کا عالم ہے۔ میرا سِر اس کی ہویت ہے۔ اور
میری روح اس کی اَنیّت ہے۔ میرا قلب اس کی ڈولی اور میرا جسم اس کا خادم ہے۔ میں اُسے سمجھتا ہوں۔ باوجود
اس کے کہ میں اس سے جاہل ہوں۔ کون ہے۔ جو اس کو حاصل کرے۔ اس کی غنیمتوں نے روک رکھا۔ بلند ہوتا
ہے۔ تو میں اُسے چھپاتا ہوں۔ قریب ہوتا ہے۔ تو اس کا قصد کرتا ہوں۔ املا کرتا ہے۔ تو اس کو لکھتا ہوں۔ اسکی
قامت تجھے دشواری میں ڈالتی ہے۔ میں نے اس کی تنزیہہ کی۔ وہ برہنہ ہُوا۔ تشبیہ کی۔ تو عالم میں اُسے ساری پایا
جسیم الفطرت کیا۔ تو میں اس کا مقابلہ نہ کر سکا۔ میں نے اُسے اُتارنا چاہا۔ اس نے قبول نہ کیا۔ جو اس کے حُسن کو لوٹنا
چاہتا ہے۔ اس کی گزندہ تلوار جو پلکوں سے نسبت اور رشتہ رکھتی ہے۔ اس کی ملاقات کرتی ہے۔ اس کے رُخسارے
میں نامۂ شاہی یعنی مصحف ہے۔ اس کی آگ میں شعلے ہیں۔ اس کی آنکھ میں سُرمہ ہے۔ اُس کی قامت مثل نیزے
کے ہے۔ اس کے لعاب میں شہد ہے۔ اس کے قد میں تیر ہے۔ اس کے پیچیدہ بالوں میں چھٹے ہوئے بال ہیں۔
اور ظلم اس کا ظالم یعنی اس سے محجوب رکھنے والا ہے۔ اس کی کلائیاں گندم گوں ہیں۔ اس کے گھنگریلے اور
پیچان بال سیاہ ہیں۔ اس کے پچھلے دانت سفید اور سامنے مسکرانے کے دانت ہونٹوں کی سُرخی لئے ہوئے
ہیں اُس کے پینے اور چوسنے کو شراب ہے اس کی مہربانیاں جادو ہیں۔ اس کے لطائف وہ دقائق وہم ہیں جن کو

پُرخطرات صحرا لازم ہے۔ مجہول ہے۔ تُو اس کا واصف ہے۔ مملوک ہے۔ تو اس کا عارف ہے۔ وحشی ہے۔ تو اس کا الیف ہے۔ میرا دل اُس سے مکالمہ کرتا ہے۔ زخم پہنچانا اس کی صنعت ہے۔ قتل کرنا اس کی خصلت ہے۔ ہجر اس کا حلیہ ہے۔ اس کے ذائقے کڑوے ہیں۔ باوجود بسیط اور غیر مرکب ہونے کے مرکب ہے اور باوجود آزاد ہونے کے مقید ہے۔

اس کی تاریکیاں نُور ہیں۔ وہ جوہر نہیں۔ جو عرض کے مقابل ہے۔ اور وہ صحت نہیں۔ جو مرض کی ضد ہے۔ وہ تیر ہے۔ نشانہ ہے۔ اس میں تردّد کرنے والے حیران رہ گئے۔ وہ ایک ہو کر کثرت میں جلوہ گر ہے۔ جمع ہے۔ اور کوئی گروہ و جماعت نہیں۔ ہمارا امام ہے۔ اور سب چیزوں کے پیچھے اس کا عالم ہے۔ جہل بھی ہے۔ علم بھی ہے۔ جنگ بھی ہے۔ صُلح بھی ہے۔ عدل بھی ہے۔ ظلم بھی ہے۔ اس کے ٹکڑے بکھرے ہوئے ہیں[1]۔ مجھے رُلاتا ہے۔ اور خوش کرتا ہے۔ ہوش میں لاتا ہے۔ اور مست بھی کر دیتا ہے۔ نجات دیتا ہے۔ اور مجھے غرق بھی کر دیتا ہے۔ مَیں اس سے محاکمہ کرنا چاہتا ہوں۔ ایک طور سے مَیں اُس سے کھیلتا ہوں۔ اور ایک طور سے اُس سے صحبت کرتا ہوں۔ ایک طور سے اس سے کنارے رہتا ہوں۔ اور ایک طور سے اس سے مکالمہ کرتا ہوں۔ ایک طور سے وہ مجھ سے الگ ہو جاتا ہے۔ اور ایک طور سے مجھ سے پیوند کرتا ہے۔ اور ایک طور سے وہ مجھ سے مقاتلہ کرتا ہے۔ حتّٰی کہ مَیں اس سے جھگڑتا ہوں۔ جب مَیں کہتا ہوں۔ کہ وہ خوش ہے۔ اور اس سے مُلاقات کرتا ہوں۔ تو اُسے غصّے میں پاتا ہوں۔ یا کہتا ہوں۔ کہ وہ واجب ہے۔ تو اس کے عزائم یعنی ارادے باقی رہ جاتے ہیں[2]۔ وحشی ہے۔ وہ کسی سے مالوف نہیں ہُوا۔ ناشناسا ہے۔ پہچانا نہیں گیا۔ ذات ہے جس کا وصف نہیں ہو سکتا۔ اس کے ستون نہایت بلند ہیں۔ آفتاب ہے۔ کہ روشن ہے۔ بجلی ہے۔ کہ کوندرہی ہے۔ ایک نوجوان ہے۔ کہ آراستہ ہے۔ میرے اوپر اس کے کبوتر گا رہے ہیں۔ وہ دو ضدیں ہیں۔ کہ خود اس میں جمع ہیں۔ اور یہ اجتماعِ ضدین محالُ ممتنع نہیں ہے۔ چشمہ ہے۔ کہ جب پھُوٹتا ہے۔ تو تلاطم بپا کرتا ہے۔ اپنے چکھنے والے کے لئے زہر ہے۔ اور اپنے برگزیدہ سونگھنے والے شخص کے لئے کستوری ہے۔ اپنے فارق کے لئے بحر ہے۔ جس کی علامتیں ضائع و ناپید ہیں

پھر اُس سبز پرندہ کے بازو اور بالوں پر کبریت احمر سے لکھا گیا ہے۔ امابعد۔ جان کہ عظمت آگ ہے۔ علم پانی ہے۔ قوی ہَوا ہیں۔ حکمت مٹی ہے۔ یہ چار عناصر ہیں۔ جن سے ہمارا یکتا جوہر تیار ہُوا ہے۔ اس جوہر کے دو عرض ہیں۔ ایک ازل دوسرا ابد۔ اور اس کے دو وصف ہیں۔ پہلا حق۔ دوسرا خلق اور اس کی دو نعتیں ہیں۔ ایک قِدم۔ دوسری حدوث۔ اور اس کے دو اسم ہیں۔ ایک رب۔ دوسرا عبد۔ اور اس کے دو رُخ ہیں۔ ایک ظاہر ہے۔ اور وہ دنیا ہے۔ اور دوسرا باطن ہے۔ اور وہ آخرت ہے۔ اور اس کے دو حکم ہیں۔ ایک وجوب دوسرا امکان۔ اور اس کے دو اعتبار ہیں۔ پہلا

---

[1] یعنی میدانِ کثرت میں اس نے ایک چیز کے کتنے ہی ٹکڑے بچھا دئے۔ اور یہ اسکے انتہا درجہ کے ظلم کا ثبوت ہے۔ مترجم [2] اس کے ارادے باقی رہجاتے ہیں۔ جو واجب نہیں۔ حادث ہیں۔ مترجم

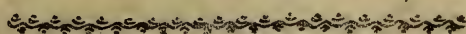
اعتبار یہ ہے۔ کہ وہ اپنے حق میں مفقود اور اپنے غیر کے حق میں موجود ہو۔ اور دوسرا اعتبار یہ ہے۔ کہ اپنے حق میں موجود اور اپنے غیر کے حق میں مفقود ہو۔ اور اس کے لئے دو معرفتیں ہیں۔ پہلی معرفت یہ کہ اوّل مرتبہ میں اس کی وجوبیّت اور دوسرے مرتبہ میں اس کی سلبیّت ہو۔ دوسری معرفت اسکے برعکس ہے۔

اور اس کا ایک نقطہ ہے جس کے مفہوم میں غلطی ہے۔ عبارات و اشارات کو اس کے معنوں سے انحراف ہے۔ اے طائر اس کتاب کے نگاہ رکھنے ہیں جس کو غیر نہیں پڑھ سکتا۔ اس بات سے بچ کہ غیر یعنی نااہل شخص ان اسرار پر اطلاع نہ پا سکے۔ پھر ان افلاک میں وہ طائر برابر اُڑتا رہا۔ اس حال میں کہ موت میں زندہ اور ہلاکتوں میں باقی رہا۔ یہاں تک کہ اس نے بازو پھیلائے۔ حالانکہ وہ پہلے ان کو سکیڑے ہوئے تھا۔ (خوب۔ پہلے بدوں بازو پھیلانے کے ہی اُڑتا رہا۔ ہاں سچ ہے۔ وہ دو بازو رجا و خوف ہیں۔ جو سیر ذات میں بند کئے جاتے ہیں۔ نہ سیر صفات میں۔ مترجم) اور اس نے اپنی آنکھ کو کھولا۔ حالانکہ وہ اُسے بند کئے ہوئے تھا پھر اس نے معلوم کیا۔ کہ اپنے وجود سے ہیں باہر نہیں گیا۔ اور اپنی جنسِ نفس کے سوا کسی اور جگہ نہیں چلا۔ ایک طور سے بحر میں داخل دوسرے طور سے اس سے نکلا ہوا۔ ایک صورت میں اُس سے مشادبُ سیراب اور دوسری صورت میں اُس سے پیاسا تھا۔ نہیں کلام کرتا۔ اس سے قطعاً اور نہ مفقود کرتا ہے۔ اس سے کوئی چیز۔ اپنی ذات اور اپنے نفس سے عبور کر کے محقق ہو کر کمال مطلق کو حاصل کرتا ہے۔ اور اسکی صفات سے کسی صفت کے تمام کا مالک نہیں ہوتا۔ اوصاف و اسماءِ ذات سے متصف ہوتا ہے۔ جیسا کہ اتصاف کا حق ہے بحکم اتفاق و اختلافِ عارفین اس کے لئے کوئی باگ نہیں ہوتی۔ جس کا وہ مالک ہو۔ اور صفات میں تصرف کرنے پر پوری قدرت رکھتا ہے۔ اور اس کے لئے کمال میں کوئی شئے نہیں ہے۔ جسے معین کیا جائے۔ اس کا پورا جولان اپنے ہی محل اور اپنے ہی عالم میں ہوتا ہے۔ اپنے منازل و آثار میں بند رہنے کے سوا اس کے لئے اور کچھ نہیں ہے۔ یعنی جو کچھ ہے۔ اس کے اپنے ہی اندر ہے۔ اس کے بدر کا کمال بذاتِ خود ثابت ہے۔ (محتاجِ آفتاب نہیں) اس کے کسوفِ شمس سے یہ کمال رُک نہیں سکتا۔ شے کو نہیں جانتا۔ حالانکہ وہ اس کو جانتا ہے۔ مقام سے وہ کوچ کرتا ہے۔ حالانکہ وہ اس میں ٹھیرے ہوئے ہے۔ بغیر زبان کے اس میں کلام کرتا ہے۔ حالانکہ وہ نہیں کرتا یعنی خاموش ہوتا ہے۔ اس کا عرفان ٹھیک ہوتا ہے۔ اس میں کجی نہیں ہوتی۔ عرفان میں عالم کو اس میں داخل کرتا ہے۔ اور بیان میں اُسے اس سے دُور ڈال دیتا ہے۔ اس کے دالان سے باوجود سب آدمیوں کی نسبت دُور ہونے کے پھر بھی اس سے سب آدمیوں سے زیادہ قریب ہوتا ہے۔ اس کا حرف نہیں پڑھا جاتا۔ اور اس کے معنی نہیں سمجھے جاتے۔ اور حرف پر ایک دہمیتہ نقطہ ہے۔ جس پر ایک دائرہ گھوم رہا ہے۔ اور اس کے لئے خود اس میں ایک عالم ہے۔ وہ عالم گول دائرہ کی شکل پر ہے۔ اس نقطہ کے اوپر اُس دائرے کا ایک نقطہ ہے۔ اور وہ اس کے اجزاء کی ہیئت سے ایک جزو ہے۔ اور دائرہ سب کا سب اُس کی بساط کے حاشیوں میں سے ایک حاشیہ میں ہے

اور وہ اپنے نفس کی جہت سے بسیط اور بحیثیت اپنی ہیئت کے مرکب ہے۔ اور اپنی ذات کی جہت سے فرد۔ باعتبار اپنے وضوح کے نور ہے۔ اور باعتبار اس پر وقوعِ نظر کے تہ ہونے کے ظلمت ہے۔ اور یہ تمام گفتگو اس ذات بلند و برتر کی حقیقت کو ادا نہیں کر سکتی۔ زبان اس میں گنگ ہو گئی۔ اور رُک گئی۔ وقت اُس سے تنگ ہو گیا۔ اور رہ چکا۔ بلند و برتر ہے۔ اللہ بزرگ شان والا بلند درجہ کی بادشاہت والا۔ غالب۔ حاکم۔
پھر کہا ؎

حی لهذی ممنع الاعتاب ... عالی المکانة شامخ الابواب
من دونه ضرب الرقاب فی کل ما ... لاتستطیع الخلق من اعراب
لوان لنشر اهدب من ارجائها ... سلب العقول وطاش بالالباب

ترجمہ۔ وہ زندہ ہے۔ بیشک وہ ایک شمشیر ہے۔ جو عتبوں اور دہلیزوں سے روکنے والی ہے۔ وہ دہلیزیں بلند رُتبہ اور اونچے دروازوں والی ہیں۔ اس کے سوا سب کی اور تمام ان بیابانوں کی گردنیں مارنی چاہئیں۔ جو وہاں تک پہنچ نہیں سکتے۔ (یعنی کلیتۂ غیر اللہ کی نفی کرنی چاہئے) اگر اس کے کناروں سے ساز و سامان پھیلائے جائیں۔ تو عقلیں جاتی رہیں۔ اور مغز اُڑ جائیں (مراد کناروں سے ظاہر حق اور مراد ساز و سامان سے اسرارِ حق ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔ مترجم) ٭

دوسرا باب

مجرد اسم کے بیان میں

مراد اسم سے وہ شے ہے۔ جو مسمّٰی کو فہم میں معیّن۔ خیال میں مصوّر۔ وہم میں حاضر کرے۔ فکر میں اس کو ترتیب دے۔ قوّت حافظہ میں اُسے محفوظ رکھے۔ عقل میں اُسے موجود کرے۔ برابر ہے۔ کہ وہ مسمّٰی موجود ہو۔ یا معدوم۔ حاضر ہو یا غائب۔ اور اسم کا پہلا کمال یہ ہے۔ کہ تو اس سے مسمّٰی کی حقیقت سے اس شخص کو شناسا کرتا ہے۔ جو اس سے جاہل ہوتا ہے۔ اور اسم کو مسمّٰی سے وہ نسبت ہے۔ جو ظاہر کو باطن سے ہے۔ اور وہ اس اعتبار سے عین مسمّٰی کا ہے۔ اور بعض مسمیات ہیں۔ جو فی نفسہٖ معدوم ہیں۔ اور اپنے اسم میں موجود ہیں۔ مثلاً اصطلاح میں عنقاء مغرب کہ سوائے اسم کے اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اور یہی اُس کا اسم ہے

جس نے اس کے لئے اِس اسمی وجود کو کمایا۔ اور اُسی سے اس کی وہ صفتیں جانی جاتی ہیں۔ جن کا تو اس اسم کی ذات کے لئے تقاضا کرتا ہے۔ ایسے اسم سے مراد کہتا ہوں یہی کہ وہ اسم غیر مسمّٰی ہے۔ اس اعتبار سے کہ اصطلاح میں عنقاء مغرب سے وہ شے مراد ہے۔ جو عقول و افکار سے غروب و پوشیدہ ہو۔ اور اپنے نقش میں ایک مخصوص ہیئت پر ہو جس کی عظمت کی وجہ سے کوئی مثال موجود نہ ہو۔ اور اس کے اسم کا بذاتِ خود پہ حکم نہیں ہے۔ گویا کہ وہ ان معنوں کے لئے وضع نہیں کیا گیا۔ مگر ایک وضع کلی جو ان معنوں کے معقول پر صادق آتی ہے۔ تاکہ وجود میں اس کے رُتبہ کو محفوظ رکھے۔ اور وہ معدوم ہونے نہ پائے۔ اور تو گمان کرے۔ کہ وجود کا بذاتِ خود یہ حکم نہیں ہے۔ اور یہ ایک راہ ہے۔ اس کے مسمّٰی کو شناخت کرنے کی۔ اور اسی سے فکر اس کے معنوں کا تعقل کرتی ہے۔ پس الف کو کلام سے گرادے۔ اور پھول کو غلافِ شگوفہ سے نکال لے[1]۔

اور خلق میں عنقاء مغرب حق میں اسم اللہ کی ضد ہے۔ جیسا کہ مسمّٰیِ عنقاء فی نفسہ عدم محض ہے۔ ایسا ہی مسمّٰیِ اللہ فی نفسہٖ وجود محض ہے۔ سو وہ اسم اللہ کے مقابل ہے۔ اس اعتبار سے کہ اس کے مسمّٰی تک نہیں پہنچ سکتے۔ مگر اُسی کے ذریعہ۔ اس اعتبار سے عنقاء مغرب موجود سمجھا جاتا ہے۔ ایسا ہی حق سُبحانہ تعالیٰ کہ سوائے اسماء و صفات کی راہ کے اس کی شناخت کی اور کوئی راہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ تمام اسماء و صفات اس اسم کی تحت میں ہیں۔ اور نہیں ممکن ہے۔ اس کی طرف پہنچنا۔ مگر اس کے اسماء و صفات کے ذریعہ۔ ثابت ہوا۔ کہ اس اسم (اللہ) کے سوا اللہ تک پہنچنے کی اور کوئی سبیل نہیں ہے۔

جان کہ یہ اسم وہ ہے۔ جس نے وجود کو اس کی حقیقت سے متحقق ہو کر حاصل کیا۔ اور اسی سے اسکے لئے اس کی طریقت کی راہ واضح ہوتی ہے۔ پھر وہ انسان میں معنیٔ کامل کی مہر ہے۔ اور اسی سے مرحوم رحمٰن سے ملتا ہے۔ پھر جس نے نقشِ ختم کو دیکھا۔ اُسے اللہ سے صرف اسمی قرب حاصل ہے۔ اور جو منقوشات سے گذرا۔ اُسے اللہ سے قربِ صفات حاصل ہے۔ اور جس نے مہر کو توڑ دیا۔ اور وصف اور اسم سے گذر گیا۔ تو اُسے اللہ سے قرب و معیّتِ ذات کا رُتبہ حاصل ہوا۔ اور اس حالت میں وہ اس کی صفات سے بھی محجوب نہیں ہوتا۔ پھر اگر اس دیوار کو قائم کیا۔ جو گرنے کو تھی۔ اور اس مہر کو محکم کیا۔ جو ٹوٹنے پر مستعد تھی۔ تو حق اور خلق کے دو یتیم اپنی نہایت جوانی کو پہنچے۔ اور اس دیوار سے اپنے خزانہ کو ان دونوں نے نکالا۔

پھر جان۔ کہ اللہ تعالیٰ نے اس اسم کو انسان کے لئے ایک آئینہ بنایا ہے۔ پھر جب اپنے مُنہ کو اُس نے اس آئینہ میں دیکھا۔ تو اُس پر اس بات کی حقیقت کھُل گئی۔ کہ کان اللہ ولا شیء معہ۔ بس

[1] کلام سے الف گرادیں۔ تو لفظ کلم رہ جاتا ہے۔ جس کے معنی زخم کے ہیں۔ یعنی غلافِ شگوفہ کو زخم دے کر پھول کو نکال۔ واللہ اعلم بالصواب۔

بس اللہ تھا۔ اور اُس کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی۔ اور اس پر ظاہر ہو گیا۔ کہ اس کی شنوائی اللہ کی شنوائی ہے۔ اور اس کی آنکھ اللہ کی آنکھ ہے۔ اور اس کا کلام اللہ کا کلام ہے۔ اور اس کی حیات۔ اللہ کی حیات۔ اور اس کا علم اللہ کا علم اور اس کی ارادت اللہ کی ارادت اور اس کی قدرت اللہ کی قدرت ہے۔ اور یہ سب کچھ بطریق اصالت حاصل ہوتا ہے۔ اور نیز معلوم کرتا ہے۔ کہ یہ سب کچھ صرف بطریق مجاز و عاریت اس کی طرف منسوب ہے۔ اور بطریق ملک وتحقیق وہ اللہ کے لئے ہے۔ فرمایا اللہ تعالےٰ نے واللّٰہ خلقکم وما تعملون۔ اللہ نے تم کو پیدا کیا۔ اور اُس چیز کو جو تم کر رہے ہو۔ اور دوسرے مقام میں فرمایا انما تعبدون من دون اللّٰہِ اوثاناً و تخلقون افکا اللہ کے سوا جن چیزوں کو تم پوجتے ہو۔ وہ سوائے بتوں اور نشانوں کے اور کچھ نہیں۔ اور تم خدا پر دروغ باندھ رہے ہو۔ گویا یہ چیز جس کو وہ پیدا کرتے ہیں۔ وہی ہے۔ جس کو اللہ پیدا کرتا ہے۔ پس یہ مخلوق بطریق عاریت ومجاز ان کی طرف منسوب ہوگی۔ اور بطریق ملک ونسبت وہ اللہ کے لئے ہے۔ اور اپنے مُنہ کو اس اسم کے آئینے میں دیکھنے والا اس علم کو بطریق ذوق حاصل کرتا ہے۔ اور اس کے پاس علوم توحید سے علم واحدیت کا ہوتا ہے۔ جس کو یہ مقام حاصل ہُوا۔ وہ اُس شخص کی پُکار کا جواب دیتا ہے۔ جو اللہ کو پُکارتا ہے۔ اور اسوقت وہ اس کے اسم اللہ کا مظہر ہوتا ہے۔ پھر جب بطریق وصف وجود واجب کے ساتھ عدم کی کدورت سے علم کی طرف ترقی کرتا ہے۔ اور ظہورِ قدم سے اللہ اس کو خبثِ حدث سے پاک کرتا ہے۔ تو اسوقت وہ اسم اللہ کا آئینہ ہوتا ہے۔ اور اس اسم کے ساتھ وہ بمنزلہ دو متقابل آئینوں کے ہوتا ہے۔ کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے میں پایا جاتا ہے جس کو یہ مقام حاصل ہوتا ہے۔ اللہ اس کی طرف سے اس شخص کو جواب دیتا ہے۔ جو اس کو پُکارتا ہے۔ جب وہ غضب میں آتا ہے۔ تو خدا بھی غضب میں آتا ہے۔ اور جب وہ راضی ہوتا ہے۔ تو خدا بھی راضی ہوتا ہے۔ اور اس کے پاس اس حالت میں علوم توحید سے احدیت کا علم ہوتا ہے۔ سوائے اس کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ اِس شہد اور تجلّی ذاتی کے درمیان ایک لطیفہ ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ اس مقام کا صاحب صرف فرقان کی تلاوت کرتا ہے۔ اور تجلی ذاتی والا تمام کتب منزلہ کو پڑھتا ہے۔ فافہم۔

جان۔ کہ یہ اسم جمیع کمالات کا ہیولی اور ان کی اصل ہے۔ اور جو کمال پایا جاتا ہے۔ وہ اس اسم کے فلک کے نیچے ہے۔ اسی لئے کمال الٰہی کے لئے کوئی نہایت نہیں ہے۔ کیونکہ ہر وہ کمال جسے حق اپنے نفس سے ظاہر کرتا ہے۔ غیب میں اس کمال کے بھی کمالات ہیں۔ جو اس سے زیادہ بزرگ واکمل ہیں۔ پس حق کے کمال کی نہایت پر پہنچنے کی کوئی راہ نہیں ہے۔ ایسے طور پر کہ کوئی پوشیدہ کمال وہاں باقی نہ رہے۔ یہی حال اس ہیولی کا ہے۔ جس کا علم معقول یعنی فلسفہ میں ذکر آتا ہے۔ کوئی راہ نہیں۔ کہ تمام صورتیں اس سے نکل جائیں۔ ایسے طور پر کہ پھر کسی صورت کے پیدا کرنے کی قابلیّت اس میں باقی نہ رہے۔ یہ ہرگز ممکن نہیں ہے۔ پس جو ہیولی میں صورتیں ہیں۔ ان کی غایت کا ادراک محال ہے۔ جب مخلوق کی یہ شان ہے۔ تو پھر خدا

بلند و بورگ میں کیوں نہ یہ بات ہو گی۔

جس پر یہ حالت وارد ہوتی ہے۔ وہ قائل ہوتا ہے۔ اس بات کا کہ درکُ العجز عن الادراکِ ادراکٌ معنی اس قول کے پہلے مذکور ہو چکے ہیں۔

اور جس کے لئے حق اس مذکورہ تجلی کے معنوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ من حیث العلم وہ اللہ کا عین ہوتا ہے۔ اور اس کا تحقق بہ حیثیت اس کے عین ہونے کے ہوتا ہے۔ وہ ادراک سے اپنے عجز کا اعتراف نہیں کرتا۔ اور نہ اُس چیز کا جو عجز کی منافی ہے۔ بلکہ وہ دونوں طرفوں کا مدعی ہوتا ہے۔ پس اُس کا یہ مقام وہ مقام ہے جس کی تعبیر ممکن نہیں۔ اور وہ اللہ کی راہ میں اعلےٰ مقام ہے۔ اس کو طلب کر۔ اور اس سے غافل نہ ہو۔ اور اسی کے متعلق کہا ہے۔ خدا کہنے والے پر رحم کرے ؎

اللہ اکبر ھذا البحر قد ذخرا ‌ ‌ وھیج الریح موجا یقذف الدررا

فاخلع ثیابک واغرق فیہ عنک ودع ‌ ‌ عنک السباحۃ لیس السبح مفتخرا

ومت فمیت بحر اللہ فی رغد ‌ ‌ حیاتہ بحیاۃ اللہ قد عمرا

ترجمہ اللہ اکبر یہ ایک بحر ہے۔ جو بحر زخار ہے۔ ہوا موجیں اُٹھاتی ہے۔ اور وہ موتیوں کو پھینکتا ہے۔ اپنے کپڑے اُتار اور اپنے آپ سے اس میں غرق ہو۔ اور اپنی طرف سے تیرنا چھوڑ دے۔ تیرنا کوئی فخر کی بات نہیں ہے۔ اور مرجا اس لئے کہ اللہ کے سمندر کا مردہ خوش زندگی و فراخ حالی میں بسر کرتا ہے۔ اسکی زندگی اللہ کی زندگی کے ساتھ آباد ہے۔

اور جان کہ اللہ تعالیٰ نے اس اسم کو اُن کمالات کا ہیولیٰ بنایا ہے۔ جو معانیٔ الٰہیہ کی صورتیں ہیں۔ اور جمیع تجلیات الٰہی جو اس کے نفس کے لئے اس کے نفس میں ہوتی ہیں۔ وہ سب اس اسم کے زیر احاطہ ہیں۔ اور اس کے پیچھے بجز ظلمت محض کے جو بطون الذات فی الذات کے نام سے موسوم ہے۔ اور کچھ نہیں ہے۔ اور یہ اسم اس ظلمت کا نور ہے۔ جس سے حق اپنے آپ کو دیکھتا ہے۔ اور اسی سے خلق خدا کی معرفت حاصل کرتی ہے۔ اور وہ متکلمین کی اصطلاح میں اسم عَلَم ہے۔ اس ذات کے لئے جو الوہیت کی مستحق ہے۔ اور علمائے اس اسم میں اختلاف کیا ہے۔ بعض نے کہا ہے۔ کہ وہ جامد ہے مشتق نہیں ہے۔ اور وہ ہمارا مذہب ہے۔ اس لئے کہ حق مشتق کو پیدا کرنے سے پہلے اس سے موسوم تھا۔ اور مشتق اُسی سے ہے۔ اور بعض نے کہا ہے۔ کہ وہ من اَلِہَ یا لِہَ اذا عشق سے مشتق ہے۔ بہ نظر ان معنوں کے کہ موجودات اس کے ارادہ کے مطابق چلنے میں بالخاصیتہ اس کی عبودیت کی مشتاق ہے۔ اور ذلت اس کی عزت و عظمت کے مقابل ہے۔ اور کون جس حیثیت سے کہ وہ ہے۔ اُس وقت سے اس تعشق عبودیت کو اپنے آپ سے ہٹا نہیں سکتا۔ جب سے اس تعشق الٰہی کا جامہ اُسے پہنایا گیا ہے۔ یہ تعشق ایسا ہی ہے۔ جیسا کہ لوہے کو مقناطیس سے ذاتی تعشق ہوتا ہے۔ اور کون کا یہ تعشق عبودیت وہ تسبیح ہے۔ جسے ہر شخص نہیں سمجھ سکتا۔ اور کون و خلق کی دوسری تسبیح

اپنے اندر ظہورِ حق کو قبول کرنا ہے۔ اور تیسری تسبیح اپنے اسم خلق سے حق میں اس کا ظہور کرنا ہے۔ اللہ کے لئے مخلوق کی بہت سی تسبیحیں ہیں۔ ہر اسم الٰہی کے مقابل ایک خاص تسبیح ہے۔ جو اسم الٰہی کے لائق ہے۔ اور یہ تسبیح ہے۔ اللہ تعالےٰ کے لئے ایک ہی بولی اور ایک ہی وقت میں ان تمام بے شمار تسبیحوں کے ساتھ جن کا شمار ممکن نہیں۔ ہر فردِ عالم اللہ کے ساتھ اسی حالت میں ہے۔

جس نے کہا ہے۔ کہ یہ اسم مشتق ہے۔ اس نے ان کے قول الہ والوہ سے استدلال کیا ہے۔ کہ اگر یہ جامد ہوتا۔ تو اس میں ردّ و بدل نہ ہو سکتا۔ پھر علماء نے کہا ہے۔ کہ چونکہ اس اسم کی اصل اِلٰہ ہے۔ اور معبود کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ جو ایک ہی ہے۔ لہٰذا اس پر لام تعریف داخل ہوا۔ اور وہ اَلْاِلٰہ بنا۔ پھر کثرتِ استعمال سے اس کا درمیانی الف حذف کیا گیا۔ تو اللہ ہوا۔ اور اس اسم کے متعلق علماء عربیّت نے بہت کلام کی ہے اور ہم تبرکاً ان کے کلام سے اسی قدر پر اکتفاء کرتے ہیں۔

جان لے۔ کہ یہ اسم خماسی ہے۔ اس لئے کہ وہ الف جو ہاء سے پہلے ہے۔ تلفظ میں ثابت ہے۔ اور کتابت میں اس کے سقوط کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ تلفظ کتابت پر حاکم ہے۔ اور سمجھ لے۔ کہ پہلا الف مراد اس مرتبہ احدیّت سے ہے۔ جس میں کثرت فانی ہے۔ اور کسی وجہ سے اس میں اس کا وجود نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس قول کا یہی مطلب ہے۔ جو اس نے فرمایا۔ کُلُّ شَیْءٍ ہَالِکٌ اِلَّا وَجْہَہٗ (بقول مصنّف علیہ الرحمت) اس کے معنی یہ ہیں۔ کہ ہر شے فانی ہے۔ مگر اس شے کی ذات۔ اور وہ احدیّت حق ہے۔ اس چیز میں حق کی طرف سے۔ اس کے لئے حکم ہے۔ پس وہ کثرت سے مقیّد نہیں کیا جاتا۔ اس لئے کہ کثرت کا کوئی حکم نہیں۔ چونکہ احدیت تجلّیات فی نفسہٖ بنفسہٖ کی سب سے پہلی تجلی ہے۔ اس لئے الف بھی اس اسم کے پہلے آیا ہے۔ اور دوسرے حروف سے اس کا الگ آنا اس بات پر تنبیہ کرتا ہے۔ کہ مرتبۂ احدیت وہ شئے ہے۔ جس میں اوصافِ حقیقت و لغویت خلقیت کا مطلق ظہور نہیں۔ اور وہ احدیّت محققہ ہے۔ جس میں اسماء۔ صفات۔ افعال۔ تاثیرات۔ مخلوقات سب مٹ گئے ہیں۔ ان حروف کے بسائط کا اشارہ بھی ان چیزوں کے مٹنے کی طرف ہے۔ اس لئے کہ بسائط اس حرفِ الف کے یہ حروف ہیں۔ الف۔ لام۔ فا اور ان بسائط کا پہلا حرف الف اس ذات پر دلالت کرتا ہے۔ جو بساطت و منبسط فیہ کی جامع ہے۔ اور لام اپنی قامت سے دلالت کرتا ہے۔ اس کی صفاتِ قدیمہ پر اور اپنی تعریف سے دلالت کرتا ہے۔ متعلقاتِ صفات پر اور وہ افعالِ قدیمہ ہیں۔ جو اس کی طرف منسوب ہیں۔ اور فاء بہ ہیئت خود مفعولات پر دلالت کرتی ہے۔ اور اپنے نقطہ سے خلق کی ذات میں حق کے وجود پر اور اپنے سر کی گولائی اور بیچ میں اسے خالی ہونے سے اس بات پر دلالت کرتی ہے۔ کہ فیضِ الٰہی کو ممکن کے قبول کرنے کا سلسلہ کبھی ختم نہیں ہو سکتا۔ فاء کے سر کی گولائی ممکن کے غیر متناہی ہونے کی طرف اس طرح اشارہ کرتی ہے۔ کہ وہ دائرہ ہے۔ اور دائرہ کی کوئی ابتداء و نہایت نہیں ہوتی۔ اور اس کی تجویف قبولِ فیضِ الٰہی کی طرف اس طور پر اشارہ کرتی ہے کہ مجوف ایسی چیز کا تقاضا

کرتا ہے۔ جو اُسے پُر کرے۔
اور پھر دوسرا نکتہ یہ ہے کہ نقطۂ فاء خلق کی ذات میں حق کے وجود پر دلالت کرتا ہے۔ اس طرح پر ہے۔ کہ یہ فاء کے سرے کا نقطہ حق کا نقطہ ہے۔ اور اس کا محل فاء کے سرے کا دائرہ ہے۔ جو کون و خلق کی طرف اشارہ ہے۔ جیسا کہ مذکور ہُوا۔ اور یہاں ایک لطیف اشارہ ہے۔ اس امانت کی طرف جسے انسان نے اُٹھایا۔ اور میں امانت سے کمالِ الوہیّت مراد لیتا ہوں۔ جیسا کہ آسمان۔ زمین و ما فیہا اس امانت کے اُٹھانے کی تاب نہیں لا سکے۔ ایسا ہی تمام فاء اس نقطہ کا محل نہیں ہے۔ سوائے اس مجوف سرے کے جس سے انسان کا وجود مراد ہے۔ جو اس عالم کون و خلق کا رئیس و سردار ہے۔ اور اسی کے متعلق کہا گیا ہے۔ کہ اے جابر اوّل وہ چیز جس کو خدا نے پیدا کیا۔ تیرے نبیؐ کی روح ہے۔ اور ایسا ہی کاتب کے ہاتھ کا قلم کہ پہلے جس چیز کو بناتا ہے۔ وہ فاء کا سرا ہے۔ یہ کلام اور جو اس سے پہلے مذکور ہُوا۔ اس تمام کا حاصل یہ ہے۔ کہ احدیتِ حق میں حقائقِ اسماء و صفات۔ افعال و مؤثرات و مخلوقات سب کا حکم پوشیدہ ہو جاتا ہے۔ سوائے اس کی صفتِ ذات کے جو ایک طور سے احدیت سے معبر ہے۔ کچھ باقی نہیں رہتا۔ اس اسم یعنی اسم اللہ کے متعلق ہم نے اپنی کتاب مسمّٰی بالکہف والرقیم فی شرحِ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم میں نہایت بلسوط اور مفصّل بحث کی ہے۔ جسے شوق ہو۔ وہ اُسے دیکھے۔“

اس اسم کا دوسرا حرف لام اوّل ہے۔ اور وہ مراد ہے۔ جلال سے۔ لام کا الف سے ملاصق ہونا اسی نکتہ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس لئے کہ جلال ذات کی ایک اعلیٰ درجہ کی تجلی ہے۔ اور وہ ذات کی طرف جمال کی نسبت زیادہ قریب ہے۔ چنانچہ حدیث میں وارد ہُوا ہے۔ کہ عظمت میرا ازار اور کبریائی میری چادر ہے۔ اور ازار و چادر سے زیادہ قریب کوئی لباس نہیں ہوتا۔ پس ثابت ہُوا۔ کہ صفاتِ جلال صفاتِ جمال کی نسبت ذات کو زیادہ قریب ہیں۔ اور خدا تعالیٰ کا یہ قول کہ سَبَقَت رحمتی علیٰ غضبی میری رحمت غضب پر سبقت لے گئی ہے۔ اس کا مناقض نہیں ہے۔ اس لئے کہ رحمت سابقہ وہ ہے۔ جس میں عموم کی شرط پائی جاتی ہے۔ اور عموم جلال سے ہے۔ اور جان کہ صفت و احدیتِ جمالیہ جب پورے طور پر اپنے کمال کو ظاہر کرتی ہے۔ یا قریب ہوتی ہے۔ تو قوتِ ظہورِ سلطانِ جمال سے اس کا نام جلال رکھا جاتا ہے۔ پھر اس میں مفہومِ رحمت تو جمال ہے۔ اور اس کا عموم اور اس کی انتہا جلال در رفع تناقض اور جلال کے جمال پر سابق ہونے کی یہ دوسری دلیل ہے۔ جسے مصنّف علیہ الرحمت نے بیان کیا۔ مترجم)

تیسرا حرف لام ثانی ہے۔ اور وہ جمال مطلق سے مراد ہے۔ جو مظاہر حق سُبحانہ و تعالیٰ میں ساری ہے۔ اور جمیع اوصافِ جمال کا مرجع دو وصف ہیں۔ ایک علم دوسرا لطف۔ جیسا کہ جمیع اوصافِ جلال کا مرجع بھی دو وصف ہیں۔ ایک عظمت دوسرا اقتدار۔ اور ان پہلے دو وصفوں کا آل یہ پچھلے دو وصف ہیں۔ گویا کہ یہ دونوں قسم کے وصف ایک ہی قسم کے وصف ہیں۔ اسی جہت سے کہا گیا ہے۔ کہ جمال جو

خلق کے لئے ظاہر ہُوا ہے۔ وہ بس جمالِ جلال ہے۔ اور جلال فقط جمالِ جمال۔ بہ سبب اس کے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کو لازم ہے۔ ان دونوں کی تجلیات کی مثال فجر ہے۔ جو طلوع ہونے تک طلوعِ آفتاب کے سب مبدوں کا پہلا مبدء ہے۔ جمال کی نسبت فجر کی نسبت ہے۔ اور جلال کی نسبت اس کے شروق کی نسبت۔ یہ اِشراق فجر سے ہے۔ اور فجر اِشراق سے۔ اور جمال الجلال وجلال الجمال کے بھی یہی معنی ہیں۔ یہ لام جو بہ اختلاف مراتب اِن دو مظہروں کی طرف اشارہ ہے۔ اس کے بسائط یہ حروف ہیں۔ لام۔ الف۔ میم جن کے ۷۱ عدد ہوتے ہیں۔ اور وہ پردے جو خدا نے اپنے اور خلق کے درمیان چھوڑے ہوئے ہیں۔ بموجب حدیث نبوی وہ بھی اسی عدد کے قریب ہیں۔ آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے۔ کہ اللہ کیلئے ستر سے کچھ اوپر پردے ہیں۔ جو نُور وظلمت کے ہیں۔ مراد نُور سے جمال اور مراد ظلمت سے جلال ہے اگر وہ پردے دُور ہو جائیں۔ تو جو اس کی طرف دیکھے۔ اگر اس کے مُنہ پر چہرہ میں جامے بھی ہوں۔ تو وہ بھی جل اُٹھیں۔ یعنی جو اس مقام پر پہنچتا ہے۔ اس کا نہ عین باقی رہتا ہے۔ نہ اثر۔ اور اس حالت کا نام صوفی محق وسحق رکھتے ہیں۔ پھر ان میں سے ہر ایک عدد مراتبِ حجُب میں سے ایک مرتبہ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جس سے خدا نے اپنے آپ کو خلق سے چھپایا ہُوا ہے۔ اور ہر مرتبہ کے بھی ہزار پردے ہیں۔ مثلاً عزت کہ مرتبۂ کونیہ میں قیدِ انساں کا پہلا حجاب ہے۔ اس کی ہزار وجہیں ہیں۔ اور ہر وجہ حجاب ہے اور ایسا ہی باقی حجابوں کا حال ہے۔ اگر اختصار کا خیال نہ ہوتا۔ تو ہم اتم واکمل طور پر اس کی تشریح کرتے۔

اس اسم کا چوتھا حرف وہ الف ہے۔ جو کتابت میں ساقط ہے۔ اور تلفظ میں ثابت۔ اور وہ الف وہ پورا کمال ہے۔ جس کی کوئی حد ونہایت نہیں۔ اس کے سقوط سے عدم غائیت کا اشارہ لیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ ساقط نہ عین رکھتا ہے۔ نہ اثر۔ اور لفظ میں اس کا ثبوت ذاتِ حق میں وجودِ نفسِ کمال کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اسی بنا پر اہل اللہ میں سے کامل اپنی اکملیت میں جمال میں ترقی کرتا ہے۔ اور حق سُبحانہ وتعالیٰ برابر اپنی تجلّیات میں مصروف رہتا ہے۔ اور ہر تجلی اس کامل کی اکملیت کو ترقی دینے میں لگی رہتی ہے۔ اس لئے کہ دوسرا پہلے کو جمع کرتا ہے۔ علےٰ ہذا اس کی تجلیات بھی ترقی میں ہیں۔ اِسی بناء پر محققین نے کہا ہے۔ کہ عالم ہر دم ترقی میں ہے۔ اس لئے کہ وہ تجلّیاتِ حق کا اثر ہے۔ جو ہر دم ترقی میں ہیں۔ اگر تو اس اعتبار سے کہدے۔ کہ حق سُبحانہ وتعالےٰ ترقی میں ہے۔ اور مراد ترقی سے خلق کے لئے اس کے ظہور سے لے۔ تو یہ بات جناب الٰہی کے حق میں جو زیادت ونقصان سے بَری ہے جائز ہے۔ وہ بزرگ ہے۔ اس بات سے کہ صفاتِ کون سے موصوف ہو۔ پانچواں حرف ہاء ہے۔ اور وہ حق کی اس ہویّت کی طرف اشارہ ہے۔ جو عینِ انسان ہے۔ فرمایا اللہ تعالےٰ نے۔ قل ھو اللہ احد۔ کہدے کہ وہ یعنی انسان اللہ ہے جس کی صفت احد ہے۔ ضمیر ہُو جس میں ہائے ہویّت ہے۔ فاعل قُل کی طرف راجع ہے۔ ورنہ ضمیر کا اعادہ غیر مذکور کی طرف جائز نہیں ہے۔ بطریق التفات جس کا

علم بیان میں ذکر آتا ہے۔ یہاں مخاطب کو بجائے غائب کے رکھا گیا ہے۔ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے۔ کہ یہاں مخاطب صرف شخصِ حاضر نہیں ہے۔ بلکہ اس خطاب میں غائب و حاضر دونوں مساوی ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ ولو تریٰ اذ وقفوا اور اگر تو دیکھے۔ جب وہ ٹھیرائے جائیں گے۔ الآیہ۔ اس میں دیکھنے والے سے مراد صرف محمدؐ نہیں ہے۔ بلکہ ہر دیکھنے والا ہے۔ اور ہاء کے سرے کی گولائی کا اشارہ وجود حقی و خلقی کی چکّی کی طرف ہے۔ جو انسان کے اوپر گروش کرتی ہے۔ اور وہ عالم مثال میں مثل دائرہ کے ہے جس کی طرف ہاء اشارہ کرتی ہے۔ پھر کہدے۔ جو تو چاہتا ہے۔ چاہے یہ کہ دائرہ حق ہے اور اس کا پیٹ خلق ہے۔ اور چاہے یہ کہ دائرہ خلق ہے۔ اور اس کا پیٹ حق ہے۔ اور وہ حق بھی ہے۔ اور خلق بھی۔ اور اگر چاہے۔ تو یہ کہدے۔ کہ یہ امر الہام سے تعلق رکھتا ہے۔ پس یہ امر انسان میں ان دو باتوں میں دائر ہے۔ ایک یہ کہ وہ مخلوق ہے۔ اور اس کے لئے عبودیّت کی ذلّت و عجز ہے۔ دوسری یہ کہ وہ رحمٰن کی صورت پر ہے۔ اور اسکے لئے کمال و عزّت ہے۔ فرمایا اللہ تعالےٰ نے واللہ ہو الولی۔ مُراد ولی سے انسان کامل ہے۔ جس کی نسبت فرمایا۔ الا اِنّ اولیاء اللہ لاخوف علیھم ولا ھم یحزنون۔ خدا کے ولیوں کی شان یہ ہے۔ کہ نہ ان پر خوف ہے۔ نہ غم۔ اس لئے کہ ان کی نسبت خوف اور غم محال ہے۔ اور اس جیسی اللہ کے متعلق بھی آیات ہیں۔ مثلاً اِنّ اللہ ھو الولی الحمید وھو یحی الموتیٰ وھو علیٰ کلّ شئ قدیر کہ ان میں اللہ کے لئے ولی کا لفظ آیا ہے۔ پھر وہ یعنی انسان حق ہے۔ کہ خلق کی صورت میں نظر آرہا ہے۔ یا خلق ہے۔ کہ معانیٔ الٰہیّہ سے متحقق ہو رہا ہے۔ ہر حال و تقدیر اور ہر قال و تقریر میں وہ دو وصفوں نقص و کمال کا جامع ہے۔ اور کون کی زمین میں نُورِ آفتابِ الٰہی سے چمک رہا ہے۔ اور وہ آسمان و زمین ہے۔ اور وہ طول و عرض ہے۔ انہی معنوں میں میںنے یہ شعر بولے ہیں ؎

لی الملک فی الدارین لم ار فیھما	سوای فارجو فضلہ او فاخشاہ
ولا قبل من قبلی فالحق شانہ	ولا بعد من بعدی فاسبق معناہ
وقد حزت انواع الکمال و انّنی	جمال جلال الکل ما انا الا ھو
فمھما تری من معدن و نباتہ	وحیوانہ مع انسہ وسجایاہ
ومھما تری من عنصر و طبیعۃ	ومن ھباء للاصل طیب ھیولاہ
ومھما تری من ابحر وقفارہ	ومن شجر او شاھق طال اعلاہ
ومھما تری من صورۃ معنویۃ	ومن مشھد للعین طاب محیاہ
ومھما تدری من فکرۃ و تخیل	وعقل و نفس او فقلب واحشاہ
ومھما تدری من ھیئۃ ملکیۃ	ومن منظر ابلیس قد کان معناہٗ
ومھما تدری من شھوۃ بشریۃ	لطبع وایثار لحق تعاطاہ

ومهما ترى من سابق متقدم   ومن لاحق بالقوم لفاه ساقاه
ومهما ترى من سيد متسود   ومن عاشق صب صبا نحو ليلاه
ومهما ترى من عرشه ومحيطه   وكرسيه والرفرف عز مجلاه
ومهما ترى من انجم زهرية   ومن جنة عدن لهم طاب مثواه
ومهما ترى من سدرة لنهاية   ومن جرس قد صلصلا منه طرفاه
فانى ذاك الكل مشهد ى   انا المتجلى فى حقيقة لا هو
وانى رب للانام وسيد   جميع الورى اسم وذاتى مسماه
لى الملك والملكوت نسجى وصنعتى   لى الغيب والجبروت منى منشاه
وها انا فيما ذكرت جميعه   عن الذات عبد آيب نحو مولاه
فقير حقير خاضع متذلل   اسير ذنوب قيدته خطاياه
فيا ايها العرب الكرام ومن هم   لصبهم الولهان افخر وملجاه
قصدتكم انتم قصارى ذخيرتى   وأنتم شفيعى فى الذى أتمناه
ويا سيدى اجاز الكمال باسره   فأضحى له بالسبق شأو تعالاه
لاستاذ شيخ العالمين وشيخهم   ولو رحاه الاكملون ولاعلاه
عليكم سلامى كل يوم وليلة   تنوبين على مر الزمان تحاياه

ترجمہ:- دونوں جہانوں میں ملک میرے ہی لئے ہے۔ اور میں ان میں اپنے سوا کسی کو نہیں دیکھتا ہوں۔ پھر میں اس کے فضل کی امید رکھتا ہوں۔ یا اُس سے ڈرتا ہوں۔ مجھ سے اوّل کوئی اوّل نہیں اور یہ حق کی شان ہے۔ اور نہ میرے بعد کوئی بعد ہے۔ پھر اس کی مراد بھی وہی سابق تر یعنی خدا ہے۔ اور میں نے طرح طرح کے کمالات جمع کئے ہیں۔ اور میں جلال کل کا جمال ہوں۔ میں نہیں ہوں مگر وہی۔ پھر جب تو معدن۔ نبات۔ حیوان۔ انسان اور اس کی خصلتوں کو دیکھتا ہے۔ اور جب عنصر طبیعت غبار یعنی ذرات کو دیکھتا ہے۔ جو ایک عمدہ۔ پاکیزہ اصل مادہ ہیں۔ اور جب پاؤں۔ یا بالوں درختوں یا اونچے ٹیلوں کو دیکھتا ہے جو بہت بلند ہیں۔ اور جب تو صورۂ معنویہ اور آنکھ کے منظر کو کہ اس کا چہرہ پاکیزہ ہو۔ دیکھتا ہے۔ اور جب تو فکر تخیل۔ عقل۔ نفس۔ قلب۔ احشاء یعنی تمام اعضاء معدہ کو دیکھتا ہے۔ اور جب تو ہیئت ملکیہ و منظر الہیہ کو درآں حالیکہ اس کے معنی ہیں۔ دیکھتا ہے۔ اور جب تو شہوت بشریہ کو جو طبع و ایثار حق کے لئے ہے دیکھتا ہے۔ اور جب تو سابق متقدم اور لاحق بالقوم کو جس کی دونوں ساقیں باہم لپٹ گئی ہیں۔ دیکھتا ہے۔ اور جب تو سید اور بہ تکلف سید بننے والے اور ہر وہ عاشق کو جو اپنی لیلیٰ پر مائل ہو رہا ہے دیکھتا ہے۔ اور جب تو اس کے عرش اور اس کے محیط کرسی اور رفرف کو جس کا منظر اعلیٰ و عزیز ہے۔ دیکھتا ہے۔

اور جب تو چمکتے ہوئے ستاروں اور جنتیوں کے جنتِ عدن کو خدا اُن کی جگہ کو پاکیزہ کرے۔ دیکھتا ہے اور جب تو سدرۃ المنتہیٰ اور اس گھنٹے کو جس کی دونوں طرفیں چھنکارتی ہیں۔ یعنی صلصلۃ الجرس کو دیکھتا ہے۔ تو یہ سب کچھ جو مذکور ہوا۔ میں ہی ہوں۔ اور یہ کل میرا ہی دربار ہے۔ اسکی حقیقت میں مَیں ہی متجلّی ہوں۔ وہ نہیں ہے۔ مَیں تمام لوگوں کا رب اور سیّد ہوں۔ تمام مخلوق اسم ہے۔ اور میری ذات اس کا مسمّیٰ ہے۔ ملک۔ ملکوت۔ غیب۔ جبروت سب میری تسبیح کرتے ہیں۔ اور میری ہی صنعت اور مجھ سے ہی پیدا ہوئے ہیں۔ اور کو۔ مَیں باوجود اس تمام کے جو مَیں نے اپنی بابت ذکر کیا۔ بندہ بھی ہوں۔ جو اپنے مولا کی طرف رجوع کرنے والا ہوں۔ فقیر۔ حقیر۔ خاضع۔ ذلیل ہوں۔ گناہوں کا قیدی ہوں۔ جس کو خطاؤں نے قید کر رکھا ہے۔ پھر اے عرب کرام یعنی صحابۂ رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ اور اے وہ لوگو جو ان کے عشق میں دیوانے ہوئے ہو۔ (خدا ان سب کے ملجا و ماوا کو فاخر بنائے) میں نے تمہاری ہی طرف قصد کیا ہے۔ اور تم ہی میرا غایت درجہ کا ذخیرہ ہو۔ اور تم ہی میرے شفیع ہو۔ اُس چیز میں جس کی مَیں تمنّا رکھتا ہوں۔ اور میں اُس سیّد کو پکارتا ہوں۔ جسنے باثرہٖ کمال کو جمع کیا۔ پھر ہو گیا۔ وہ کمال اس کے لئے ایسی حالت میں کہ جب چاہتا ہے۔ اور اُسے کہتا ہے آجا۔ تو وہ دوڑ کر آتا ہے۔ ہر آئینہ میری مراد اُس سیّد سے وہ استاد ہے۔ جو اُن صحابہ کا اور نیز تمام دُنیا کا امام ہے۔ اور جس کے نُور چمک اور روشنی کو کامل ترین اشخاص نے جمع کیا۔ ہر شب و روز میرا اسلام تم پر ہو۔ اور حسبِ مرورِ زماں تحیات میں ترقی ہو۔

تیسرا باب

مطلق صفت کے بیان میں

صفت وہ چیز ہے۔ جو تجھ کو موصوف کی حالت پر پہنچاتی ہے۔ یعنی جو حالِ موصوف کی معرفت کو تیرے ذہن تک پہنچاتی ہے۔ اور تجھ میں اس کی کیفیت پیدا کرتی ہے۔ اور تیرے وہم میں اُسے جمع کرتی ہے۔ اور تیرے فکر میں اُس کو واضح کرتی ہے۔ اور تیری عقل میں اُسے قریب کرتی ہے۔ پھر تو حالتِ موصوف کا ذائقہ اس کی صفت سے چکھتا ہے۔ جبکہ اپنے آپ میں تو اُسے قیاس کرتا ہے۔ اور اپنے جی میں اس کا وزن کرتا ہے۔ اسوقت یا تو طبیعت اس کی طرف مائل ہو جاتی ہے۔ اور یہ اُس صورت میں ہے۔ جبکہ اُس صفت کا اثر ملائم و موافقِ طبع ہو۔ اور یا ذوقِ مخالف کی وجہ سے اس سے متنفّر ہوتا ہے۔ پھر تجھ اور اس میں تامّل کر اور اس کو چکھو۔

تاکہ رحمٰن تیرے کان میں تیری جمعیّت کی مُہر لگا دے۔ (یعنی مقام جمع الجمع تیرے نصیب کرے۔ اسوقت یہ خدشہ بھی دُور ہو جائے۔ جو کلام سابق سے پیدا ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ صفتِ باری تعالیٰ میں یہ کہنا کہ یا ذوق مخالف کی وجہ سے اس سے متنفّر ہوتا ہے۔ ہرگز صحیح درست نہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔ مترجم) اور یہ چھلکا تجھ کو روک نہ رکھّے۔ کہ وہ مغز پر حجاب اور اس کے چہرہ پر نقاب ہے۔ پھر اس کے بعد معلوم کرنا چاہئیے۔ کہ صفت موصوف کے تابع ہے۔ اس قول سے میری مراد یہ ہے۔ کہ تو نہ اپنے غیر کی صفات سے متصف ہو۔ اور نہ اپنے نفس کی صفات سے اور نہ اپنی نعت سے اور اس سے تو کسی چیز پر نہ ہو۔ مگر اسوقت جبکہ تو جان لے کہ تو عین اس موصوف کا ہے۔ اور نہ تجھے ثابت ہو جائے۔ کہ تو علیم ہے۔ پھر اسوقت لامحالہ علم تیرے تابع ہو گا۔ اور اس میں تو زیادہ تاکید کا محتاج نہیں ہو گا۔ اس لئے کہ صفت موصوف سے متعلق ہے۔ اس کی تابع ہے۔ موصوف کے وجود کے ساتھ اس کا وجود ہے۔ اور اس کے نہ ہونے سے مفقود ہو جاتی ہے۔ اور علماء عربیّت کے نزدیک صفت دُو قسم پر ہے۔ ایک صفت فضائلیہ۔ دوسری فاضلیہ۔ فضائلیہ وہ ہے۔ جو ذات انسان سے تعلق رکھتی ہے۔ مثل حیات کے۔ اور فاضلیہ وہ ہے۔ جو انسان سے اور اس چیز سے جو اس سے خارج ہے تعلق رکھتی ہے۔ مثلاً صفتِ کرم اور اس جیسی اور صفات۔ محققین نے کہا ہے۔ کہ اسمآءِ الٰہی دُو قسموں پر ہیں۔ یعنی وہ اسمآء جو فی نفسہٖ وصف کا فائدہ دیتے نہیں اور وہ نحویوں کے نزدیک اسمآء نعوتیہ ہیں۔

قسم اوّل۔ وہ ذاتی اسماء ہیں۔ مثلاً احد۔ واحد۔ فرد۔ صمد۔ عظیم۔ حی۔ عزیز۔ کبیر۔ متعال اور اس جیسے اور اسمآء۔

قسم دوم۔ وہ صفاتی نام ہیں۔ مثل علم و قدرت وغیرہ اگرچہ وہ اوصاف نفسیہ سے ہوں۔ مثلاً معطی۔ خلاق اور اگرچہ انفعالیّہ سے ہوں۔ اور صفات الٰہیّہ میں اصل وصف اس کا نام رحمٰن ہے۔ اس لئے کہ وہ شمولیّت احاطہ میں اسم اللہ کے مقابل ہے۔ اور فرق ان دونوں کے درمیان یہ ہے۔ کہ رحمٰن اپنی جمعیّت اور اپنی عمومیّت سے وصفیّت کا مظہر ہے۔ اور اللہ مظہر ہے۔ اسمیّت کا۔ جان۔ کہ رحمٰن وجود کی بلند رُتبہ ذات کے لئے اسم علم ہے۔ اور اس میں شرط یہ ہے۔ کہ اُس کمال نام کو شامل ہو۔ جس میں نقص نہ ہو۔ اور اوصافِ ناقصۂ خلق کا اس میں لحاظ نہ ہوا اور اللہ اسم علم ہے۔ ذات واجب الوجود کے لئے لیکن اس شرط پر کہ کمال حقی اور اس عموم کو شامل ہو۔ جس میں اوصافِ ناقصۂ خلق بھی آجائیں۔ پس اللہ عام ہے۔ اور رحمٰن خاص یعنی اس کا نام رحمٰن صرف کمالاتِ الٰہیّہ سے مختص ہے۔ اور اسم اللہ حق اور خلق دونوں کو شامل ہے۔ اور جب رحمٰن کمالات میں سے کسی کمال سے خاص ہوتا ہے۔ تو اس کے معنی اپنے مقام سے نکل کر اس اسم کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں۔ جو اس کمال کے لائق ہوتا ہے۔ مثلاً رب۔ مِلک اور مثل ان کے دیگر اسمآءِ حسنیٰ۔ کہ ان میں سے ہر ایک نام وہی معنی دیتا ہے۔ جو ان کے مرتبۂ اسمیّت کے وصف کا مقتضاء ہے۔ بخلاف اسم رحمٰن کے کہ اس کے معنی ہیں۔ صاحب اُس کمال کا جو بالاستیعاب جمیع کمالات کو شامل ہو۔ اور وہ ایک صفت جامعہ ہے۔

جس میں جمیع صفاتِ الٰہیہ داخل ہیں۔ اور جان کہ صفت محقق کے نزدیک وہ چیز ہے۔ جو ادراک نہیں کی جاتی۔ اور اس کی غائیت نہیں ہے۔ بخلاف ذات کے کہ محقق اس کو ادراک کرتا ہے۔ اور جانتا ہے۔ کہ وہ اللہ تعالےٰ کی ذات ہے۔ لیکن اس کی صفات کے تقاضائے کمال کا ادراک نہیں کرتا۔ اور وہ ذات آلٰہی کی بابت ایک بیّن دلیل پر ہوتا ہے۔ نہ صفات آلٰہی کی بابت۔ اس کی مثال یہ ہے۔ کہ بندہ جب مرتبۂ کونیہ سے مرتبۂ قدسیہ پر ترقی کرتا ہے۔ اور آں جانب سے اس پر انکشاف ہوتا ہے۔ تو وہ جانتا ہے۔ کہ اللہ تعالےٰ کی ذات عین اس کی ذات ہے۔ اس سے معلوم ہُوا۔ کہ اس نے ذات کا ادراک کر لیا۔ اور اُسے جان لیا۔ آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے۔ "من عرف نفسہ فقد عرف ربہ"۔ جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا۔ اُس نے اپنے رب کو پہچان لیا۔ یہ بات اس پر باقی رہ جاتی ہے۔ کہ وہ ذات کی صفتوں کو معلوم کرے۔ ایسے طور پر کہ جس شان سے ذات آلٰہیہ اُن سے موصوف ہے۔ وہی شان اس میں پیدا ہو جائے۔ اور ان صفات کی حقیقت کا وہی حق اُسے حاصل ہو۔ جو ذات آلٰہیہ کو حاصل ہے۔ یہ قطعی اور یقینی بات ہے۔ کہ صفت کی غائیت کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ مثال کے طور پر صفت علمیہ کو لو۔ کہ جب عارف اس کو حاصل کرتا ہے۔ تو بالتفصیل اس کی تمام باتیں اُسے معلوم نہیں ہوتیں۔ وہ اُتنا ہی جانتا ہے۔ جتنا کہ اس کو علم دیا جاتا ہے۔ مثلاً صفت علمیہ سے اُسے معلوم ہوتا ہے۔ کہ کتنے آدمی دُنیا میں موجود ہیں۔ تو یہ بات اس پر باقی رہ جاتی ہے۔ کہ وہ الگ الگ اُن سب کے نام بھی جان لے۔ اگر یہ معلوم کر لے۔ تو پھر یہ کہ اُن کے اوصاف کیا ہیں۔ پھر اُن کی ذوات پھر ان کے انفاس پھر ان کے حالات غرضیکہ یہ سلسلہ ختم نہیں ہوتا۔ ایسا ہی باقی صفات کا حال ہے۔ کہ بتفصیل و بالاستیعاب ان کا حال معلوم نہیں ہوتا۔ ہاں عارف کو بسبیل اجمال ان کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے۔ خلاصۂ تقریر یہ کہ ذات مدرک ہے۔ اور صفات غیر مدرک ہیں۔ اس لئے کہ صفات کے شمار اور پھر ان کے مقتضیات کی کوئی حد اور غائیت نہیں"۔ بہت سے اہل اللہ کو اس مسئلہ میں مغالطہ لگا ہے۔ کہ جب ذات کا ان پر انکشاف ہُوا۔ تو ادراکِ صفات کی انہوں نے درخواست کی۔ پھر جب ان کی کیفیت اپنے نفسوں میں نہ پائی۔ تو پھر اس کے مُنکر ہو گئے۔ اس کی دعوت کو قبول نہ کیا۔ اور اس کی عبادت چھوڑ بیٹھے۔ (اس کے آگے جو نظیر پیش کی گئی ہے۔ اس سے میرا دل قلق و اضطراب میں ہے۔ مترجم)

خدا نے جب ان کے موسےٰ کو کہا۔ کہ میں ہی معبود برحق ہوں۔ میرے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ تو میری عبادت کر۔ تو قوم نے اُسے جواب دیا۔ کہ تُو تو مخلوق ہے۔ یہ انکار اس لئے ہُوا۔ کہ ان کا حق کے متعلق یہ اعتقاد نہ تھا۔ کہ ذات کا ادراک تو کیا جا سکتا ہے۔ لیکن صفات کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ چونکہ تجلّی ان کے اعتقاد کے خلاف تھی۔ اس لئے وہ مُنکر ہو بیٹھے۔ انہوں نے خیال کیا۔ کہ صفات کا بھی اُسی طرح ادراک ہوتا ہے۔ جیسا کہ ذات کا۔ یہ نہ جانا کہ یہ امر محال و ممتنع ہے۔ حتّٰی کہ صفات مخلوق کا بھی یہی حال ہے۔ اپنے حال کو دیکھ۔ کہ تو اپنی ذات کو دیکھتا اور اس کا معائنہ کرتا ہے۔ لیکن جو کچھ اس میں صفات۔ شجاعت۔

سخاوت۔ علم وغیرہ سے ہے۔ وہ مُدرک و مشہود نہیں ہوتیں۔ بلکہ علیٰ قدرِ معلوم کچھ کچھ ان کے متعلق تجھ سے ظاہر ہوتا ہے۔ پھر جب صفت کا بروز ہوتا ہے۔ اور اس سے اس کا اثر مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ تو اس صفت کا تجھ پر حکم لگایا جاتا ہے۔ ورنہ درحقیقت یہ صفات سب کی سب تجھ میں ملیامیٹ ہیں۔ نہ ادراک کی جاتی ہیں۔ نہ مشاہدہ میں آتی ہیں عقل بطریق عادت ان کو تیری طرف منسوب کرتی ہے۔ اور قانون مفہوم اسی طور پر چلا آرہا ہے۔ جان۔ کہ ذات عالیہ کا ادراک یہ ہے۔ کہ تو بطریق کشفِ آلٰہی جان لے۔ کہ بیشک تُو وہی ہے۔ اور وہ تُو ہی اور یہ کہ نہ اتحاد ہے۔ نہ حلول اور بندہ بندہ ہے۔ اور رب رب۔ نہ بندہ رب ہو جاتا ہے۔ نہ رب بندہ۔ جب تو نے بطریق ذوق و کشف آلٰہی جو علم اور مقام مشاہدہ و معائینہ سے اوپر ہے۔ اسقدر شناخت کرلی۔ تو تُو منزل مقصود کو پہنچ گیا۔ اور یہ بات بجز سحق و محق ذاتی کے حاصل نہیں ہوتی۔ (سحق و محق کے معنی اس سے پہلے مصنّف علیہ الرحمت نے بیان کردئے ہیں۔ مترجم) اور اس کشف کی علامت یہ ہے۔ کہ اولاً ظہورِ رب سے اپنے نفس سے فانی ہو۔ پھر دوسری مرتبہ میں ظہورِ سِترِ ربوبیّت سے ربّ سے بھی فانی ہو۔ پھر تیسری دفعہ بظہور متحققاتِ ذات اپنے متعلقاتِ صفات سے فانی ہو۔ پھر جب تجھ کو یہ بات ثابت ہوگئی۔ تو اسوقت تو نے ذات کا ادراک کرلیا۔ جس پر تیرے نفسِ ادراک میں کسی دوسری ذات کی زیادتی نہیں ہوتی۔ لیکن علم۔ قدرت۔ سمع۔ بصر۔ عظمت۔ کبریائی اور اس جیسی اور باتیں جو تیری ہویّت کو لازم ہیں۔ یہ سب مدارکِ صفات کی قبیل سے ہیں۔ علیٰ قدرِ قوّتِ عزم و علوِ ہمّت و دخولِ علم ان میں سے ہر ایک کا ادراک دونوں ذاتوں کی طرف سے ہوتا ہے۔ یعنی صفاتِ مؤثرہ الٰہیّہ و صفات متاثرہ خلقیہ جو عارف سے ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ ان کا ادراک بطریقِ اعتبار عارف کو دو ذاتوں کی جہت سے ہوتا ہے۔ گو فی الحقیقت وہ ایک ہی ذات میں ملیامیٹ ہوتا ہے۔ مترجم۔

پس جو تو چاہتا ہے۔ کہدے۔ اگر کہے کہ ذات ادراک نہیں کی جاتی۔ تو یہ بھی صحیح ہے۔ اس اعتبار سے کہ ذات عین صفات ہے۔ اور صفات ادراک نہیں کی جاتیں۔ جیسا کہ مذکور ہُوا۔ انھی معنوں کی طرف کہ ذات ادراک نہیں کی جاتی۔ خدا کے اس قول میں اشارہ ہے۔ لاتدرکہ الابصار۔ آنکھیں اس کو نہیں پاتی ہیں۔ اسلئے کہ آنکھیں صفات سے ہیں۔ پھر جو صفت کا ادراک نہیں کرتا۔ وہ ذات کا بھی ادراک نہیں کرتا۔ جبکہ خود صفت یعنی بصر ذات کا ادراک نہیں کرتی۔ اور اگر تو کہے۔ کہ وہ یعنی ذات ادراک کی جاتی ہے۔ تو یہ بھی صحیح ہے۔ باعتبار اس کے جو اوپر کی بحث میں مذکور ہُوا۔

یہ مسئلہ بہت سے اہل اللہ سے مخفی رہا۔ اور مجھ سے پہلے کسی نے یہ بات نہیں کہی۔ پس اس میں غور و تامّل کرنا چاہئے۔ اور یہ نوادرِ وقت سے ہے۔ جس پر اس مشہد کا انکشاف ہُوا۔ اس نے اپنے اوصاف سے اتصافِ آلٰہی کی لذّت کو چکھا۔ پھر جب اس سے ترقّی کرکے اوپر کے مقام کو پہنچا۔ تو اس اتصاف کی کیفیّت کی معرفت اُسے حاصل ہوئی۔ اور اس معرفت میں نہایت کا ہونا اور اس میں داخل ہونا ممکن ہے۔

بس اس کو سمجھ۔ اس سمجھ پر کہ کوئی اس کو بجز اُن اشخاص کے نہیں سمجھ سکتا۔ جو کمال کے لئے مستعد اور ذوالجلال الاکرام کے مقرب ہیں۔ اور اس مقام سے ورے کتنے ہی گندم گوں نیزے اور تلواریں ہیں ؎

اولع قلبی من زرود بمائہٖ ۔۔۔ ویا ولھی کم مات ثمہ والع

ولی طمع بین الاجارع عھدہٗ ۔۔۔ قدیم وکم خابت ھناک المطامع

ترجمہ۔ میرے دل کو مقام زرود کے پانی کا حریص کیا۔ اور اے میری دیوانگی اس بات کو سمجھ کہ کتنے ہی حریص وہاں مر گئے۔ مجھے گھونٹوں کی طمع ہے۔ اس خیال پر کہ اس کا عہد قدیم ہے۔ حالانکہ وہاں کتنی ہی امیدیں ناکام رہیں"۔

یہ جو کچھ مذکور ہوا۔ اس کے علاوہ اِن معنوں میں ہماری ایک اور گفتگو بھی ہے۔ اور وہ ظاہر لفظ میں پہلے معنوں کی مضاد ہے۔ ورنہ درحقیقت کوئی تضاد نہیں۔ اس لئے کہ جو حقائق متضاد معلوم ہوتے ہیں۔ حقیقت میں وہ سب ایک ہی معنی رکھتے ہیں۔ اور ہماری وہ دوسری گفتگو یہ ہے۔ کہ صفات من حیث الاطلاق معانیٔ معلومہ ہیں۔ اور ذات ایک امر ہے۔ مجہول۔ پس معانیٔ معلومہ امر مجہول کی نسبت اس بات کے زیادہ قریب ہیں۔ کہ وہ ادراک کئے جائیں۔ پھر جب اوپر ثابت ہو چکا۔ کہ ان میں یعنی صفات میں ادراک نہیں چل سکتا تو پھر کسی وجہ سے ادراکِ ذات کی کوئی راہ نہیں ہے۔ پس حقیقت الامر میں نہ اس کی صفات مُدرک ہیں۔ نہ ذات۔

اور جان کہ اس کا اسم رحمٰن فعلان کے وزن پر ہے۔ اور یہ وزن لغت میں قوّتِ اتصاف کے معنوں کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اسم رحمٰن جس میں قوتِ اتصافِ رحمت کے معنی پائے جاتے ہیں۔ ذات باری سے اس کے مختص ہونے کی وجہ یہی ہے۔ کہ اس کی رحمت نے ہر چیز کو گھیر رکھا ہے۔ حتّٰی کہ دوزخیوں کا مآلِ کار بھی آخر میں رحمت ہوگا۔

اور جان۔ کہ اسم رحمٰن کے ماتحت جمیع اسمآء الٰہیہ نفسیہ ہیں۔ اور وہ سات ہیں۔ حیاتؔ۔ علمؔ۔ قدرتؔ۔ ارادتؔ۔ سمعؔ۔ بصرؔ۔ کلامؔ اور الرحمٰن کے حروف سات ہیں۔ پہلا الف ہے اور وہ حیات ہے۔ کیا تو نہیں دیکھتا۔ کہ حیات الٰہی جمیع اشیاء میں ساری ہے۔ اور وہ اسی کے ساتھ قائم ہیں۔ ایسا ہی الف بھی بنفسہٖ جمیع حروف میں ساری ہے۔ حتّٰی کہ کوئی حرف نہیں۔ جس میں الف لفظاً و کتابتہً موجود نہ ہو۔ باء ہے۔ کہ ایک بچھا ہُوا الف ہے۔ اور جیم الف ہے۔ جس کی دونوں طرفیں ٹیڑھی ہیں۔ اور ایسا ہی باقی حروف کا حال ہے۔ اور لفظاً اس طور پر کہ حرف کو جب بسط دیں۔ تو الف اُس کے بسائط میں۔ یا اس کے بسائط کے بسائط میں ضرور موجود ہوتا ہے۔ مثلاً باء کو لو۔ کہ جب تو اس کو بسط دیگا۔ تو کہیگا۔ بآء والف اور اس میں الف ظاہر ہے۔ اور مثلاً جیم کہ جب تو اسے بسط دیگا۔ تو کہیگا۔ جیم۔ یاء۔ میم اور یاء میں الف ظاہر ہے۔ اور میم بھی ایسا ہی ہے۔ اسی پر تمام حرفوں کو قیاس کر لو۔ پس حرفِ الف حیات رحمانیہ کا مظہر ہے۔ جو جمیع موجودات میں ساری ہے۔ اور لام علم کا مظہر ہے۔ لام کا بجائے خود قائم ہونا تو ذات حق کے علم بنفسِ خود

کی طرف اشارہ ہے۔ اور اس کا مقامِ تعریف یعنی عربی بولی میں لام کا تعریف کے معنوں میں آنا اُس کے علم بہ مخلوقات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اور رآء قدرت کا مظہر ہے۔ جو اشیاء کو کونِ عدم سے منصّۂ وجود میں لاتی ہے۔ پھر دیکھ رہا ہے۔ تو کہ جو چیز جانی جاتی ہے۔ اور پائی جاتی ہے۔ وہ وہی ہے۔ جو موجود تھی (نکتہ۔ جس لفظ کا ترجمہ ہم نے دیکھ رہا ہے۔ کیا ہے۔ وہ لفظ ترٰی ہے۔ اور اس کے اصل مادہ میں جو حرف صحیح ہے۔ وہ صرف ایک ہی حرف راء ہے۔ جو مظہرِ قدرت ہے۔ جو عدم کو وجود میں لاکر اس کا تماشا کر رہی ہے۔ مترجم) اور حآء ارادت کا مظہر ہے۔ اور اس کا محل غیب الغیب ہے۔ کیا تو حرف حآء کی طرف خیال نہیں کرتا۔ کہ اسکا مخرج آخرِ حلق ہے۔ جو سینے کے قریب ہے۔ اور ایسا ہی ارادۂ الٰہیّہ بھی ذاتِ الٰہی میں غیب ہے۔ نہیں معلوم کیا جاتا۔ کہ وہ کیا ارادہ رکھتا ہے۔ اور کیا کرے گا۔ اس سے ظاہر ہے۔ کہ ارادت غیب محض ہے۔ اور میم مظہر سمع ہے۔ کیا تو نہیں دیکھتا۔ کہ اس کا مخرج ہونٹ ہیں۔ جو منہ کا ظاہری حصّہ ہے۔ اور یہ سمع کا مظہر اس طور پر ہے۔ کہ سُنا نہیں جاتا۔ مگر وہی جو کہا جاتا ہے۔ اور کہا گیا ہے۔ اور یہ دونوں قسم کے قول ظاہر ہیں۔ خواہ قالی ہوں یا حالی۔ پس میم اور سمع میں تناسب ظاہر ہوگیا۔ اور میم کے سرے کا دائرہ کہ ہویّت اُس سے مشابہت رکھتی ہے۔ یہ ظاہر کرتا ہے۔ کہ سماع و کلام کی ہویّت ایک ہی ہے۔ وہ خود ہی کلام کرتا ہے۔ اور خود ہی سُنتا ہے۔ اس لئے کہ دائرہ جہاں سے شروع ہوتا ہے۔ وہاں ہی آکر ختم ہوتا ہے۔ ایسا ہی بولنے میں کلام کی ابتداء بھی اُسی کی طرف سے ہوئی۔ اور سُننے میں اس کا مرجع بھی وہی ہے۔ حاصل یہ کہ وہی بولتا ہے۔ اور وہی سُنتا ہے۔ اور رحمٰن کا وہ الف جو میم اور نون کے درمیان ہے۔ وہ اس کی صفت بصر کا مظہر ہے۔ بحساب جمل الف کا عدد ایک ہے۔ اور وہ اس بات کی طرف اشارہ ہے۔ کہ حق سُبحانہ وتعالیٰ نہیں دیکھتا۔ مگر اپنی ذات کو۔ اور الف کتابت میں ساقط اور تلفظ میں ثابت ہے۔ اور سقوط اس بات کی طرف اشارہ ہے۔ کہ حق تعالیٰ نہیں دیکھتا مخلوق کو مگر اپنے نفس سے اور اس کا غیر کوئی نہیں ہے۔ اور ثبوت اس بات کی طرف کہ حق بذاتہٖ فی ذاتہٖ مخلوقات سے نرالا ہے۔ ان کے اوصاف اور ذلّت ونقص سے جن کے کہ وہ ہیں۔ پاک وبرتر ہے۔ اور رحمٰن کا آخری حرف نون اس کی صفتِ کلام کا مظہر ہے۔ قال اللہ تعالیٰ۔ ن والقلم وما یسطرون۔ اس میں کنایہ ہے۔ لوح محفوظ سے اور وہ اللہ کی کتاب ہے۔ جس کی بابت اسنے فرمایا۔ ما فرطنا فی الکتاب من شیٔ۔ ہم نے کتاب میں کسی چیز کی کمی نہیں رکھی۔ اور اس کی کتاب اس کا کلام ہے۔

جان۔ کہ نون صُورِ مخلوقات کے یکبارگی نقش پانے سے مراد ہے۔ مع اُن کے احوال واوصاف کے جیسا کہ وہ عالم ظہور میں موجود ہیں۔ اور یہ انتقاش عبارت ہے۔ اس سے کہ حق تعالےٰ نے ان کو کہا کُن۔ پھر وہ حسب جریانِ قلم اُس لوح میں موجود ہوگئیں۔ جو کلمۂ کُن کا مظہر ہے۔ اس لئے کہ جو کچھ کلمۂ کُن سے صادر ہوتا ہے۔ وہ لوح محفوظ کے اندر ہے۔ اسی لئے ہم نے کہا ہے۔ کہ نون کلامِ الٰہی کا مظہر ہے۔ جان کہ

نُقطہ جو نون کے اوپر ہے۔ وہ ذات اللہ تعالیٰ کی طرف اشارہ ہے۔ جو مخلوقات کی صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ پھر اوّل جو مخلوق سے ظاہر ہوتا ہے۔ وہ اس کی ذات ہے۔ پھر مخلوق ظاہر ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس کی ذات کا نون نُونِ مخلوق سے اعلیٰ و اظہر ہے۔ آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے۔ الصدقۃ اوّل ما تقع فی کف الرحمٰن ثم تقع فی کف السائل۔ صدقہ پہلے رحمٰن کی ہتھیلی میں پڑتا ہے۔ پھر سائل کی ہتھیلی میں۔ اس حال کی کیفیت کو سمجھ۔ اور صدیق اکبرؓ نے فرمایا ہے۔ کہ میں نے کسی چیز کو نہیں دیکھا۔ مگر اس حالت میں کہ اس سے پہلے خدا کو دیکھا ہے۔ پھر جب تو نے جان لیا۔ کہ نُقطہ ذات الٰہی کی طرف اشارہ ہے۔ تو جان کہ دائرۂ نون مخلوقات کی طرف اشارہ ہے۔ اور ہم نے اسم رحمٰن کی بابت اپنی کتاب الکہف والرقیم فی شرح بسم اللہ الرحمٰن الرحیم میں نہایت شرح و بسط سے کلام کی ہے۔ جس کو اس معرفت کا شوق ہو۔ وہ اس کو مطالعہ کرے۔

پھر اس اسم کریم یعنی رحمٰن کی طرف اور اُن اسرار کی طرف دیکھ۔ جن کو یہ اسم شامل ہے۔ اور جن میں فکریں حیران رہ جاتی ہیں۔ اگر ہم اس اسم کے حروف کے اسرار بیان کریں۔ اور کمیّتِ اعداد و بسائط کا اظہار کریں۔ اور پھر اُن اختراعات و تاثرات کونی کو جو اس کے ہر حرف کے نیچے ہیں۔ عبارت میں لائیں۔ تو البتہ ہم ایسے عجائب و غرائب کا اظہار کریں۔ جن سے فہم کو حیرت اور سرگشتگی پیدا ہو۔ کہ کہاں سے اس نے لئے ہیں۔ اور ہم نے بخل کی راہ سے ان کو نہیں چھوڑا۔ بلکہ ہم نے اس کتاب میں اختصار کا ارادہ کیا ہے۔ تاکہ پڑھنے۔ لکھنے والے کو ملال نہ ہو۔ پھر وہ نفع اس سے فوت ہو جائے جس کا ہم نے اس کے لئے ارادہ کیا ہے۔ بیشک ہم نے اس کتاب میں وہ اسرار رکھے ہیں۔ جو اُن مذکورہ عجائب و غرائب سے جلیل القدر ہیں۔ اللہ ہی سے مدد لی جاتی ہے۔ اور اُسی پر بھروسہ ہے۔

چوتھا باب

الوہیّت میں

جان۔ کہ جمیع حقائق وجود اور اپنے مراتب میں ان کے نگاہ رکھنے کا نام الوہیّت ہے۔ وہ اُس مظہر مع الظاہر کا نام ہے۔ جو سب مظاہر سے نہایت پختہ و مضبوط ہے۔ وہ حق خلق دونوں سے عبادت ہے۔ وہ وہ ہے۔ جو مراتب الٰہیہ اور جمیع مراتب کونیہ کو شامل ہے۔ اور مرتبۂ وجود سے ہر یک کو اس کا حق عطا کرتا ہے۔ اور اللہ اس مرتبۂ الوہیّت کا رب ہے۔ اور یہ مرتبہ کسی کا نہیں ہو سکتا۔ بجز ذات واجب الوجود کے

جس کی شان بلند اور جس کی ذات پاک اور مقدّس ہے۔ برترین مظاہر ذات مظہرِ الوہیّت ہے۔ اس لئے کہ ہر مظہر پر اس کا احاطہ اور شمولیّت ہے۔ اور ہر وصف یا اسم کا وہ محافظ ہے۔ پس الوہیّت ام الکتاب۔ قرآن احدیت فرقان واحدیت کتاب مجید رحمانیت ہے۔ یہ تمام ایک اعتبار سے ہے۔ ورنہ اُس اعتبار سے جو قوم کی اصطلاح میں اعتبارِ اوّل کہلاتا ہے۔

ام الکتاب کنہِ ذات کی ماہیّت کا نام ہے۔ اور قرآن سے مراد ذات ہے۔ اور فرقان سے صفات اور کتاب وجودِ مطلق ہے۔ انشاء اللہ تعالےٰ اِن عبارات کا بیان اپنے اپنے موقعہ پر آئیگا۔ جب تُو اصطلاح کو سمجھ لیگا۔ اور اُس حقیقت کو جان لیگا جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔ تو تجھ پر ظاہر ہو جائیگا۔ کہ یہ اس کا عین ہے۔ اور بجز عبارت کے ان دونوں قولوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور یہ بات بھی تجھ پر روشن ہو جائیگی۔ کہ احدیت اُن سب اسماء سے ایک اعلیٰ شے ہے۔ جو مرتبۂ الوہیّت کی نگہداشت میں ہیں۔ اور واحدیت احدیت سے حق کے تنزل کا پہلا مرتبہ ہے۔ پھر وہ تمام مراتب جو احدیت کی شمولیت میں ہیں۔ ان سب سے اعلیٰ مرتبہ رحمانیت کا ہے۔ اور رحمانیت کا اعلیٰ مظہر ربوبیّت میں اور ربوبیت کا اعلیٰ مظہر اس کے اسم مَلِک میں ہے۔ اور مَلکیّت ربوبیّت کی اور ربوبیّت رحمانیت کی اور رحمانیت واحدیّت کی اور واحدیت احدیت کی اور احدیت الوہیّت کی تحت میں ہے۔ اس لئے کہ الوہیّت حقائق وجود و غیر وجود کو شامل اور ہر ایک کو اس کا حق عطا کرنے والی ہے۔ اور اُن جملہ حقائق وجود میں سے احدیّت بھی ایک حقیقت ہے۔ ثابت ہُوا۔ کہ الوہیّت اعلیٰ شے ہے۔ اسی لئے اس کے نام اللہ کا رُتبہ سب اسمآء کے اوپر ہے۔ وہ اپنے اسم احد سے اعلیٰ ہے۔ احدیت اُن سب مظاہر سے اَخصی ہے۔ جو ذاتِ حق سے مخصوص ہیں۔ اور الوہیت ان سب مظاہر سے افضل ہے۔ جو ذات اور غیر ذات دونوں کے لئے ہیں۔ یہیں سے ہے۔ جو اہل اللہ نے کہا ہے۔ کہ احدیّت کی تجلّی ممتنع اور الوہیّت کی ممکن ہے۔ اس لئے کہ احدیّت ذات محض ہے۔ کسی صفت کا اس میں ظہور نہیں۔ چہ جائیکہ مخلوق اس میں ظاہر ہو۔ پس ہر جہت سے مخلوق کے ساتھ اسکی نسبت محال و ممتنع ہے۔ وہ محض اُس قدیم قائم بذاتہٖ کا رُتبہ ہے۔ اور ذات واجب الوجود میں کوئی کلام نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کے نفس کی کوئی شے اس پر مخفی نہیں ہے۔ اگر تو وہ ہو جائے۔ تو تُو تُو نہیں ہے۔ بلکہ وہ وہ ہے۔ اور اگر وہ تُو ہو جائے۔ تو وہ وہ نہیں ہے۔ بلکہ تُو تُو ہے۔ جس نے اس تجلّی سے کچھ حاصل کیا۔ وہ جان رکھے۔ کہ وہ تجلّیاتِ واحدیت سے ہے۔ اس لئے کہ تجلّی احدیت میں انت و ہو کا ذکر نہیں پھبتا۔ پس اس کو سمجھ رکھ۔ انشاء اللہ اپنے محل پر احدیّت کا بیان مذکور ہوگا۔ جان کہ وجود اور عدم باہم دو متقابل چیزیں ہیں۔ اور فلکِ الوہیت ان دونوں کو محیط ہے۔ قدیم و حدیث۔ حق و خلق۔ وجود و عدم ہر دو ضدوں کا جامع ہے۔ واجب اس میں اپنا چہرہ دکھا کر ممتنع بن جاتا ہے۔ اور ممتنع اپنی صورت دکھا کر پھر واجب کے رنگ میں ظاہر ہوتا ہے۔ حق اس میں خلق کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے۔ جیسا کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے۔

رائیت ربیّ فی صورۃ شاب امرد۔ مَیں نے اپنے رب کو ایک نوجوان بے ریش کی صورت میں دیکھا۔ اور خلق حق کی صورت میں کہ خُلِقَ آدمُ علےٰ صورتہ اس کی دلیل ہے جس کے معنی یہ ہیں۔ کہ آدم اس کی صورت پر پیدا کیا گیا ہے۔ اس تضاد کی بنا پر کہ مرتبۂ الوہیت ہر دو ضدوں کو شامل ہے۔ اور ہر یک کو اس کا حق عطا کرتا ہے۔ مرتبہ الوہیت میں حق کا ظہور اکمل و اعلیٰ مرتبہ رکھتا ہے۔ اور سب مظاہر سے بلند و برتر ہے۔ پھر الوہیت میں خلق کا ظہور اُن تمام امور کے ساتھ ہے۔ جو ممکن کو لائق ہیں۔ مُراد اُن امور سے ممکن کی نوعیں اور اس کے تغیرات اور انعدام و وجود ہیں۔ اور وجود کا الوہیت میں ظہور اس کمال کے ساتھ ہے۔ جس کے لائق اس کے جمیع مراتب حق و خلق اور ان دونوں کے افراد ہیں۔ اور عدم کا الوہیت میں ظہور علےٰ وجہ الکمل اس کے بطون صرافت۔ اِلحاق یعنی ٹتنے پر ہے۔ بغیر اس کے کہ اپنی فنا محض میں موجود ہو۔ اور یہ جو مذکور ہُوا۔ بطریق معقول شناخت نہیں کیا جاتا۔ اور فکر سے کوئی شخص اس کا ادراک نہیں کر سکتا۔ الّا وہ شخص جو اِس کشفِ الٰہی میں اس تجلی عام سے جو معروف بہ تجلیٔ الٰہی ہے۔ ذوق محض کا علم حاصل کرتا ہے۔ اور یہ کاملینِ اہل اللہ کی حیرت کا مقام ہے۔ اسی سِرّ الوہیت کی طرف آنحضرت صلعم نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے۔ اَنَا اعرفکم باللہ واشدکم خوفا منہ۔ میَں اللہ کو تم سے زیادہ پہچاننے والا ہوں۔ اور اس سے ڈرنے میں بھی تُم سے بڑھ کر ہوں۔ پس نہ خوف کیا۔ آنحضرت صلعم نے رب سے اور نہ رحمٰن سے۔ بس خوف کیا۔ انہوں نے اللہ سے۔ اور اس قول میں بھی اسی کی طرف اشارہ ہے۔ ما ادری مایفعل بی ولا بکم۔ میَں نہیں جانتا۔ کہ میرے ساتھ کیا سلوک ہو گا۔ اور تمہارے ساتھ کیا۔ باوجود اس کے کہ وہ سب موجودات سے اللہ اور اس چیز سے جو اس کی بارگاہ عالیہ سے صادر ہوتی ہے۔ زیادہ واقف تھے۔ معنی اس قول ما ادری کے یہ ہیں۔ کہ مَیں نہیں جانتا۔ کہ کونسی صورت تجلّی الٰہی میں ظاہر ہوئی۔ اور مَیں نہیں ظاہر کرتا۔ مگر وہی جو اس کے حکم کا مقتضا ہے۔ اور اس کے حکم کا کوئی ایسا قانون نہیں۔ جس کی کوئی نقیض نہ ہو۔ وہ جانتا ہے۔ اور نہیں بھی جانتا۔ جاہل بھی رہتا ہے۔ اور جاہل نہیں بھی رہتا۔ وجہ یہ کہ تجلّیٔ الوہیت کی کوئی حد نہیں۔ جس پر وہ بہ تفصیل واقف ہوتے۔ پس کسی وجہ سے تفصیلی ادراک اس کا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ کی نسبت یہ امر محال ہے۔ کہ اس کی کوئی نہایت ہو۔ اور جس کی کوئی نہایت نہ ہو۔ اس کے ادراک کی کوئی سبیل نہیں۔ ہاں حق سُبحانہٗ وتعالےٰ کبھی علےٰ سبیل الکلیت والاجمال تجلّی فرماتا ہے۔ جس سے کلّی اور اجمالی طور پر اس تجلّی کے احکام کا ادراک ہو جاتا ہے۔ اور اس سے بہرہ یاب ہونے میں کاملوں کے درجے متفاوت ہیں۔ ہر ایک اُسی قدر جانتا ہے۔ جس قدر کہ اس اجمال کی تفصیل کی جاتی ہے۔ اور اُس کبیر متعال ذات باری کی منشاء ہوتی ہے۔ اور جس کا حدِ آثار کمالِ عارف تقاضا کرتی ہے۔

ابیات

بلغی یا نسیم اھل الدیار ۔ خبر الصب بین ماءٍ و نار

اے نسیم تمام اہلِ دیار کو اس عاشق کی خبر پہنچا دے۔ جو آگ اور پانی کے درمیان ہے۔

وانزلی تلکم الدیار بلیل ما تطیقن نزولها بنهار

ان مواضع میں رات کے وقت اُترے۔ کہ دن میں تو ان میں نازل ہونے کی طاقت نہیں رکھتی

فھناک الظباء تصید اسودا وھناک الاسود للبیت فیھو ادی

پھر وہاں ہرن ہے۔ کہ ایک بڑے کالے سانپ کو شکار کر رہا ہے۔ اور وہاں کالے سانپ ہیں۔ شکاری کُتّے نہیں ہیں۔

قد فقدنا القرار عنھم فبانوا ورضینا لھم ببعد المنادا

بیشک ہم نے ان کے اندیشے سے چین اور آرام کو مفقود پایا۔ اور بُعدِ مکان پر ہم ان سے راضی ہوگئے

کتب الحسن فی الفواد قرآنا انزلوہ علیہ بالاقتداد

حسن نے دل کے اندر قرآن کو لکھا۔ اور لوحِ محفوظ سے اس قرآن کو نقل کرنیوالوں نے اسکو بڑی عظمت و اقتدار سے دل کے اندر رکھا

فتلا القلب آیۃ العشق حتی المل السر سورۃ الاشتہار

پھر دل نے عشق کی آیت کو پڑھا۔ کہ ستر نے اس کو شُہرت کی ایک پوری سورت بنادی

فتبدی من النقاب جمال قتل الناظرین بالاستتاد

جمال نقاب سے ظاہر ہوتا ہے۔ جس نے پوشیدگی میں ناظرین کو قتل کرڈالا

نطق الثغر منہ عجبا بحسن اسکرت ریقۃ بخمر خماری

اسکے دانتوں سے بھرے ہوئے منہ کی بولی حسن کیلئے عجیب ہے۔ اس کے لعابِ دہن نے میری ہستی کو مست کرڈالا۔ جو شراب سے مجھے حاصل ہوئی۔

قال لما رای القلوب اساری قد غنیتم بصحۃ الافتقاد

جب اس نے دلوں کو قیدی دیکھا۔ تو کہا۔ کہ بیشک تم غنی ہوگئے۔ باوجود اس کے کہ فقر و احتیاج کا اطلاق بھی تم پر صحیح ہے۔

کل ما فی الوجود غیری منی ھو ذاتی نوعتہ باختیاری

وجود میں جو کچھ میرے سوا ہے۔ وہ مجھ سے ہے۔ وہ میری ذات ہے۔ جسے میں نے اپنے اختیار سے گوناگوں کردیا

انا کالثوب ان تلونت یوما باحمرار وتارۃ باصفراء

میں مثل کپڑے کے ہوں۔ کہ کسی دن تو سُرخ رنگ سے اُسے رنگ دیتا ہے۔ اور کبھی زرد رنگ سے

ومحا الحمرۃ البیاض فجاء کثرۃ فھی للتلون طاری

اور سفیدی نے سُرخی کو مٹادیا۔ اور اس تلوّن سے کثرت پیدا ہوگئی۔ پھر وہ کثرت تلوّن میں ایک طاری شے ہے۔

فمحال علی فی انقسام ومحال علی فی دثاری

پھر انقسام میں آنا مجھ پر محال ہے۔ اور اپنے جامۂ تن میں رہنا مجھ پر محال ہے۔

انما الاثر فی التلون حق انما الستر فیہ لا فی جداری

بیشک چرک اور آلودگی تلوّن میں حق ہے۔ سوائے اس کے نہیں۔ کہ ستر اسمیں ہے۔ میرے جدار میں نہیں

کل ما فی عوالمی من جماد ونبات وذات روح معاری

میرے عوالم میں جماد۔ نبات۔ حیوان سے جو کچھ ہے۔ وہ میرے عیب ہیں۔

صور لی تعرضت و اذا ما	ازلتها لاازول وھی جواری

یہ میری صورتیں ہیں جن کو میں نے پیش کیا۔ اور جب میں انکو دُور کرتا ہوں۔ تو میں خود زوال پر نہیں آتا ہوں حالانکہ وہ میری کشتیاں ہیں

اتفاق جمیعھا باختلاف	رتبة قد علت مطار مداری

باوجود اختلاف مراتب ان سب کا اتفاق ہے۔ حالانکہ میرے مدار کی جائے پرواز بلند رہے

لی معنی اذا بدا کنت معنی	من موانیہ ذا غنا ء افتقاری

میرے ایک معنی ہیں۔ کہ جب وہ ظاہر ہوتے ہیں۔ تو میں اُسکے معنوں میں سے ایک معنی ہو جاتا ہوں۔ اور میرا فقر صاحب غناء بنجاتا ہے۔

واذا زال لم ازل فی لباس	لم اکن منه منذ ما کنت عاری

اور جب وہ زائل ہو جاتا ہے۔ تو میں ایسے لباس میں ہوتا ہوں۔ جبکو میں نے جب سے برہنہ ہوا ہوں۔ نہیں پہنا

وعلیها ترکبت کل معنی	لی من ذاتی العزیز المنار

میں نے تمام معنوں کو اسی پر جوڑا۔ میرے لئے عزیز۔ منار کی دونوں ذاتیں ہیں۔ منار یعنی جائے نُور یعنی مظہر کہ
مراد اس سے کون وخلق ہے۔ معنی یہ کہ عزیز یعنی حق اور منار یعنی خلق کی دونوں ذاتیں میرے لئے ہیں

فالوھیتی لذاتی اصل	بل ھو الفرع فاعلمن شعاری

میری الوہیت میری ذات کے لئے اصل ہے۔ نہ بلکہ وہ فرع ہے۔ پھر تو میرے شعار کو سمجھ یعنی پیرایۂ سخن کو سمجھ۔ اور
یہ بھی معنی ہو سکتے ہیں۔ کہ اس بات کو سمجھ۔ کہ میں کس چیز کو اپنا لباس بناؤں۔ ذات کو یا الوہیت کو۔

عجبا للذی ھو الاصل حکما	ان یسیر لفرعه فهو ساری

اس چیز پر مجھے تعجب آتا ہے۔ جو حقیقی طور پر نہیں۔ بلکہ حکمی طور پر اصل ہے۔ اس سے کہ وہ اپنی فرع کے لئے سیر کرے
پھر وہ اس میں سرائیت کئے ہوئے ہو۔

لا یھولنک المقال فانی	لم اکن فرعه سوی فی استتار

میری گفتگو تجھے خطرہ میں نہ ڈالے۔ میں اس کی فرع نہیں ہوں سوائے اسکے اور کچھ نہیں۔ کہ میں اسمیں پوشیدہ ہوں۔

وعلیه مؤصل کل فرع	ھو اصل لباطنی وظھاری

اور ہر فرع کی اُسی پر بُنیاد ہے۔ میرے ظاہر و باطن کی وہی اصل ہے

واذا ما بدا تجلیت فیه	واذا ما ذبیل فهو خماری

اور جب وہ ظاہر ہوتا ہے۔ تو میں بھی اس میں ظاہر ہوتا ہوں۔ اور جب وہ حالت دُور کی جاتی ہے۔ تو وہ میری باقیماندہ مستی ہے

فهو تدریه لا تراه وانی	قد ترانی ولم تکن لی داری

پھر تو اس کو جانتا ہے۔ اور اس کو دیکھتا نہیں ہے۔ اور مجھے تو کبھی کبھی دیکھتا ہے۔ حالانکہ میرا کوئی گھر نہیں ہے۔

سنت لی جرت بذلک	وانی لغنی بان اری او اواری

اس پر میری سُنت جاری ہو گئی ہے۔ حالانکہ میں اس بات سے بے نیاز ہوں۔ کہ میں دیکھا جاؤں۔ یا چھپایا جاؤں ٭

پھر الوہیت نظر میں مفقود اور اثر میں مشہود ہے۔ اس کا حکم معلوم کیا جاتا ہے۔ اور اس کا نشان دیکھا نہیں جاتا۔ اور ذات آنکھ سے دیکھی جاتی ہے۔ اور اس کی کوئی جگہ معین نہیں۔ تو اُسے ظاہر دیکھتا ہے۔ اور اس کی کیفیت بیان نہیں کر سکتا۔ مثلاً جب تو کسی شخص کو چند اوصاف سے موصوف دیکھتا ہے۔ تو وہ اوصاف اس میں ثابت ہوتے ہیں۔ تو علم و اعتقاد سے سمجھتا ہے۔ کہ یہ اوصاف اس میں ہیں۔ لیکن ان کا کوئی عین تجھے نظر نہیں آتا۔ پر اس کی ذات کو تو تُو دیکھتا ہی ہے۔ سب کی سب وہ تجھے ظاہر دکھائی دے رہی ہے۔ باقی وہ اوصاف جن پر تیرا علم نہیں پہنچا۔ وہ تجھ سے مخفی رہتے ہیں۔ مثلاً ممکن ہے۔ کہ اس شخص کے ہزار وصف ہوں۔ اور تجھے ان میں سے بعض وصف معلوم ہوئے ہوں۔ پس ثابت ہُوا۔ کہ ذات مرئی ہے۔ اور صفات نامعلوم۔ تو وصف سے سوائے اُس کے اثر کے کچھ نہیں دیکھتا۔ اور یہ قطعی اور یقینی امر ہے۔ کہ وصف بذات خود کبھی نہیں دیکھا جاتا۔ اس کی مثال یہ ہے۔ کہ تو جنگ میں شجاع سے اور کچھ نہیں دیکھتا۔ مگر اس کا آگے بڑھنا۔ اور یہ اس کی شجاعت کا اثر ہے۔ نہ شجاعت۔ اور سخی سے تو نہیں دیکھتا۔ مگر اس کا عطا کرنا۔ اور یہ جود و کرم کا اثر ہے۔ نہ کہ نفسِ کرم سبب یہ ہے۔ کہ صفت ذات میں پوشیدہ ہے۔ اس کے بروز کی کوئی راہ نہیں۔ اگر بروز اس کا جائز ہوتا۔ تو ذات سے اس کا جُدا ہونا جائز ہوتا۔ اور یہ غیر ممکن ہے۔ پس اس کو سمجھ۔ اور الوہیت کے لئے سِر ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ ہر وہ چیز جس پر شیئیت کا اطلاق ہوتا ہے۔ قدیم ہو یا نو پیدا۔ معدوم ہو یا موجود۔ وہ اپنی ذات میں باقی ان تمام چیزوں کو جمع کئے ہوئے ہیں۔ جو الوہیت کی محافظت میں ہیں۔ پس موجودات کی مثال اُن آئینوں کی سی مثال ہے۔ جو ایک دوسرے کے مقابل رکھتے جائیں۔ پھر وہ تمام ان میں سے ہر ایک میں پائے جائینگے۔ اگر تو کہے۔ کہ متقابل شیشوں میں سے ہر ایک میں وہی چیزیں پائی جائینگی۔ جو دوسرے میں پائی جاتی ہیں۔ پھر ان آئینوں میں سے ہر ایک نے اپنے اندر وہی چیز جمع کی جس کہ وہ ہے۔ اور اُن آئینوں کے وہ متعدد افراد باقی رہ جائیں گے۔ جن میں سے ہر ایک میں وہ تمام مجموعہ ہے۔ تو تیرا یہ کہنا بھی بجا ہے۔ بہ اعتبار اہل اللہ کے اس قول کے کہ ہر فرد وجود نے نہیں جمع کیا۔ مگر وہی جس کی کہ اس کی ذات مستحق ہے۔ اس پر کوئی زیادتی نہیں۔ اور اگر تو آئینوں پر قیاس کر کے کہ ان میں سے ہر ایک میں مجموع افراد ہیں۔ یہ کہے۔ کہ ہر فرد وجود میں جمیع موجودات ہے۔ تو یہ بھی جائز ہے۔ اور حقیقت میں یہ بات اصل مراد پر مثل چھلکے کے ہے۔ اور یہ تیرے لئے ایک جال رکھا گیا ہے۔ اس امید پر کہ تیرا طائر وہم احدیت میں جا پڑے۔ پھر تو ذات میں وہ چیز دیکھے جس کی کہ وہ صفات سے مستحق ہے۔ پس چھلکے کو چھوڑ دے۔ اور مغز کو لے۔ اور اس شخص کی طرح نہ ہو۔ جو منہ کو نہیں دیکھتا اور پردوں کو دیکھتا ہے۔ ابیات

قلبي بك متصلب ✤ منسكن متقلب ✤ وخيال حبك ربه ✤ ابدا يجئ ويذهب ✤ ما انتم مني سوى ✤ نفسي فاين المهرب ✤ القيت نفسي فاعتدت ✤ فيما لكم أتقلب ✤ د تركتني فوجدتني ✤ لا ام ثم ولا اب ✤ وجدت ما قبلي وما ✤ بعدي ولا اتريب ✤ ونفيت عني الاختصا ✤ ص احمد يتقرب

اناذلك القدوس نفی ❊ قدس العماء محجب ❊ اَنَاذٰلك الفرد الّذی ❊ فیہ الکمال الاعجب ❊ انا قطب دائرۃ الرجی ❊ وانا العلا المستوعب ❊ وانا العجیب ومن بہ ❊ مماحوی ذا المعجب ❊ فلك المحاسن فیہ شمسی ❊ مشرق لامغرب ❊ لی فی العلا فوق المکان مکانۃ لاتقرب ❊ فی کل منبت شعرۃ منی کمال معرب ❊ وبکل صوت طائر ❊ فی کل غصن یطرب ❊ وبکل مرأی صورتی ❊ تبدو وقد تتحجب ❊ حزت الکمال باسرہ ❊ فلاجل ذا اتقلب ❊ واقول انی خلقہ ❊ والحق ذاتی فاعجبوا ❊ نفسی انزہ عن مقا ❊ لتی التی لاتکذب ❊ اللّٰہ اھل للعلا ❊ وبروق خلقی خلب ❊ انا لم اکن ھولم یزل فلای شئی المذنب ❊ ضاع الکلام فلا کلا ❊ م ولا سکوت معجب ❊ جمعت محاسنی العلا ❊ انا غافر والمذنب

ترجمہ - میرا دل تجھ میں اپنے آپ پر تشدد کرنے والا ہے - سکون کرنے والا بھی ہے - اور گردش کرنے والا بھی - اور تمہاری محبت کا خیال ہمیشہ اس میں آمد و رفت رکھتا ہے - تم مجھ سے میرے نفس کے سوا نہیں ہو - پھر کہاں بھاگ رہے ہو - میں نے اپنے نفس کو تم میں ڈالدیا - پھر ہو گیا میرا نفس اُس چیز سے جس کو میں تمہارے لئے اُلٹتا پلٹتا رہتا ہوں - اور تو نے مجھے چھوڑا - پھر تو نے مجھے پایا - نہ وہاں ماں ہے - اور نہ باپ - میں نے اپنے ماقبل اور اپنے مابعد کا انکار کر دیا - اور میں کسی پر تہمت نہیں رکھتا ہوں - (یہ اس لئے کہا - کہ عارف کا ماقبل و مابعد ہر ایک کو معلوم ہے - اور اور معلوم کا انکار کرنا تہمت ہے مترجم) اور میں نے قرب کی جستجو میں اپنی ذات کے اختصاص کو اپنے آپ سے دُور کر دیا - اور میں وہ قدوس ہوں - جو عالم قدس میں اُس عُماء میں چھپا ہُوا ہے - جس کا حدیث میں ذکر آیا ہے - میں وہ فرد ہوں - جس میں نہایت عجیب کمال ہیں - میں دائرۂ امید و رجا کا قطب ہوں - اور میں وہ بلندی ہوں - جو بالاستیعاب تمام بلندیوں کو شامل ہے - اور میں عجیب ہوں - اور جس کے ساتھ میں ہوں - بعض اس چیز کے ساتھ جس کو اس نے جمع کیا ہے - وہ نہایت ہی عجیب ہے - فلک محاسن ہے جس میں میرا آفتاب ہمیشہ طلوع میں رہا ہے - غروب نہیں ہوتا - بلندی میں میرا رُتبہ مکان کے اوپر ہے - جو قریب نہیں کیا جاتا - یا جس کے پاس تو پھٹک نہیں سکتا - ہر بال کے اُگنے کی جگہ میں میرا ایک روشن کمال ہے - اور پرندہ کی ہر آواز میں کہ ہر شاخ میں خوشی سے الاپ رہا ہے - میرا ایک کمال روشن ہے - ہر آئینہ کے اندر میری صورت ہے - جو ظاہر ہوتی ہے - اور کبھی چھپ جاتی ہے - میں نے کمال کو تمامہ جمع کیا - پھر اسی لئے میں گردش کر رہا ہوں - میں جو کہتا ہوں - کہ میں اس کی خلق ہوں - اور پھر یہ کہ حق میری ذات ہے - تو یہ سن کر لوگوں نے تعجب کیا - میری اُس گفتگو سے جس میں جھوٹ نہیں ہے - میرا نفس زیادہ منزہ ہے - اللہ ہی بلندی کا مالک ہے - اور میری خلق کی چمکنے والی بجلیاں بے باراں ہیں - میں وہ بن نہیں گیا - جس کو زوال نہیں - پھر میں کس چیز کے لئے لمبی بات کروں - کلام بیفائدہ ہو گئی - پھر نہ کلام ہے - اور نہ سکوت اور یہ امر عجیب ہے - میں نے بلند رُتبہ کے محاسن جمع کئے - میں معاف کرنے والا بھی ہوں - اور میں گنہ گار بھی ہوں ❊

پانچواںؔ باب

احدیّت میں

احدیّت ذات کے مظہر سے مراد ہے۔ اس میں اسمآؔ وصفات اوران کے مؤثرات سے کسی چیز کا ظہو
نہیں ہے۔ اور وہ اسم ہے۔ صرافتِ ذات یعنی ذات محض کے لئے جو اعتبارات خلقی وحقّی سے مجرّد ہے۔ اور
موجودات میں تجلیٔ احدیت کے لئے تجھ سے اتم کوئی مظہر نہیں ہے۔ جب تو اپنی ذات میں مستغرق ہوا۔ اور اپنے
اعتبارات کو بھول گیا۔ اور اپنے ظواہر سے ربودگی حاصل کرکے اپنے ہی وجود سے اپنے آپ میں لیا گیا۔ تو
پھر تُو تُو ہَیں تُو ہو گیا۔ بغیر اس کے کہ تیری طرف کوئی ایسی شے منسوب ہو۔ جو تیرے اوصافِ حقّی کو لائق ہے۔
یا لغوتِ خلقیہ سے تجھ کو ثابت ہے۔ تمام موجوات میں انسان کی یہ حالت احدیّت کے لئے مظہر اتم ہے۔
پس اس کو سمجھ۔ اور وہ یعنی تجلّیٔ احدیت ظلمتِ عماء سے نُورِ مجالی ومظاہر کی جانب ذات کے تنزل کرنے کا پہلا
رُتبہ ہے۔ بہ سبب اپنی محیثیّت۔ صرافت۔ محضیت اور جمیع اوصاف۔ اسمآء واشارات اعتبارات اور نسبتوں سے
منزّہ ہونے کے باوجود اس کے کہ یہ سب چیزیں مخفی طور پر اس میں موجود ہیں۔ نہ بطریق ظہور۔ یہی ایک تجلّی
ہے۔ جو سب تجلیوں سے ایک اعلیٰ درجہ کی تجلّی ہے۔ اور یہ احدیّت زبانِ عموم میں یعنی عام ہونے کے لحاظ سے
عین اُس کثرت کی ہے۔ جو اس کے پیچھے لگی۔ اور اس کی مثال اس دیوار کی سی ہے۔ جیسے کوئی دُور سے دیکھے۔
در آنحالیکہ وہ دیوار مٹّی۔ اینٹ۔ چونا اور لکڑی سے بنائی گئی ہو۔ لیکن وہ دیکھنے والا ان چیزوں میں سے کسی چیز
کو نہیں دیکھتا۔ وہ صرف دیوار کو دیکھتا ہے۔ پس احدیّت تو یہ دیوار ہے۔ جو اس مٹّی۔ چونے۔ اینٹ۔ لکڑی کا
مجموعہ ہے۔ نہ اس خیال پر کہ وہ ان چیزوں کا نام ہے۔ بلکہ اس بنا پر کہ وہ دیواریّت کی اس ہیئت مخصوصہ
کا نام ہے۔ یا مثلاً جیسا کہ تو اپنے کسی ذاتی رنگ اور حالت میں ہو۔ اور اپنی اُس حالت میں ڈوبا ہُوا ہو۔ جس پر
کہ تو ہے۔ اسوقت تو صرف اپنی ہویت کو مشاہدہ کرتا ہے۔ اور اِس مشہد میں تیری نظر میں، اُن حقائق میں سے
کوئی چیز ظاہر نہیں ہوتی۔ جو تیری طرف منسوب ہیں۔ پس وہ حالت تیری احدیّت ہے۔ اِس بنا پر کہ باعتبار
تیری ہویّت کے وہ تیرے ذاتی مظہر کا نام ہے۔ نہ اس اعتبار سے کہ تو ان حقائق کا مجموعہ ہے۔ جو تیری طرف
منسوب ہیں۔ پھر اس مشہد میں تو ہی ہے۔ اگرچہ تجھ میں حقائق منسوبہ بھی ہیں۔ پس تیرا یہ ذاتی مشہد جو تیرے
وجود میں احدیّت کا مظہر ہے۔ سوائے اس کے نہیں۔ کہ وہ تیری ذات کا نام ہے۔ اس اعتبار سے کہ اس میں
کسی دوسری چیز کا اعتبار نہ ہو۔ پھر وہ یعنی احدیّت جناب الٰہی میں صرافتِ ذات سے مراد ہے۔ جو جمیع اسمآء د

صفات سے اور جمیع اثر و مؤثرات سے مجرّد ہے۔ اور وہ سب مظاہر سے اعلیٰ ہے۔ اس لئے کہ جو مظہر اس کے بعد ہے۔ اس کو کسی خاص خصوصیت سے چارہ نہیں۔ حتیٰ کہ مشہد الوہیت کا بھی یہی حال ہے۔ کہ وہ عموم سے مخصوص ہے۔ پس احدیت ذات کا پہلا ظہور ہے۔ اور مخلوق کا احدیت سے متصف ہونا محال و ممتنع ہے۔ بایں وجہ کہ احدیت صرافتِ ذات کا نام ہے۔ جو حقیقت اور مخلوقیت سے مجرّد ہے۔ اور مخلوقیت سے میری مراد عبد ہے۔ جس پر مخلوقیت کا حکم لگایا گیا ہے۔ پس ثابت ہُوا۔ کہ احدیت جو حق اور مخلوق دونوں کے ہونے سے مجرّد ہے۔ مخلوق کو اس سے متصف ہونے کی کوئی راہ نہیں ہے۔ اور نیز اتصاف افتعال کے وزن پر ہے۔ جس میں تعمّل کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اور یہ امر حکم احدیت کے مغائر ہے۔ پس مخلوق کے لئے یہ حکم کبھی نہیں ہو سکتا۔ وہ اللہ تعالےٰ کی ذات کے ساتھ ہی مخصوص ہے۔ اور تو جو تجلّیٔ احدیت میں اپنے نفس کو اس وصف میں مشاہدہ کرتا ہے۔ تو یہ مشاہدہ بحیثیت تیرے اِلٰہ اور تیرے رب کے ہے۔ تو اپنے مخلوق ہونے کی حیثیت سے اس کا دعوےٰ نہیں کرتا۔ اور نہ تیری مجال ہے۔ کہ اس چیز کا تو دعوےٰ کرے۔ جس سے قطعی اور یقینی طور پر مخلوق کو بہرہ نہیں ہے۔ پس مظاہر ذات کا یہ پہلا مظہر یعنی احدیت صرف اللہ ہی کے لئے ہے۔ اور تو نے اپنے آپ میں جان لیا۔ کہ تو مراد ذات سے ہے۔ اور حق سے جو خلق کے ساتھ ہے۔ تو چاہئے کہ تو خلق پر انقطاع کا حکم کرے۔ اور حق کے لئے اُسی چیز کی شہادت دے۔ جس کے کہ وہ اپنے اسمآء و صفات سے اپنی ذات میں لائق ہے۔ اور ہو جا تو اس شخص سے جس نے اللہ کے لئے اسی چیز کی شہادت دی۔ جس کی اپنے نفس کیلئے دی۔ ابیات

عینی لنفسك نزهت فی ذاتها　وتقدست فی اسمها وصفاتها
فاشهد لها ما تستحق ولا تقل　نفسی استحقت حسنها بثباتها
واشرب مدامك بالكؤس ولا تقل　یوما بترك الراح فی فاناتها
ماذا یضرك لو جعلت كنایة　عنك اسمها وحفظت حرمة ذاتها
وجعلت مجلی لذات لاسمك مظهرا　والعز مظهر اسمها وسماتها
واقمت فوق الكنز منك جدارها　كی لا یشاهد جاهل حرماتها
هذی الامانة كن بها نعم الامین　ولا تدع اسرارها لوشاتها

ترجمہ۔ میرا وجود تیرے نفس کے لئے اپنی ذات میں منزہ ہُوا۔ اور اپنے اسی وصفات میں مقدّس بنا۔ پھر شہادت دے اس کے لئے جس کے کہ وہ لائق ہے۔ اور یہ نہ کہ۔ کہ میرا نفس بالاستقلال اس کے حسن کا مستحق ہو گیا ہے۔ اپنے شراب کو ساغروں میں پی۔ اور کسی دن نہ کہ۔ کہ میں نے اس کی دکانوں میں شراب کا پینا ترک کر دیا ہے۔ اگر تو اپنے وجود سے اس کے اسم کا کنایہ کرے۔ اور اس کی ذات کی حرمتوں کو محفوظ رکھے۔ اور شہود ذات کو اپنے اسم کا مظہر بنائے۔ اور عزّت کو اس کے اسم اور نشانوں کا۔ اور اس خزانہ پر اپنی دیوار کو کھڑا کرے۔ تاکہ کوئی اس کی حرمتوں سے جاہل اسکا مشاہدہ نہ کرے۔ تو تیرے لئے کیا حرج ہے۔ یہ امانت ہے۔ تو اسمیں اچھا امین بن۔ اور اسکے اسرار کو عیب جینیوں اور چغلخوروں کیلئے نہ چھوڑ۔

چھٹا باب

واحدیت میں

ابیات

الواحدیۃ مظہر للذات　　تبدو مجمعۃ لفرق صفاتی

الکل فیہا واحد متکثر　　فاعجب لکثرۃ واحد بالذات

ھذاک فیہا عین ذا وکمثل ما　　تبدیک فی حکم الحقیقۃ اٰتی

فھی العبارۃ عن حقیقۃ کثرۃ　　فی وحدۃ من غیر ما اشتات

کل بہا فی حکمہ کل واحد　　فالنفی فی ذا الوجہ کالاثبات

فرقان ذات اللّٰہ صورۃ جمعہ　　وتعدد الاوصاف کالآیات

فاتلوہ واقرا منک سر کتابہ　　انت المبین وفیک مکنوناتی

ترجمہ۔ واحدیت ذات کا مظہر ہے۔ میری متفرق صفات کو جمع کئے ہوئے ظاہر ہوتی ہے۔ ہر شے اس میں واحد متکثر ہے۔ پھر تعجب ہے۔ کثرت کے لئے جو اپنی ذات میں واحد ہے۔ یہ تو اس میں عین اس کا ہے۔ اور مثل اس چیز کے ہے جس کو آنے والا حقیقت کے حکم میں اوّل مرتبہ ظاہر کرتا ہے۔ پھر وہ بدوں میرے متفرقات کے کثرت فی وحدت کی حقیقت سے مراد ہے۔ اس میں ہر ایک ہر واحد کے حکم میں ہے۔ اور وہ ذوی الوجوہ ہے۔ اور جس کی بہت سی وجہیں ہوں۔ اس میں نفی اثبات کی مانند ہے۔ اس کی صورۃِ جامعہ ذات الٰہی کا فرقان ہے۔ اور اوصاف کا تعدد مثل آیات کے ہے۔ پس اس کی تلاوت کر اور اپنے وجود سے اس کے سرِّ کتاب کو پڑھ۔ تو کتاب مبیّن ہے۔ اور تجھ میں میرے مخفی اسرار ہیں۔

جان کہ واحدیّت اس مشہد سے مراد ہے جس میں ذات کا ظہور صفت کے رنگ میں اور صفت کا ذات کے رنگ میں ہوتا ہے۔ اسی اعتبار سے ہر وصف اس مشہد میں دوسرے کا عین معلوم ہوتا ہے۔ اس میں انتقام لینے والا اللہ کا عین ہے۔ اور اللہ انتقام لینے والے کا۔ اور اسی طرح منتقم منعم کا عین ہے۔ اور ایسا ہی واحدیّت جب نفسِ نعمت میں ظاہر ہوتی ہے۔ اور نقمت عینِ واحدیت ہے۔ تو نعمت جو رحمت سے مراد ہے۔ عینِ نقمت ہے۔ جو عذاب سے مراد ہے۔ اور نقمت کہ وہ عذاب ہے۔ عین اس نعمت کا ہے۔ جو عینِ رحمت ہے۔ یہ سب صفات و آثار میں ذات کے ظہور کرنے کے اعتبار سے ہے۔ اور ہر چیز جس میں کہ بحکم واحدیت کا

ظہور ہوتا ہے۔ دوسری کی عین ہے۔ لیکن باعتبار تجلّی واحدیت کے نہ باعتبار ہر ذی حق کو اس کا حق عطا کرنے کے۔ اور یہ تجلّی ذاتی ہے۔ جان۔ کہ احدیت۔ واحدیت۔ الوہیّت میں فرق یہ ہے۔ کہ احدیّت میں اسماء و صفات سے کوئی چیز ظاہر نہیں ہوتی۔ وہ اپنی ذاتی شان میں محض ذات صرف ہے۔ اور واحدیت میں اسماء و صفات مع اپنے آثار کے ظاہر ہوتے ہیں۔ لیکن بحکم ذات ان پر جُدائی کا حکم نہیں دیا جاتا۔ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا عین ہوتا ہے۔ اور الوہیّت میں اسماء و صفات ظاہر ہوتے ہیں۔ بموجب اس حکم کے جس کا ان میں سے ہر ایک مستحق ہے۔ اس میں یہ ظاہر ہوتا ہے۔ کہ منتقم منعم کی اور منعم منتقم کی ضد ہے۔ اور ایسا ہی باقی اسمآء و صفات کا حال ہے۔ حتّے کہ احدیّت کا بھی یہی حکم ہے۔ کہ وہ الوہیّت میں بمقتضاء حکم احدیت ظاہر ہوتی ہے۔ اور ایسا ہی واحدیّت۔ پس الوہیّت کا مظہر جمیع مظاہر کے احکام کو شامل ہوتا ہے۔ اور اس مشہد میں ہر ذی حق کو اس کا حق عطا کیا جاتا ہے۔ اور احدیت مظہر ہے۔ کان اللہ و لاشیٔ معہ کا۔ جس کے معنی یہ ہیں۔ کہ تھا اللہ اور اس کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی۔ اور واحدیت الآن کما کان کا مظہر ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں۔ کہ اب بھی وہ ویسا ہی ہے۔ جیسا کہ وہ پہلے تھا۔ فرمایا اللہ تعالےٰ نے کُل شیٔ ہالک الا وجہہ۔ اس کی ذات کے سوا ہر شے فنا ہونے والی ہے۔ اسی جہت سے احدیّت واحدیت سے بلند رُتبہ ہے۔ کہ وہ ذات محض ہے۔ اور الوہیّت احدیّت سے بلند درجہ ہے۔ اس لئے کہ اس نے احدیّت کو بھی وہ حکم دیا جس کے وہ لائق ہے۔ چونکہ الوہیّت ہر ذی حق کو اس کا حق عطا کرتی ہے۔ اس لئے وہ سب اسماء کی جامع تر ہیں اور سب اسمآء سے اعلےٰ و ارفع ہے۔ احدیّت پر اس کی بزرگی ایسی ہے۔ جیسی کہ کل کی جزو پر اور باقی مظاہر ذاتیہ پر احدیت کی بزرگی ایسی ہے۔ جیسی کہ اصل کو فرع پر۔ اور واحدیت کی باقی تجلّیات پر ایسی جیسی کہ جمع کو فرق پر۔ غور اور فکر کر کہ تجھ سے باہر یہ معانی کہاں ہیں۔ اپنے اندر ان میں تامل کر۔ ابیات

اجن الثمار فانما ✦ غرست لکی تجتنیہا ✦ ودع التعلل بالشوا ✦ ھد فہی لاتھدیہا ✦ واشرب من الثغر المدام ✦ فخمر فیہا فیہا ✦ و ذرکو سلک راشداً ✦ رغم الذی یصویہا ✦ ابدت محاسنہا سعا ✦ د فلا تکن مخفیہا ✦ ودع اغترارک بالسوی ✦ لیس السوی یدریہا ✦ وکل اللبابۃ وارم بالقشر الذی یبدیہا ✦ واحذر من الواشی الثقیل فانت من واشیہا ✦

ترجمہ۔ پھلوں کو چُن۔ اس لئے کہ تُو نے درخت بس اسی لئے لگائے تھے کہ ان کے میووں اور پھلوں کو چُنے۔ شواہد کے بہانہ کو چھوڑ۔ کہ ان میں کوئی رہنمائی نہیں۔ اور دانتوں بھرے مُنہ سے شراب پی۔ کہ اس میں اس کے مُنہ کا شراب ہے۔ راہ راست پر قائم ہو کر ساغر شراب کو پھرا۔ تا اس شخص کی ناک خاک آلودہ ہو۔ جو ان ساغروں کو لپیٹتا ہے۔ مبارک لوگوں نے اس کے محاسن کو ظاہر کر دیا۔ پھر تو ان کو مخفی کرنے والا نہ بن۔ ماسوٰی پر فریفتہ ہونا چھوڑ دے۔ کہ ماسوٰی یعنی غیر اس کا ادراک نہیں کر سکتا۔ یعنی ماسوا کا خیال جو تیرے دماغ میں سمایا ہُوا ہے۔ یہ تجھے دھوکہ لگا ہُوا ہے۔ درحقیقت ماسوا اور غیر کوئی شے نہیں۔ جب تک تو اس میں دھوکہ میں رہیگا۔ خدا کو نہیں پاسکے گا۔ مغز کو کھا۔

اور چھلکا۔ جو اس کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کو پھینک دے ثقیل اور بھارے چُغلخور سے بچ۔ پھر تو بھی تو اس کا ایک چغلخور رہنے۔ یعنی اس کے امر عشق و معرفت کا ظاہر کرنے والا۔

ساتواں باب

رحمانیت میں

رحمانیت حقائقِ اسمآء و صفات میں ظہور کرنے سے مراد ہے۔ یہ ظہور دو قسم کے اسمآء میں ہے۔ ایک اسمآء ذاتی جو ذات سے مخصوص ہیں۔ دوسرے وہ جن کا مخلوق کی جانب بھی رُخ ہے۔ جیسے عالم۔ قادر۔ سمیع اور ایسا ہی دیگر اسمآء جن کو حقائق وجودیہ سے تعلق ہے۔ رحمانیت جمیع مراتب حقیہ کا نام ہے۔ مراتب خلقیہ کو اس میں کچھ اشتراک نہیں۔ اور یہ مرتبہ الوہیت سے اخص ہے۔ اس لئے کہ اس میں ان حقائق الٰہیہ کا ظہور ہے۔ جن سے حقائق سُبحانہ وتعالیٰ کا انفراد ثابت ہوتا ہے۔ اور الوہیت عام ہے۔ کہ حقائق خلقیہ و حقیہ دونوں کو شامل ہے۔ اس اعتبار سے رحمانیت الوہیت سے افضل معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وہ اُن مراتبِ علیہ میں ذات کے ظہور کا نام ہے۔ جن میں مراتبِ خسیسہ سے تقدس پایا جاتا ہے۔ اس کے سوا ذات کا کوئی ایسا مظہر نہیں۔ جو بحکم الجمع (والمنع۔ مترجم) مراتب علیہ سے مخصوص ہو۔ مرتبہ رحمانیت کی مرتبہ الوہیت سے نسبت ایسی ہے جیسی مٹھاس کو گنے کے ساتھ۔ شکر یعنی مٹھاس ان سب چیزوں سے بلند رُتبہ ہے۔ جو گنے میں پائی جاتی ہیں۔ اور گنا مٹھاس کے علاوہ اور چیزوں کو بھی شامل ہے۔ اس اعتبار سے اگر تو مٹھاس کو گنے پر فضیلت دیگا۔ تو رحمانیت بھی الوہیت سے افضل ہو گی۔ اور اگر گنے کے عموم اور اس کی جامعیت پر نظر رکھ کر گنے کو مٹھاس پر فضیلت دیگا۔ تو الوہیت رحمانیت سے افضل ہو گی۔ مرتبہ رحمانیت میں جو اسم ظاہر ہوا ہے۔ وہ رحمٰن ہے۔ اور یہ اسم اس کے اسمآء ذاتیہ و اوصافِ نفسیہ کی طرف راجع ہوتا ہے۔ اوصافِ نفسیہ سات ہیں۔ حیات۔ علم۔ قدرت۔ ارادت۔ کلام۔ سمع۔ بصر اور اسمآء ذاتیہ مثل احدیت۔ واحدیت۔ صمدیت۔ عظمت۔ قدوسیت اور ایسے ہی اور نام کہ سوائے ذات واجب الوجود ملک۔ معبود کے کہ اپنے تقدس میں سب سے برتر ہے۔ اور کسی کے لئے نہیں ہو سکتے۔ اس مرتبہ کا اسم رحمٰن سے اختصاص اس رحمت کی وجہ سے ہے جو جمیع مراتب حقیہ و خلقیہ کو شامل ہے۔ پس مراتب حقیہ میں اس کے ظہور سے جمیع مراتب خلقیہ بھی ظاہر ہو گئے۔ اور دربارِ رحمانیت کی رحمت سب کے لئے عام ہو گئی۔

سب سے پہلی رحمت موجودات پر یہ کہ خدا نے اپنے نفس سے عالم کو پیدا کیا۔ فرمایا۔ وسخر لکم ما فی السموات وما فی الارض جمیعا منہ، آسمان اور زمین کی سب چیزیں جو اپنے نفس سے پیدا کیں۔ تمہارے لئے مسخر کر دیں اسی وجہ سے کہ اپنے نفس سے اس نے عالم کو پیدا کیا۔ اس کا ظہور تمام موجودات میں رچ گیا۔ اور اس کا کمال ہر چند وہ اجزائے عالم کے ہر فرد میں ظاہر ہوا۔ اور وہ مظاہر کے تعدد سے خود متعدد نہیں ہوا بلکہ جمیع مظاہر میں وہ ایک ہی ہے۔ احد ہے۔ جیسا کہ اس کی ذات تقاضا کرتی ہے۔ ایسا ہی دیگر صفات کمال اور ہر ذرۂ وجود میں اس کے ظہور کو قیاس کرو۔ جمیع موجودات میں اس کے سریان وجود کے مسئلہ میں ایک طائفہ ممتاز ہوا۔ کہ اس سریان کا راز یہ ہے۔ کہ اس نے اپنے نفس سے عالم کو پیدا کیا۔ اور وہ متجزی نہیں ہوتا۔ پس عالم کی ہر شے اپنے کمال پر ہے۔ اور اس پر خلقیت کا نام عاریۃً ہے۔ نہ کہ حقیقی طور پر۔ اور ایسا بھی نہیں۔ جیسا کہ گمان کرنے والے نے گمان کیا۔ کہ اوصاف الٰہیہ بندہ پر عاریۃً ہیں۔ اور اس بات کی طرف اپنے اس قول میں اشارہ کیا ہے ؎

اعارته طرفا رآها به فکان البصیر بها طرفها

ترجمہ۔ اپنے اوصاف کی ایک طرف اس نے عاریۃً دی جس سے اُس نے موجودات کو دیکھا۔ پس موجودات کا وصفِ بصیر اس کے وصفِ بصیر کی ایک طرف اور ایک جہت ہے۔

اس مذکورہ خیال کی تردید پر میں کہتا ہوں۔ کہ اشیاء میں جو عاریت ہے۔ وہ سوائے اس کے اور کچھ نہیں۔ کہ وجود خلقی کی اس کی طرف نسبت ہے۔ اور وجود حقی اس کی اصل ہے۔ پھر حق نے خلقیت کا نام اپنے حقائق کو عاریۃً دیا۔ اس غرض کے لئے کہ اس سے اسرار الوہیت اور اُن کے اُن مقتضیات کو ظاہر کرے۔ جن میں باہم تضاد ہے۔ پس حق ہیولیٰ عالم ہے۔ فرمایا اللہ تعالےٰ نے وما خلقنا السموات والارض وما بینهما الا بالحق۔ آسمان۔ زمین اور جو کچھ ان میں ہے۔ ہم نے حق سے ان کو پیدا کیا۔ اسی سے ظاہر ہے۔ کہ ہر چیز حق سے پیدا ہوئی۔ اور حق مادۂ عالم ہے۔ اور اس کی مثال پانی و برف کی سی ہے۔ جس میں حق مثل پانی ہے۔ جو برف کی اصل ہے۔ اور عالم مثل برف کے ہے۔ ظاہر ہے۔ کہ اس بستہ چیز پر برف کا نام عاریۃً ہے۔ اور پانی کا حقیقۃً۔ اس حقیقت پر ہم نے اپنے اس قصیدہ میں بھی تنبیہ کی ہے۔ جس کا نام النوادر العینیۃ فی البوادر الغیبیۃ ہے۔ اور جس کا طرز نرالا ہے۔ اور جس کا فیضان عجیب ہے۔ کہ آج تک زمانہ نے ایسا کوئی جامہ نہیں بنایا۔ جو قدِ حقائق پر برابر آسکے۔ اس مقام تنبیہ پر اُس قصیدہ میں سے میرا یہ قول ہے ؎

وما الخلق فی التمثال الا کثلجۃ وانت بها الماء الذی هو نابع
وما الثلج فی تحقیقنا غیر مائه وغیران فی حکم دعته الشرائع
ولکن بذوب الثلج یرفع حکمه ویوضع حکم الماء والامر واقع
تجمعت الاضداد فی واحد البها وفیه تلاشت وهو عنهن ساطع

ترجمہ۔ خلق کی مثال سوائے برف کے نہیں۔ اور تو اس میں پانی ہے۔ جو ذات حق سے پھوٹ کر آتا ہے۔ اور برف ہماری تحقیق میں سوائے پانی کے اور کچھ نہیں ہے۔ سوائے اس کے نہیں۔ کہ اس کا ایک حکم ہے۔ جس کا تو انین عالم تقاضا کرتے ہیں۔ پر جب برف پگھل جاتی ہے۔ تو وہ حکم بھی اُٹھ جاتا ہے۔ اور پانی کا حکم اس میں رکھا جاتا ہے۔ اور یہ امر واقع کے مطابق ہے۔ جمیع اضداد ایک چیز میں جمع ہیں۔ اور اُسی میں مٹ گئیں۔ اور ان کے مٹ جانے سے وہ روشن اور ظاہر ہو جاتا ہے۔

جان کہ رحمانیت ایک مظہر اعظم و مجلیٰ اکمل و اعم ہے۔ اسی لئے ربوبیّت اس کا عرش۔ اور مَلکیّت اسکی کرسی اور عظمت اس کی رفرف اور قدرت اس کا جرس اور قہر اس کی چھنکار ہے۔ اور اسم رحمٰن بنظر تمکن و قیام و باعتبارِ سریان فی الموجودات اپنے جمیع مقتضیات کمال کے ساتھ اس میں ظاہر ہے۔ اور اس کے حکم کا اس پر غالب ہونا عرش پر اس کا وہ استواء ہے۔ جس کا ذکر قرآن شریف میں آتا ہے۔ اس لئے کہ ہر موجود جس میں ذات الٰہی بطور غلبہ و استیلا موجود ہے۔ عرشِ خدا ہے۔ بہ اعتبار ذات حق کی اس وجہ کے جو اس میں ظاہر ہوئی ہے۔ اور انشاء اللہ تعالےٰ عرش کا ذکر اپنے مقام پر اِس کتاب میں آئیگا اور حق سُبحانہ وتعالےٰ کے غلبہ و استیلا سے مراد قدرت۔ علم۔ احاطت سے اپنی موجودات میں اسکا جاگزیں ہونا ہے۔ کہ اس کا وجود ان میں بحکم استواء ہو۔ نہ بطریق حلول و مماست۔ اور حلول و مماست کیسے جائز ہے۔ جبکہ وہ خود عین موجودات ہے۔ اور ان معنوں سے موجودات میں حق کا وجود بہ حیثیت اس کے اسم رحمٰن کے ہے۔ کہ خلق میں ظہور کر کے اس نے خلق پر رحم کیا۔ اور اپنے نفس سے ان کو نکالا۔ اور یہ دونوں باتیں ٹھیک ہیں۔

جان کہ خیال جب ذہن میں کوئی صورت بناتا ہے۔ تو وہ صورت مخلوق ہے۔ جس میں خالق موجود ہے۔ یعنی یہ تخیّل و تشکل تجھ میں موجود ہے۔ اور تُو اس کا خالق ہے۔ اس مثال سے ظاہر ہے۔ کہ تو حق ہے۔ اس اعتبار سے کہ حق کا وجود تجھ میں ہے۔ پس تیری تصویر حق میں واجب ہوئی۔ اور حق اس میں پایا گیا۔ اس باب میں ایک جلیل القدر راز پر ہم نے تجھے آگاہ کیا۔ جس سے بہت سے اسرار الٰہی معلوم ہو جاتے ہیں۔ مثلاً سرّ تقدیر و سرّ علم الٰہی۔ اور ہونا اس کا علم واحد جس سے حق اور خلق دونوں کو جانا جاتا ہے۔ اور احدیّت کا منشاء قدرت ہونا اور واحدیت کا علم کی اصل ہونا لیکن یہ امور مشہد رحمانی میں ہونگے۔ اور ان کے پیچھے اور بہت سے نکتے حاصل ہوتے ہیں۔ جن کی طرف یہ کمالات اشارہ کرتے ہیں۔

(فصل)

جان کہ رحیم اور رحمٰن دو اسم ہیں۔ جو رحمت سے مشتق ہیں۔ لیکن رحمٰن اَعم ہے۔ اور رحیم اَخص و اَتم رحمٰن کا عموم اس جہت سے ہے کہ خدا تعالےٰ کا نام رحمٰن اس رحمت کے لحاظ سے ہے۔ جو جمیع موجودات کو شامل ہے۔ اور رحیم کا خصوص اس جہت سے ہے کہ اس کا نام رحیم اس رحمت کے لحاظ سے ہے۔ جو صرف اہل سعادت سے

مخصوص ہے۔ رحمتِ رحمٰن نقمت یعنی عذاب میں پائی جاتی ہے۔ مثلاً ناگوار مزہ اور بو کی دوا کا پینا۔ کہ اگرچہ وہ مریض کے حق میں رحمت ہے لیکن طبیعج کو ناگوار گذرتی ہے۔ اور رحمتِ رحیم محض نعمت ہے۔ اس میں اور کوئی ملاوٹ نہیں۔ اور اہل سعادت کاملہ کے سوا اور کسی میں نہیں پائی جاتی۔ اور اسم رحیم کی تحت میں جو رحمت ہے۔ ان میں سے ایک اپنے اسمآء وصفات پر رحمت ہے۔ کہ ان کے آثار و مؤثرات کو ظاہر فرمایا۔ پس رحیم رحمٰن میں ایسا ہے۔ جیسے وجود انسانی میں آنکھ۔ کہ ایک ان میں سے بہت عزیز اور خاص تر ہے۔ اور دوسری سب کو شامل۔ اسی جہت سے کہا گیا۔ کہ رحمتِ رحیم عالم آخرت میں پورے طور پر ظاہر ہوگی۔ اس لئے کہ وہ دُنیا سے زیادہ وسیع ہے۔ اور نیز اس جہت سے کہ نعیم دنیوی شائبہ کدورت سے خالی نہیں ہیں جنکا نبع و سرچشمہ رحمانیت ہوسکتا ہے۔ نہ کہ رحیمیت۔ جو زیادہ تفصیل چاہتا ہے۔ وہ ہماری کتاب کھف و رقیم کو دیکھے۔

آٹھواں باب

ربوبیّت میں

ربوبیّت اس مرتبہ کا نام ہے۔ جو ان اسمآء کا مقتضی ہے۔ جو موجودات کا وجود چاہتے ہیں۔ اور اس کے تحت میں اسم علیم۔ سمیع۔ بصیر۔ قیوم۔ مرید۔ ملک اور اس جیسے اور نام ہیں۔ کہ ان میں سے ہر واحد اُس چیز کو چاہتا ہے جس سے وہ تعلق پائے۔ علیم معلوم کا۔ قادر مقدور علیہ کا اور مرید مراد کا تقاضا کرتا ہے۔ اسی طرح باقی اسمآء کو سمجھ لو۔

جان کہ اسم رب کی تحت میں دو قسم کے اسمآء ہیں۔ ایک وہ جو خلق اور خالق میں مشترک ہیں۔ دوسرے وہ جو محض خلق سے تاثیری اختصاص رکھتے ہیں۔ اسمآء مشترکہ کی مثالیں۔ اسم علیم کو لو۔ کہ وہ اس کا اسم نفسی ہے۔ چنانچہ بولنے میں آتا ہے کہ وہ اپنے نفس کو جانتا ہے۔ اور اپنی خلق کو جانتا ہے۔ اور اسم سمیع۔ کہ تو اس کے متعلق کہیگا۔ کہ وہ اپنے نفس کو سُنتا ہے۔ اور اپنے غیر کو سُنتا ہے۔ پس اس قسم کے نام خدا اور مخلوق میں مشترق ہیں۔ اور میری مراد مشترکہ سے یہ ہے۔ کہ اسم کے دو رُخ ہیں۔ ایک جناب الٰہی سے مخصوص ہے۔ دوسرا وہ رُخ جس سے مخلوقات کی طرف دیکھتا ہے۔ جیسا کہ گذر چکا۔

اور وہ اسمآء جو خلق سے مختص ہیں۔ وہ مثل اسمآء فعلیہ کے ہیں۔ مثلاً اس کا اسم خالق۔ کہ تو کہتا ہے۔ کہ عالم کو اس نے پیدا کیا۔ یہ نہیں کہتا کہ اپنے نفس کو پیدا کیا۔ اور مثلاً رازق۔ کہ کہا جاتا ہے۔ کہ مخلوق کو اس نے

رزق دیا۔ نہ یہ کہ اپنے نفس کو رزق دیا۔ ایسا ہی اسم قادر۔ کہا جاتا ہے۔ کہ موجودات پر اس نے قدرت پائی۔ نہ یہ کہ اپنے نفس پر۔ اگرچہ ان اسمآء میں تاویل کی بھی گنجائش ہے۔ مگر پھر بھی یہ اسمآء مخلوق سے مختص ہیں۔ اسلئے کہ اس کے اسم مالک کی تحت میں ہیں۔ اور مالک کو ملکیت سے چارہ نہیں۔ اور اس کے اسم رب و ملک میں یہ فرق ہے۔ کہ اسم ملک اس مرتبہ کا نام ہے۔ جس کی تحت میں اسمآء فعلیہ ہیں۔ اور یہ وہ ہیں۔ جن کی نسبت کہا گیا ہے۔ کہ وہ فقط خلق سے مخصوص ہیں۔ اور اسم رب اس مرتبہ کا نام ہے۔ جس کی تحت میں اسماء مشترکہ اور اسمآء مختصہ بالخلق دونوں قسم کے اسمآء شامل ہیں۔ اور رب اور رحمٰن کے مابین یہ فرق ہے۔ کہ رحمٰن اوصاف علیہ الہیہ سے مخصوص ہے۔ برابر ہے۔ کہ ذات اُن اوصاف میں منفرد ہو۔ جیسے اسم عظیم یا ان میں اشتراک کے معنی ہوں۔ جیسے علیم و بصیر یا محض مخلوق سے مخصوص ہوں۔ جیسے خالق و رازق اور اسم رحمٰن و اللہ میں یہ فرق ہے۔ کہ اللہ مرتبہ ذاتیہ کا نام ہے۔ جو حقائق موجودات علوی و سفلی دونوں کو شامل ہے۔ پھر اسم رحمٰن بھی اس مرتبہ کی تحت میں آجاتا ہے۔ یعنی مرتبہ الوہیت و رحمانیت میں عموم و خصوص کی نسبت ہے۔

چونکہ اسم رب اسم رحمٰن کی تحت میں ہے۔ اور اسم مالک اسم رب کی تحت میں اس لئے ربوبیّت رحمٰن کا عرش ہوگا۔ یعنی مظہر جس میں اس کا ظہور ہوا۔ اور جس سے موجودات کی طرف اس نے دیکھا۔ اسی مرتبہ سے خدا اور اس کے بندوں کے درمیان نسبت صحیح ہوگئی۔ کیا تو آنحضرت صلعم کے قول کی طرف نہیں دیکھتا۔ کہ آپ نے فرمایا۔ انہ وجد الرحم اخذ من حقو الرحمٰن کہ رحم کا وجود رحمٰن کے وسط سے لیا گیا ہے حقو مقام وسط کو کہتے ہیں۔ اور یہ اس لئے کہا۔ کہ ربوبیت اُن امور کے وسط میں ہے۔ جو رحمانیت کی تحت میں ہے۔ اس طرح کہ پہلے بیان ہوچکا ہے۔ کہ رحمانیت تین قسم کے اسمآء کو شامل ہے۔ ایک وہ جن میں حق بذات خود منفرد ہے۔ دوسرے وہ جن میں خلق بھی شریک ہے۔ تیسرے وہ جو محض مخلوق سے مخصوص ہیں۔ ظاہر ہے۔ کہ اسمآء مشترکہ جو مرتبہ ربوبیت میں داخل ہیں۔ وسط میں ہیں۔ پس رحم کا وسط رحمٰن سے تعلق بنظر اس پیوند کے ہے۔ جو رب اور مربوب میں ہے۔ اس لئے کہ کوئی رب نہیں۔ مگر اس کا مربوب بھی ہوتا ہے۔ اس مرتبہ میں خدا اور بندوں کے درمیان نسبت لازم ہے۔ اس مذکورہ وسط کے ساتھ رحم کے تعلق کو دیکھ۔ اور اسکے راز کو سمجھ۔ کیونکہ حق سبحانہ و تعالیٰ اس بات سے منزہ ہے۔ کہ کوئی چیز اس سے پیوند پائے۔ جو اس سے جدا ہے۔ یا وہ چیز اس سے جدا ہو۔ جو اس سے پیوند رکھتی ہے پس نہ باقی رہا اس کے بعد مگر اسکی گوناگوں تجلیات اس چیز میں جس کا نام ہم نے حق رکھا۔ اور جس سے ہم نے مخلوق کا کنایہ لیا ؎

افمن لا انتموا ٭ تارہ تموا وبنتموا ٭ ومافی الوجود سواکم ٭ اظہرتم او صنتموا ٭ ھو صورۃ لجمالکم ٭ معناہ

ھذا انتم ٭ کان الوجود بکونکم ٭ وبکونہ قد کنتم ٭ وکشفتموثوب السوا ٭ عن حسنکم فاتیتم

سمیتم الحسن العزیز ٭ بعزکم فاھنتم ٭ تلتم سوانا قسوہ ٭ ھلا فنحن النتم ٭ وان الخلیقۃ باسمکم

وباسم خلقتم ٭ نوعتم حسن الجما ٭ ل وفی الوفا ما خنتم ٭ فلکم کمال لا یزال لما البریۃ ینتموا

ترجمہ۔ تم نزدیک رہو۔ یا جُدا رہو۔ ہم تم ہی ہیں منظر وجود میں تمہارے سوا اور کچھ نہیں۔ اس راز کو ظاہر کرو۔ یا دل میں نگاہ رکھو۔ وہ تمہارے جمال کی صورت ہے۔ اس کے معنی تم ہی ہو۔ تُم ہوئے تو وجود ہُوا۔ اور وجود ہُوا تو تُم ہوئے۔ غیر و سوا کا کپڑا تُم نے اپنے حسن سے کھولا۔ پھر تُم نے جُدا کر ڈالا۔ یعنی غیر و سوا کا وجود بھی تمہارے ہی حسن سے تھا۔ کوئی بیگانہ نہ تھا۔ پھر تم نے اس کو غیر اور بیگانہ بنا دیا۔ تمہاری عزّت کی قسم تم نے حسن کا نام عزیز رکھا۔ پھر اُسے ذلیل کر ڈالا۔ تُم نے کہا۔ کہ جو چیز ہمارے سوا ہے۔ وہ قسوت ہے۔ کیوں نہیں یہ بات درست ہے۔ وہ قسوت ہم ہیں جس کو تُم نے نرم کر ڈالا۔ مخلوق تمہارے اسم کی اور تُم مخلوق کے اسم کے تابع ہو گئے۔ تم نے اپنے حُسن جمال کو گوناگوں دکھا دیا۔ اور وفا میں تم نے خیانت نہیں کی۔ پھر تمہارا ایک کمال ہے۔ جس سے ہمیشہ خلقت نمو پاتی ہے۔

جان۔ کہ ربوبیّت کی دو تجلّیاں ہیں۔ ایک معنوی۔ دوسری صوری۔ تجلّی معنوی اسمآء و صفات کے رنگارنگ کمالات میں اس کا ظہور ہے۔ جیساکہ قانونِ تنزیہ نے تقاضا کیا۔ اور تجلّی صوری مخلوق میں اسکا ظہور ہے۔ جیساکہ قانونِ خلق و تشبیہ نے تقاضا کیا۔ مراد اس ظہور سے وہ رنگارنگ نقائص ہیں۔ جو مخلوق میں پائے جاتے ہیں۔ پھر جب حق سُبحانہٗ و تعالٰے اپنی کسی مخلوق میں ظہور فرماتا ہے۔ اس قاعدہ پر جس کا مظہر تشبیہ استحقاق رکھتا ہے۔ تو مطابق قانونِ تنزیہہ تجلّی معنوی کا بھی اس ظہور میں حصّہ ہوتا ہے۔ اور یہ امر ظہور دو باتوں کے درمیان ہوتا ہے۔ ایک صوری ملحق بہ تشبیہ دوسرا معنوی ملحق بہ تنزیہہ اگر صوری ظاہر ہو۔ تو معنوی اس کا مظہر ہوتا ہے۔ اور اگر معنوی ظاہر ہو۔ تو صوری اس کا مظہر ہے کبھی ایک کا حکم غالب آتا ہے۔ اور دوسرا اس کے نیچے چھپ جاتا ہے۔ اس صورت میں باوجود حجاب کے امر واحد پر حکم دیا جاتا ہے۔ پس اس کو سمجھ۔ اور اللہ تعالٰے حق بولتا ہے۔ اور وہی راہ دکھاتا ہے ؎

نواں باب

عما میں

ان العماء هو المحل الاول ذات شئون الحسن فيه اكمل

هو نفس نفس الاله كان لها كون وليس بجوهر فلا يتبدل

مثل له المثل العلي كمونه ككمون نار في حشا الجندل

مهما بدت نار من الاحجار	نهی بحکمها و کمونها لا ترحل
والنار فی الاحجار کامنة وان	ظهرت فهذا الحکم لا یتحلل
ولکم رأینا ناظرا هو فی عما	عنه تعالی الله لا یتمثل
هو حیرت الالباب فی دهشاتها	عنها فتلك لها عماء یهمل
هو نفسه لا باعتبار ظلامها	بل باعتبار ضیائها اذ یعقل
من غیر ما احدیه مجهولة	او واحدیة کثرة لا تجهل
لطفت فغابت فی لطیفة ذاتها	فکمونها فیه العماء الاول

ترجمہ۔ عماء پہلا مقام ہے جس میں شموسِ حسن کا فلک غروب ہے۔ وہ ذاتِ الٰہی کا بطون ہے جس کے ساتھ اسکا وجود ہے۔ وہ نہ اُس عماء سے نکلا۔ اور نہ تبدیل ہوتا ہے۔ وہ ایک بلند پایہ مثال ہے۔ جو اس کے لئے متمثل ہوئی عماء کا راز اس آگ کا ساراز ہے۔ جس کو پتھر نے اپنے اندر لپیٹا ہُوا ہے۔ جب آگ پتھروں سے ظاہر ہوتی ہے۔ تو یہ ظہور اس آگ کا ایک حکم ہے۔ اور اس کے خفاو کمون کا حکم یہ ہے۔ کہ وہ اپنے مقام سے کوچ نہیں کرتی۔ یعنی باوجود ظہور کے پھر بھی وہ اس کے اندر موجود رہتی ہے۔ ہم نے تمہارے لئے ایک بینا کو دیکھا جو ایک ایسے عماء میں ہے جس کی تمثیل نہیں ہو سکتی۔ (وہ ناظر فی العماء اللہ ہے۔ مترجم) وہ ان حیرتوں میں جو اس سے پیدا ہوئیں۔ مغزوں اور عقلوں کی حیرت ہے۔ پھر وہ اُن حیرتوں کے لئے عماء ہے جس کے لئے کوئی لفظ استعمال میں نہیں آتا۔ وہ عماء غیر اس چیز کا ہے جس کا نام احدیت مجہولہ ہے۔ یا واحدیت جو کثرت مجہولہ ہے۔ یعنی ایسی کثرت جس کی کیفیت و کمیت سمجھی بوجھی نہیں جاتی۔ لطیف تھا۔ کہ اپنی ذات کے لطیفہ میں غائب ہو گیا۔ پھر اس میں اس کا چھپنا عماء اوّل ہے۔

جان۔ کہ عماء حقیقۃ الحقائق سے مراد ہے۔ جسے ہم نہ حقیّت سے متصف کرتے ہیں۔ اور نہ خلقیت سے۔ وہ ذات محض ہے۔ اس لئے کہ حقی و خلقی کسی مرتبہ کی طرف اُسے مضاف نہیں کیا جاتا۔ اور عدم اضافت کی وجہ سے نہ وہ وصف کا تقاضا کرتی ہے۔ نہ اسم کا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم کے قول کی یہی مراد ہے۔ جو آپ نے فرمایا۔ کہ عماء وہ ہے جس کے نہ اوپر ہوا ہے۔ اور نہ نیچے یعنی نہ حق ہے۔ نہ خلق پھر عماء کو بمنزلہ احدیت کے سمجھو۔ جیسا کہ اسماء و اوصاف احدیت میں ملیامیٹ ہوتے ہیں۔ اور کسی چیز کا اس میں ظہور نہیں ہوتا۔ ایسا ہی عماء کا حال ہے۔ کہ اس میں ان چیزوں میں سے کسی چیز کو مجالِ ظہور نہیں۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے۔ کہ احدیت ذات کا حکم ہے۔ ذات میں۔ جیسا کہ اس کے علو شان کا اقتضاء ہے۔ اور وہ ظہور ذاتی احدی ہے۔ اور عماء ذات کا حکم ہے بمقتضاء اطلاق کہ اس سے عُلُو و دُنُو سمجھا نہیں جاتا۔ اور وہ بطون ذاتی عمائی ہے پھر وہ احدیت کے مقابل ہے۔ اس طرح کہ احدیت میں صرافتِ ذات ہے۔ بحکم تجلّی اور اس میں صرافتِ ذات ہے بحکم استتار۔ پھر بلند ہے۔ ذات اللہ تعالےٰ کی کہ تجلّی سے اپنے نفس سے مخفی ہو۔ یا خفاء سے اپنے نفس کیلئے ظاہر ہو۔ وہ ایسا ہی ہے۔ جیسا کہ تجلّی۔ استتار۔ بطون۔ ظہور۔ شیون۔ نسب۔ اعتبارات۔ اضافات۔

اسمآء وصفات سے اس کی ذات تقاضا کرتی ہے ۔نہ بدلتا ہے ۔ نہ گردش کرتا ہے ۔نہ کسی چیز میں ملتا ہے ۔کہ اس کے غیر کو اس سے جُدا کر کے چھوڑ دیا جائے ۔اور نہ اپنے وجود سے کسی چیز کو اُتارتا ہے ۔جس کو اس کا غیر سمجھا جائے ۔جب سے وہ ہے ۔اس کی ذات کا حکم وہی ہے ۔اور جس پر وہ ہے ۔اور جس پر کہ وہ اس سے پہلے تھا۔ لاتبدیل لخلق اللہ ای وصف اللہ۔ خدا کے وصف کو کوئی تبدیلی نہیں ۔سوائے اس کے نہیں ۔کہ یہ تبدیلیاں صورتوں ۔نسبتوں ۔ اضافتوں ۔ اعتبارات وغیرہ میں ہیں ۔ وہ اسی حکم کے ساتھ ہے ۔جس سے ہم پر تجلّی فرماتا ہے ۔اور فی نفسہ اُسی بات پر ہے ۔جو اس کی ذات کو ثابت تھی ۔قبل اس کے کہ وہ ہم پر تجلّی کرتا ۔اور ہم پر ظاہر ہوتا ۔اور بعد اس حکم کے اس کی ذات قبول نہیں کرتی ۔مگر اُسی تجلّی کو جس پر کہ وہ ہے ۔پس ایک ہی تجلّی ہے ۔ جس کے لئے ایک ہی نام ہے ۔جس کا ایک ہی وصف ہے ۔اور سب کے لئے وہ ایک ہی ہے ۔متعدد نہیں وہ ازل میں اپنے نفس کے لئے اسی چیز میں متجلی تھا ۔جس کے لئے وہ ابد میں متجلّی ہے ؎

علی العهد من تلك المعاهد زينب	وما غيرتها الحادثات فتحجب
لقد حفظت تلك العهود ولم تكن	تضيع عهداً بالمحصب زاينب
فان نقلت عنها الوشاة تجنبا	فمن اجل ما تهوى الوشاة التجنب
وان ادعدوا فيها بصد وهجرة	فبرق الوفا في وابل اللطف خلب
خذ وايا ندما كوس رضابها	فكف يد الندمان فيها مخضب
ولا تاملوا منها اعتناقاً وسلمة	فليس الى الشمس الخفافيش تقرب
فما استقرأت عنه لسكر فبعطفها	ومن رحمة للصب لا تحجب
وليس على التحقيق كفء جمالها	سواها فايا كم وعنقاء مغرب

ترجمہ ۔بیشک زینب نے ان عہدوں کو نگاہ رکھا ۔ وہ مقام محصب میں کسی عہد کو ضائع نہیں کرتی تھی ۔پھر اگر چغلخوروں نے اجنبی بن کر کوئی بات اس سے نقل کر لی ۔ تو اس کی وجہ یہ ہے ۔کہ چغلخور چاہتے ہی اجنبیت کو ہیں اگر کسی رُکاوٹ اور ہجرت کا خوف دلا کر اس کے متعلق چغلخوروں نے ڈرایا ۔تو پھر کیا اس کے اَبر لطف میں برقِ وفا برسے بغیر رہ جائیگی ۔ اے حریف ورقیب ہو کر اس شراب کے پینے والو ۔اس کے لعاب دہن کے ساغروں کو لو ۔ کہ جن کو ہاتھ میں لینے سے حریفِ شراب کی ہتھیلی رنگین ہو گئی تسلیم اور اس سے معانقہ کرنے میں تامل نہ کرو ۔کہ اس کے آفتابِ حُسن میں کوئی خفا نہیں ۔پھر کس چیز میں تو قرب ڈھونڈ رہا ہے ۔جو کچھ اس نے اس سے تمہارے لئے روشن کیا وہ اس بادل کی رحمت اور مہربانی سے ہے ۔جو پوشیدہ نہیں ہوتا ۔سوا اس کے اپنے وجود کے فی الحقیقت اس کے جمال کا کوئی کفو نہیں ۔پھر تم عنقاء مغرب سے بچو ۔یعنی جیسا کہ عنقاء مغرب کا نام ہے ۔وجود نہیں ۔ ایسا ہی غیر وسوا کا بھی نام ہے ۔درحقیقت اس کا کوئی وجود نہیں ۔

عـ وہ تجلّی واحد ہے ۔جس کو اپنی ذات کے لئے اس نے پسند کیا ۔کسی غیر کے لئے یہ تجلّی نہیں ہوتی ۔

خلق کو اس میں کچھ نصیب نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ تجلّی اعتبار۔ انقسام۔ اضافت۔ اوصاف کی کسی چیز کو قبول نہیں کرتی۔ جب خلق کو اس میں کوئی نسبت ہوتی ہے۔ تو وہ کسی اعتبار۔ نسبت۔ وصف یا ان میں سے کسی چیز کی محتاج ہوتی ہے۔ اور ان میں سے کوئی بات اس تجلّی کے حکم میں داخل نہیں۔ اور وہ تجلّیات الٰہیہ سے ذاتی ہوں یا فعلی۔ صفاتی ہوں یا اسمی ملاقات رکھتی ہے۔ پھر وہ اگرچہ بذاتِ خود ایک حقیقت رکھتی ہے وہی ہے جس کا اپنے بندوں پر تجلّی ظہور کی جہت سے وہ تقاضا کرتی ہے۔ باوجود اس تمام کے یہ تجلّی ذاتی جس پر کہ وہ ہے۔ جمیع اقسام تجلّیات کی جامع ہے۔ ایک تجلّی میں اس کا ہونا دوسری تجلّی سے اس کو مانع نہیں ہوتا۔ لیکن دوسری تجلّیات کا حکم اس ایک تجلّی میں ایسا ہوتا ہے۔ جیسا کہ آفتاب میں ستاروں کا حکم ہے۔ کہ موجود بھی ہیں۔ اور معدوم بھی۔ اس وجہ سے کہ درحقیقت نورالنجم آفتاب سے ہے۔ اور ایسا ہی باقی تجلّیات الٰہیہ کو اس اسمائے تجلّی کے ترشحات کا ایک رشحہ ہیں۔ اور اس کے سمندر کا ایک قطرہ ہیں۔ اس تجلّی ذاتی کی سلطنت کے ظاہر ہونے پر معدوم ہو جاتی ہیں۔ اس کو اس نے اپنے ہی لئے اختیار فرمایا ہے۔ اس جہت سے کہ اس میں اس کا علم اپنی ہی ذات سے متعلق ہے۔ اور باقی تجلّیات جن کا وہ اپنے نفس کے لئے مستحق ہوا ہے۔ اس حیثیت سے ہیں۔ کہ ان میں وہ اپنے غیر کو بھی جانتا ہے۔ پس اس کو سمجھ۔ بیان کے خوش رفتار گھوڑے اس تفصیل کے میدان میں چلے۔ یہاں تک کہ میں اس کے حکم کو ظاہر کر دوں۔ جو کبھی ظاہر نہیں ہوتا۔ پس چاہیئے۔ کہ اس برہان میں اب ہم لگام کو تھام لیں۔ اور زبان کو اس چیز میں پھیلائیں۔ جو ترجمانی کی غرض ہے۔ پھر اس کے بعد ہم کہتے ہیں۔ کہ ہم نے تجھے جتا دیا۔ کہ عماء باعتبار اطلاق فی البطون والاستتار کے خود ذات ہے۔ اور احدیّت باعتبار تعالٰے فی الظہور کے خود اس کا نفس ہے۔ جس میں سقوط اعتبارات واجب اور لازم ہے۔ اعتبار ظہور و اعتبار استتا کا ذکر ہم نے صرف سامع کے سمجھانے کے لئے کر دیا ہے۔ ورنہ ان ہر دو تجلّیات میں کسی اعتبار کی گنجائش نہیں

جان۔ کہ تو خود اپنے نفس میں اپنے آپ سے عماء میں ہے۔ اور اللہ تعالٰے کی صفت بلند ہے۔ تیرا عماء میں ہونا اس اعتبار سے ہے۔ کہ اس کلیّت سے کہ جس پر تو ہے۔ تیرا اپنے لئے مطلقاً ظہور نہیں ہے۔ اگرچہ اس کیفیت کو تو جانتا ہے جس کے ساتھ اور جس پر تو ہے۔ لیکن اس مذکورہ اعتبار سے تو ایک ذات ہے۔ جو عماء کے اندر ہے۔ کیا تو اس اعتبار سے اپنے آپ کو نہیں دیکھتا۔ کہ حق سبحانہ وتعالٰے تیرا عین اور تیری ہویت ہے۔ حالانکہ تو اپنی اس حقیقت سے جس کا تو زیادہ حقدار ہے۔ غافل ہے۔ پھر اس اعتبار سے تو اپنے آپ سے عماء میں ہے۔ اور تو بہ حیثیت اپنے حق کے اپنے آپ سے پوشیدہ نہیں ہوا۔ اس لئے کہ حق کا حکم ہی یہ ہے۔ کہ اپنے نفس سے پوشیدہ نہ ہو۔ ثابت ہوا۔ کہ تو بحکم حق اپنے لئے ظہور میں ہے۔ اسی طور پر جس طور پر کہ تو عماء سے ہے۔ اور وہ عماء بحکم خلق تیرا اپنی حقیقت سے پوشیدہ اور غافل ہوتا ہے۔ پس تو باعتبار حق اپنے نفس کے لئے ظاہر اور باعتبار خلق اپنے نفس سے باطن ہے۔ اور یہ ایک ضرب المثل ہے۔ جسے ہم لوگوں کے لئے بیان کر رہے ہیں۔ اور عالموں کے سوا اسے کوئی نہیں بوجھتا۔ اسی لئے جب آنحضرتؐ سے

سوال کیا گیا۔ کہ پیدائش عالم سے پہلے خدا کہاں تھا۔ تو آپ نے جواب دیا۔ کہ عماء میں۔ کیونکہ جو تجلّی فی نفسہٖ ہو۔ اس کو اس بات سے چارہ نہیں۔ کہ وہ بہ حیثیت اپنے اسم کے اس بات کا تقاضا کرے۔ کہ اس سے پہلے استتار ہو۔ اور یہ قبلیّت حکم کی قبلیت ہے۔ نہ ایسی قبلیّت جس کے لئے وقت معین ہو۔ اس لئے کہ اس کی شان اس سے بلند ہے۔ کہ اس کے اور اس کی مخلوق کے درمیان توقیت ہو۔ یا انفصال وانفکاک ہو۔ یا اتصال و تلازم پایا جائے۔ کیونکہ یہ چیزیں یعنی توقیت انفصال وغیرہ اس کی مخلوق ہیں۔ پھر اس کے اور اس کی مخلوق کے درمیان ایک دوسری مخلوق کیسے ہو سکتی ہے۔ اگر ایسا ہو۔ تو تسلسل اور دور لازم آتا ہے اور یہ دونوں محال امر ہیں۔ پس اس بات کے تسلیم کرنے سے چارہ نہیں۔ کہ اس کی قبلیت۔ بعدیت۔ اولیت آخریت ایک حکم ہے۔ اور بلحاظ کسی محل و اضافت کے ہے۔ مکان و زمان کی یہاں کوئی گنجائش نہیں وہ پیدائش عالم سے پہلے جیسا کہ چاہئے۔ عماء میں تھا۔ اور بعد پیدا کرنے کے بھی جیسا وہ تھا۔ ویسا ہی ہے۔ معلوم ہوا۔ کہ عماء بلا اعتبارات ذات کے حکم سابق کا نام ہے۔ اور مخلوق کا پیدا کرنا ظہور کا مقتضی ہے۔ اور ظہور حکم لاحق ہے۔ جو مع اعتبارات ذات کو لاحق ہوا۔ سو یہ سبقیت ہی قبلیّت ہے۔ اور یہ [illegible]ق ہی بعدیت ورنہ نہ کوئی قبلیّت ہے۔ نہ بعدیت۔ کیونکہ وہ خود ہی قبل ہے۔ اور خود ہی بعد۔ خود ہی اوّل خود ہی آخر۔ اور اس پر طُرفہ یہ۔ کہ اس کا ظہور بدوں کسی اعتبار، نسبت و جہت کے عین اس کے بطون کا ہے۔

اوّلیت عین آخریت۔ قبلیت عین بعدیت ہے۔ عقلیں اس میں حیران رہ گئیں۔ اور اس بات کا حوصلہ نہ رہا۔ کہ اس کی عظمت اور شان تک رسائی ہو سکے گی۔ کوئی مفہوم اور کوئی معقول اس کا تصور نہیں کر سکتا۔

دسواں باب

تنزیہہ میں

تنزیہہ ذات قدیمہ کے اپنے اُن اسماء و اوصاف وذات میں منفرد ہونے کا نام ہے۔ جن کا وہ بطریق اصالت۔ بلندی و برتری خود اپنے نفس سے اپنے ہی نفس کے لئے استحقاق رکھتی ہے۔ بغیر اس بات کے کہ حادث کسی امر میں ان سے مشابہت رکھے۔ تنزیہہ سے ہمارے ہاتھ میں سوائے اس تنزیہہ کے اور کچھ نہیں۔ جنس میں حادث کی بھی آمیزش ہے۔ اور تنزیہہ قدیم بھی اس میں ملحق ہے۔ اس لئے کہ تنزیہہ محدث کے مقابلہ میں خود اس کی جنس سے کوئی نسبت ہوتی ہے۔ اور تنزیہہ قدیم کے مقابلہ میں اس کی جنس سے کوئی نسبت

نہیں۔ کیونکہ حق تعالےٰ نہ ضد کو قبول کرتا ہے۔ اور نہ اس کی تنزیہہ کی کیفیت بوجھی جا سکتی ہے۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں۔ کہ وہ تنزیہہ سے بھی منزہ ہے۔ اس کی ذاتی تنزیہہ کو سوائے اس کے اور کوئی نہیں جانتا۔ اور جس تنزیہہ کا ادراک کیا جاتا ہے۔ وہ تنزیہہ حوادث ہے۔ نہ تنزیہہ قدیم۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک تنزیہہ اس حکم سے ذات کو مبرّا کرنے کا نام ہے۔ جس کی نسبت اس کی طرف ہو سکتی ہے۔ اور حق کے لئے کوئی ذاتی تشبیہہ نہیں۔ جس سے تنزیہہ کو بھی استحقاق حاصل ہو۔ کہ تنزیہہ میں اس نسبتِ تشبیہہ سے اُسے منزہ سمجھا جائے۔ کیونکہ وہ بذات خود منزہ ہے۔ جیسا کہ اس کی کبریائی کا تقاضا ہے۔ پھر جس اعتبار سے بھی ہو۔ اور جس مظہر میں وہ جلوہ گر ہو۔ تشبیہہ کے رنگ میں ہو۔ جیسا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا۔ کہ میں نے اپنے رب کو ایک جوان خوبصورت بے ریش انسان کی صورت میں دیکھا۔ یا تنزیہہ کی حالت میں جیسا کہ فرمایا۔ کہ میں نے اس کو ایک نورانی شے دیکھا۔ غرضیکہ ہر حال میں وہ منزہ ہے۔ اس لئے کہ تنزیہہ ذاتی کا حکم اس کو لازم ہے۔ جیسا کہ صفت موصوف کو لازم ہوتی ہے اور وہ اس مشہد و منظر لزوم میں اپنی اسی تنزیہہ قدیم پر ہے۔ جس کے وہ لائق ہے۔ اور جو سوائے اس کے کسی کے لئے مناسب نہیں۔ اور جسے سوائے اس کے کوئی نہیں پہچان سکتا۔ پس وہ اپنے اسماء و صفات و ذات۔ مظاہر و تجلیات میں بحکم قدم ان تمام امور سے متفرد ہے۔ جن کی حادث کی طرف نسبت کی جاتی ہے۔ خواہ وہ کسی جہت سے ہو۔ اس کی تنزیہہ و تشبیہہ خلق کی تنزیہہ و تشبیہہ کی مانند نہیں ہے۔ اور جس نے یہ کہا ہے۔ کہ تنزیہہ اپنے محل کی تطہیر کا نام ہے۔ نہ کہ ذات حق کی تطہیر کا۔ اُس نے تنزیہہ سے تنزیہہ خلقی مراد لی ہے۔ جس کے مقابلہ پر تشبیہہ ہے۔ اس لئے کہ بندہ جب صفات حق سے متصف ہوتا ہے۔ تو تنزیہہ الٰہی سے اس کا نفس نقائص محدثہ سے پاک و خالص ہو جاتا ہے۔ پھر وہ تنزیہہ اس کی طرف راجع ہوتی ہے۔ اور حق اپنی اسی تنزیہہ پر ہوتا ہے۔ جس میں اس کے غیر کو کوئی شرکت نہیں۔ اور خلق کی اس میں مجال نہیں۔ میری مراد یہ ہے۔ کہ چہرۂ مخلوق کو اس تنزیہہ سے کچھ بہرہ نہیں۔ بلکہ وہ اسی ذات حق کو سزاوار ہے۔ جو بذات خود منفرد ہے۔ اور فی نفسہ اس کا استحقاق رکھتی ہے۔ پس جس امر کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔ اس کو سمجھ۔

جان۔ کہ جب میں اپنی اس کتاب میں یا اپنی دوسری مؤلفہ کتب میں ذکر کرتا ہوں۔ کہ یہ بات حق کے لئے ہے۔ مخلوق کو اس میں کچھ حصہ نہیں۔ یا یہ بات مخلوق کا خاصہ ہے۔ حق کی طرف اس کی نسبت نہیں کی جاتی۔ تو میری مراد اس سے ذات کی وہ اعتباری رتبت اور جہت ہوتی ہے۔ جو اس نام سے موسوم ہوتی ہے۔ نہ یہ کہ وہ بات ذات کو کسی وجہ سے حاصل نہیں ہے۔ پس اس امر میں تامل کر۔ اس لئے کہ یہ امر اس بات پر مبنی ہے۔ کہ ذات دو وجہوں حق و خلق کی جامع ہے۔ پھر حق کے لئے وہ امور ہیں۔ جس کے وہ لائق ہے۔ اور خلق کے لئے وہ امور جن کی وہ مستحق ہے۔ باوجود اس کے کہ ہر وجہ اپنے مرتبہ پر قائم ہوتی ہے۔ جیسا کہ بغیر کسی امتزاج کے اس کی ذات تقاضا کرتی ہے۔ اور جب ایک وجہ دوسری میں ظاہر ہوتی ہے۔ تو پھر دو حکم اس دوسری میں موجود ہوتے نہیں۔ عنقریب باب تشبیہہ میں اس کا ذکر آئیگا۔ جس میں نہ عرض ہے نہ جوہر۔

یاجوهر اقامت بہ عرضان ✦ یاواحد انی حکمہ اثنان ✦ جمعت محاسنك العلی فتوحدت ✦ لك باختلاف فیهما ضدان ✦ ما انت الا واحد الحسن الذی ✦ تم الکمال لہٗ بلا نقصان ✦ فلان بطنت وان ظهرت فانت فی ✦ ما تستحق من العلا السبحانی ✦ تنزها متقد سامتعالیا ✦ فی عزت الجبروت عن حدثان ✦ لم یدرك المخلوق الا مثلہٗ ✦ والحق متنزہ عن الاکوان ✦

ترجمہ۔ اے جوہر جس میں دو عرض قائم ہیں۔ اے واحد جو اپنے حکم میں دو ہے۔ تو نے بلند درجے کے محاسن کو جمع کیا۔ پھر باوجود باہمی اختلاف کے تیرے لئے دونوں ضدیں ایک بن گئیں۔ اس حسن میں تیری ہی ایک ہستی ہے۔ جس کو پورا کمال حاصل ہے۔ اور جس میں کوئی نقص نہیں۔ پھر خواہ تو پوشیدہ ہو۔ خواہ ظاہر اُسی صفت کے ساتھ ہے جو تیری ذات پاک و برتر کو سزاوار ہے۔ تو اپنی عزت جبروتی میں ہر حادثہ سے پاک و منزہ ہے۔ مخلوق اپنی ہی جیسی چیز کا ادراک کر سکتی ہے۔ اور حق جمیع موجودات سے ایک نرالی ہی شے ہے۔

گیارھواں باب

تشبیہ میں

تشبیہ جمال کی صورت سے مراد ہے۔ اس لئے کہ جمال الٰہی کے معنی ہیں۔ اور وہ اسما و اوصافِ الٰہیہ ہیں۔ اور اُنکی صورتیں ہیں۔ اور وہ ان معانی کی تجلیات ہیں۔ ان امور میں جو محسوس یا معقول سے وقوع میں آتی ہیں۔ محسوس کی مثال آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ قول ہے۔ کہ میں نے اپنے رب کو ایک جوان بے ریش کی صورت میں دیکھا۔ اور معقول کی یہ انا عند ظن عبدی بی۔ فلیظن بی ماشاء" میں اپنے بندہ سے اس ظن کے مطابق رہتا ہوں۔ جو وہ میرے ساتھ رکھتا ہے۔ پھر اس کا اختیار ہے کہ جیسی اس کی مرضی ہے۔ میرے ساتھ ظن رکھے۔ اور یہ ایک صورت ہے۔ جس سے تشبیہ مراد لی جاتی ہے۔ بیشک خدا تعالےٰ اپنے ظہور میں اپنی صورتِ جمال پر ہے۔ اور اس تنزیہ پر بھی باقی ہے۔ جس کے وہ لائق ہے۔ جیسا کہ جنابِ الٰہی کو تُو نے تنزیہ کا حق دیا۔ ایسا ہی تشبیہ الٰہی سے بھی اس کو اس کا حق دے۔

جان۔ کہ تشبیہ الٰہ کے حق میں ایک حکم ہے۔ جو تنزیہہ کے بر خلاف ہے۔ اس لئے کہ تنزیہہ اس کے حق میں ایک عینی امر ہے۔ اور تشبیہ کی سوائے نفوس کاملہ کے اور کوئی شہادت نہیں دیتا۔ اور ان کے سوا دوسرے عارف وہ اس کا ادراک نہیں کرتے۔ مگر علیٰ سبیل الایمان والتقلید۔ بہ سبب اس کے جو اس کے حسن وجمال کی صورتیں

تقاضا کرتی ہیں۔ اس لئے کہ موجودات کی ہر صورت اس کے حسن کی ایک صورت ہے۔ پھر اگر صورت نے بطور تشبیہ کے شہادت دی۔ اور تنزیہ کی کسی چیز کی شہادت نہ دی۔ تو حق نے ایک وجہ سے تجھے اپنے حسن و جمال کا شاہد بنایا۔ اور اگر صورت تشبیہی کی شہادت میں تو نے تنزیہ الٰہی کا بھی ادراک کیا۔ تو حق نے اپنی دونوں وجہوں تشبیہ و تنزیہ میں اپنے جلال و جمال پر تجھے گواہ کر لیا کہ جدھر منہ کرو۔ ادھر ہی اللہ کی ذات ہے۔ پھر خواہ تو اس کی تنزیہ کرے۔ خواہ تشبیہ۔ ہر حال میں تو اس کی تجلیات میں مستغرق ہے۔ تو اس سے جدا نہیں ہے۔ کیونکہ تو ہی ہے۔ اور تیرے سوا اور کچھ نہیں۔ اور جس حال۔ عمل اور معنوں پر تو ہے۔ وہ تیری ہی ہویت ہے۔ بتمامہ تو اس کے جمال کی صورت ہے۔ پھر اگر تو صورت تشبیہ پر ہی باقی رہا۔ تو تو اس کی صورت حسن کی شہادت دے رہا ہے۔ اور اگر باوجود تیری تشبیہ کے تجھ پر تنزیہ کا چشمہ کھلا۔ تو تو اس کے حسن۔ جمال اور معنی کی صورت ہے۔ اور اگر تو ایسے مشہد سے کامیاب ہوا۔ جو تنزیہ و تشبیہ سے باہر ہے۔ تو تو تنزیہ و تشبیہ دونوں سے باہر ہو گیا۔ اور وہ ذات ہے۔ پس جس چیز کو تو پسند کرتا ہے۔ اپنے نفس کے لئے اسے اختیار کرے۔

جان کہ حق کے لئے دو تشبیہیں ہیں۔ ایک تشبیہ ذاتی۔ اور وہ وہ حالت ہے۔ جس پر صُوَر محسوسہ موجودات یا وہ خیالی صورتیں ہیں۔ جو محسوسات کے متشابہ ہیں۔ دوسری تشبیہ وضعی جس پر اُن اسماء کی معانی کی صورتیں ہیں۔ جو ان امور سے منزّہ ہیں۔ جو خیال میں مشتبہ بالمحسوس ہیں۔ اور یہ صورت ذہن میں متعقّل و مدرک ہوتی ہے اور حس میں متکیّف نہیں ہوتی۔ اور جب متکیّف ہوتی ہے۔ تو تشبیہ ذاتی سے ملحق ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ تکیّف تشبیہ کے کمال سے ہے۔ اور کمال ذات کو مناسب ہے۔ باقی رہ گئی تشبیہ وضعی۔ کہ اس میں کسی طرح کا بھی تکیّف ممکن نہیں۔ بموجب اس ضرب المثل کے جس میں اللہ تعالےٰ نے اپنے نور ذاتی کو طاق۔ چراغ۔ قندیل سے تشبیہ دی ہے۔ اور انسان اس تشبیہ ذاتی کی صورت ہے۔ اس طرح کہ طاق سے مراد اس کا سینہ ہے۔ اور قندیل یعنی شیشے سے مراد اس کا قلب اور چراغ ہے۔ اس کا سِر اور شجرۂ مبارکہ سے مراد ایمان بالغیب ہے۔ اور وہ ظہور حق ہے۔ خلق کی صورت میں۔ اور ایمان سے مراد ایمان بالغیب ہے۔ اور مراد زیتون سے حقیقت مطلقہ ہے۔ جسکی بابت ہم کہتے ہیں۔ کہ وہ نہ تو من کل الوجوہ حق ہے۔ اور نہ من کل الوجوہ خلق۔ اور شجرۂ ایمانیہ ہے۔ جس کی صفت لاشرقیۃ تنزیہ مطلق کو ثابت کرتی ہے۔ بایں طور کہ تشبیہ اس میں نہ ہو۔ اور اس کی صفت لاغربیۃ تشبیہ مطلق ہے۔ جس میں تنزیہ بالکل نہ ہو۔ پھر یہ شجرۂ ایمانیہ جس میں پوست تشبیہ اور مغز تنزیہ ہے۔ نچوڑا جاتا ہے اور اس سے روغن زیت نکالا جاتا ہے۔ اس وقت اس کا تیل کہ مراد اس سے یقین ہے۔ روشنی دیتا ہے۔ جس کے نور سے اس روغن کی ظلمت دور ہو جاتی ہے۔ اگرچہ معائنہ کی آگ جس کو دوسرے لفظوں میں نور عیانی کہتے ہیں۔ اس کو نہ پہونچی ہو۔ اور وہ نور عیانی نور ایمانی پر تشبیہ کا نور ہے۔ اور مراد نور ایمانی سے تنزیہ کا نور ہے۔ اللہ تعالےٰ اپنے نور کی طرف جس کو چاہتا ہے۔ ہدایت دیتا ہے۔ اور لوگوں کے سمجھانے کے لئے ضرب المثلیں بیان کرتا ہے۔ اور وہ ہر چیز کو جاننے والا ہے۔ اور یہ تشبیہ جس کا اس ضرب المثل

ہیں ذکر آیا ہے۔تشبیہ ذاتی ہے۔اور وہ چونکہ ضرب المثل سے ایک طور سے ظاہر ہوتی ہے۔اس لئے یہ ضرب المثل اس کے حسن کی ایک صورت ہے۔جیسا کہ علم اگر عالم مثال میں دودھ کی صورت میں ظاہر ہو۔تو یہ دودھ کی صورت معنی علم کی ایک صورت ہے۔جس پر اس کو حمل کیا گیا ہے۔ایسا ہی ہر مثل جس میں ممثل بہ ظاہر ہوتا ہے۔ممثل بہ کی ایک صورت ہوتی ہے۔پس اس کو سمجھ۔کہ طاق۔چراغ۔قندیل شجرہ۔تیل جو نہ شرق کی جانب ہے۔اور نہ غرب کی جانب اور اس کا روشنی دینا اور آگ اور وہ نور جس کی صفت نور علے نور ہے۔یہ سب اپنے ظاہر مفہوم سے جمال الہیہ کی ذاتی صورتیں ہیں۔اور وَاللّٰهُ بِکُلِّ شَیۡءٍ عَلِیۡمٌ۔اللہ ہر چیز کو جاننے والا ہے۔مراد اس علم سے اس جمال کے معنی ہیں۔اس لئے کہ علم وہ معنی ہیں۔جو کسی شے کے عالم میں ہوتے ہیں۔اس کو خوب طور سمجھ۔اللہ تعالےٰ حق بولتا ہے۔اور وہ زیادہ جاننے والا ہے۔

بارھواں باب

تجلی افعال میں

اپنے افعال میں حق سبحانہٗ و تعالےٰ کی تجلی سے وہ مشہد مراد ہے۔جس میں بندہ جمیع اشیاء میں قدرت کا جریان ملاحظہ کرتا ہے۔اور اس امر کا شاہد ہوتا ہے۔کہ خدا ہی ان چیزوں کا محرک و مُسکّن ہے۔بندہ سے فعل کی نفی کرتا ہے۔اور اس کو حق کے لئے ثابت کرتا ہے۔بندہ اس حالت میں اپنی قوت حول۔ارادت سے مسلوب کیا جاتا ہے۔اس مشہد کے آدمیوں کی چند قسمیں ہیں۔بعض ان میں سے ایسے ہیں۔جو اوّلاً ارادۂ حق کا مشاہدہ کرتے ہیں۔پھر اس کے فعل کا۔اور اس حالت میں حول۔فعل۔ارادت تینوں چیزیں اس سے چھینی جاتی ہیں۔اور یہ مشہد تجلیات افعال کے جمیع مشاہد سے بلند تر ہے۔اور بعض ارادۂ حق کا مشاہدہ کرتے ہیں۔لیکن مخلوقات میں اس کے تصرفات کو دیکھتے ہیں۔اور یہ کہ سلطانِ قدرت کے ماتحت وہ سب چل رہے ہیں۔اور بعض ان میں سے مخلوق سے فعل کو صادر ہوتے دیکھ کر پھر آخر میں حق کی طرف رجوع کرتے ہیں۔یعنی اس فعل کو حق کی جانب منسوب کرتے ہیں۔اور بعض مخلوق سے فعل کے صادر ہونے کے بعد ایسا کرتے ہیں۔لیکن اس مشہد والے کا مشہود جب افعال غیر کے متعلق ہو۔تو مسلم ہے۔اور جب اپنے افعال کے متعلق ہو۔تو اسی صورت

میں مسلّم ہے۔ جبکہ ظاہر شریعت کے موافق ہو۔ بخلاف اس شخص کے جو اولاً ارادۂ حق کو مشاہدہ کرتا ہے پھر قبل صدورِ فعل یا صادر ہوتے وقت یا بعد صدور کے ارادۂ حق سے تصرف حق کو دیکھتا ہے۔ اسکی بابت ہم تسلیم کرلیں گے۔ کہ یہ مشہد اس کو صحیح ہو گیا ہے۔ اور ظاہر شریعت سے ہم اس کا مطالبہ کریں گے اگر صادق ہو گا۔ تو وہ ان امور میں مخلص سمجھا جائیگا۔ جو اللہ اور اس کے مابین ہیں۔ میرے اس قول کا فائدہ یہ ہے۔ کہ بہرحال یہ مشہد اس کے لئے تسلیم کیا جائیگا۔ اور پہلا شخص جو صدورِ فعل کے بعد جریانِ قدرت کو دیکھتا ہے۔ اس مشہد میں اس کا صادق ہونا ہم تسلیم نہیں کرینگے۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے کسی کے لئے یہ جائز نہیں۔ کہ ان باتوں میں جو خلافِ امر و نہی ہیں۔ قدرت سے جھگڑا کرے۔ بلکہ ان دونوں کو ظاہر شریعت کے حکم کا امتثال لازم ہے۔ پھر جس سے ایسی حرکت صادر ہوگی۔ جس پر شرع میں حد مقرر ہے۔ اس پر حد قائم کی جائیگی۔ اس لئے کہ اس نے کہا۔ جو حکم خدا سے اس کو لازم تھا اور ہمارے لئے بھی یہ مشہد تقاضا کرتا ہے۔ کہ ہم بھی اس پر اس حکم خدا کو جاری کریں۔ جو اس فعل کو لازم ہے۔ اور جو شخص صدورِ فعل کے بعد جریانِ قدرت کو مشاہدہ کرتا ہے۔ فعل غیر کے مشاہدہ میں تو اس کے شہود کی تصدیق کی جائیگی لیکن اپنے نفس کے فعل میں اس کی وہی بات مقبول ہوگی۔ جو کتاب وسنت کے موافق ہوگی۔ اس لئے کہ زندیق بھی جب کسی معصیت کا مرتکب ہوتا ہے۔ تو کہدیتا ہے۔ کہ یہ فعل اللہ کے ارادہ اور اس کی قدرت سے مجھ سے وقوع میں آیا ہے۔ اور یہ اسی کا فعل ہے۔ پھر زندقہ اور اس مقام میں کوئی فرق نہ رہا۔ اور بعض ایسے ہیں جو فعل اللہ کو مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور تبعاً اپنے نفس کے فعل کو بھی دیکھتے ہیں۔ ایسے اشخاص اطاعت الہی کے کاموں میں طائع اور معصیت کے کاموں میں عاصی سمجھے جاتے ہیں۔ اور وہ ان دونوں حالتوں میں مسلوب الحول والقوت والارادت ہوتے ہیں۔ اور بعض اربابِ مشاہدہ ایسے ہیں۔ جو اپنے نفس کے فعل کو نہیں دیکھتے۔ فقط اللہ کے فعل کو دیکھتے ہیں۔ پھر وہ اپنے نفس کے لئے کوئی فعل مقرر نہیں کرتے۔ نہ اطاعت کے کاموں میں اپنے آپ کو مطیع اور نہ معصیت میں اپنے آپ کو عاصی خیال کرتے ہیں۔ اس مشہد کی باتوں میں سے ایک یہ ہے۔ کہ اس مقام کا آدمی کسی کے ساتھ کھانا کھاتا ہے۔ پانی پیتا ہے۔ پھر حلفاً کہہ دیتا ہے۔ کہ میں نے نہ کھانا کھایا نہ پانی پیا۔ حتیٰ کہ اس بات پر بھی حلف کر بیٹھتا ہے۔ کہ میں نے کوئی قسم نہیں اٹھائی۔ حالانکہ وہ اللہ کے ہاں نیک اور سچے ہوتے ہیں۔ اور یہ ایک نکتہ ہے۔ جس کو وہی سمجھتا ہے۔ جس نے اس مشہد کا مزا چکھا ہو۔ اور عین الیقین سے اُسے مشاہدہ کیا ہو۔ اور بعض ایسے ہیں۔ جو اللہ کے فعل کو مشاہدہ نہیں کرتے۔ مگر اس کے غیر کے ساتھ۔ اور اُن افعال میں جو اس کے نفس سے مخصوص ہیں۔ اپنے نفس کو نہیں دیکھتا۔ اور بعض ایسے ہیں۔ جو اللہ کے فعل کو نہیں دیکھتے۔ مگر اپنے نفس میں۔ اور غیر میں اس کا مشاہدہ نہیں کرتے۔ یہ مقام پہلے سے اعلیٰ وارفع ہے اور بعض اطاعات میں فعل اللہ کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ لیکن معاصی میں نہیں۔ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہوتے ہیں۔ بہ حیثیت اس تجلی افعال کے جو اطاعات میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہ خدا تعالیٰ کی اس پر رحمت ہے۔ کہ معاصی

میں اپنے فعل کو اس سے چھپا رکھا ہے۔ تاکہ وہ معصیت میں نہ پڑ جائے۔ اور یہ اس کے ضعف کی دلیل ہے۔ ورنہ اگر وہ قوی ہوتا۔ تو معاصی میں بھی خدا تعالےٰ کے فعل کو مشاہدہ کرتا۔ جیسا کہ وہ اطاعات میں کرتا ہے۔ اور ظاہر شرع کو بھی محفوظ رکھتا۔ اور بعض ایسے ہیں۔ جن پر خدا تعالےٰ اپنا فعل معاصی میں ظاہر کرتا ہے۔ اور یہ حق کی طرف سے اس کے لئے ابتلاء ہے۔ کہ وہ معصیت میں خدا تعالےٰ کے فعل کو دیکھتا ہے۔ اور اطاعت میں نہیں دیکھتا۔ اس وصف کے دو آدمی ہوتے ہیں۔ ایک وہ جو نیکیوں کا حریص ہوتا ہے۔ اور دوسروں پر اطاعات میں سبقت لے جانی چاہتا ہے۔ پس خدا تعالےٰ اطاعات کی جہت سے اس سے چھپ جاتا ہے۔ اور معاصی میں ظاہر ہوتا ہے۔ تاکہ معاصی میں وہ حق کو مشاہدہ کرے۔ اور اس سے کمال الہی اس کو حاصل ہو۔ اور اس کی علامت یہ ہے۔ کہ وہ ہمیشہ اس حالت میں نہیں رہتا۔ انجام کار اطاعات کی طرف لوٹ آتا ہے۔ اور دوسرا وہ آدمی ہے۔ جو استدراج میں مبتلا ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ معاصی میں اُسے رسوخ حاصل ہو جاتا ہے۔ پھر حق اس سے چھپ جاتا ہے۔ اور اس کو اسی حالت میں چھوڑا جاتا ہے نَعُوذُ بِاللّٰہِ مِنْ ذٰلِكَ۔ اور بعض ایسے ہیں۔ جو اطاعت و معصیت دونوں میں اس کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ پھر کبھی وہ مشاہدہ فی الطاعت کی حالت میں ہوتے ہیں۔ اور کبھی مشاہدہ فی المعصیت کی حالت میں ؎

اسیر الی نجدٍ اذا انزلت بہٖ   وارحل نحو الغور ان حلتُ فیہ

ترجمہ۔ معشوق جب نجد میں نازل ہوتا ہے۔ تو میں نجد کو چل پڑتا ہوں۔ اور جب غور میں اترتا ہے۔ تو میں غور کی جانب کوچ کرتا ہوں

اور بعض ان میں سے ایسے نہیں۔ جو فعلِ خدا کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور جب معصیت سے کچھ ان پر جاری ہوتا ہے۔ تو اس پر سکون نہیں کرتے۔ مضطرب ہوتے ہیں۔ رو پڑتے ہیں۔ گڑگڑاتے ہیں۔ غمگین ہوتے ہیں۔ استغفار کرتے ہیں۔ اور اس سے محفوظ رہنے کی درخواست کرتے ہیں۔ باوجود اس کے کہ وہ معصیت اُنہی سے صادر ہوتی ہے۔ بہ سبب اس کے کہ قدرت وجوبی اس میں جاری ہے۔ یہ اس کے صدق اور اس کے مشہد کے خالص ہونے اور شہوت نفسیہ سے اس کے بری ہونے کی دلیل ہے۔ ان امور میں جو بطریق قضا اس پر وارد ہوتے ہیں۔ اور بعض کا حال ان مذکورہ اشخاص کے برعکس ہوتا ہے۔ وہ نہ گڑگڑاتے ہیں۔ نہ غمگین ہوتے ہیں نہ اس سے حفظ طلب کرتے ہیں۔ جریانِ قدرت کے ماتحت صبر و سکون سے جدھر پھراتا ہے۔ اُدھر پھرتے ہیں۔ اور یہ اس مشہد میں انکی قوتِ کشف کی دلیل ہے۔ اور یہ مقام پہلے سے بلند رتبہ ہے۔ بشرطیکہ نفسانی وسوسوں سے سلامت و محفوظ رہے۔ اور بعض ان میں سے ایسے ہیں۔ کہ اللہ ان کی معصیت کو اطاعت سے بدل دیتا ہے۔ پھر وہ معاصی وغیرہ میں جریانِ قدرت کا لاحظہ کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالےٰ ان پر معصیت کے جاری ہونے کو دیکھتا ہے۔ اور وہ معصیت اللہ کے ہاں اطاعت لکھی جاتی ہے۔ اور اسم معصیت اس پر جاری نہیں ہوتا۔ اور بعض ان میں سے وہ ہیں۔ جن کی معصیت فی نفسہ اطاعت ہوتی ہے۔ بہ سبب ارادہ الہی کے ساتھ موافقت کرنے کے اگرچہ اس کا امر اس کے ارادہ کے خلاف ہو۔ پھر اس حالت میں بندہ مخالفتِ امر کی جہت سے

عاصی اور موافقتِ ارادہ کی جہت سے مطیع ہوتا ہے۔اس لئے کہ وہ قبل صدورِ فعل ارادۂ حق کی شہادت دیتا ہے۔پھر جو کچھ اس سے وقوع میں آتا ہے۔ارادۂ الٰہی کے موافق ہوتا ہے۔اور وہ اس کے ساتھ جریانِ قدرت کا ملاحظہ کرتا ہے۔تقلیبِ حق کو دیکھتا ہے۔کہ وہی اسے اُلٹ پلٹ کر رہا ہے۔اور بعض ابتلاء میں ڈالے جاتے ہیں۔پھر خدا ان امور میں ان پر تجلی فرماتا ہے۔جو حقیقۃً و شرعاً مذموم ہوتے ہیں۔اور وہ اپنی ضلالت و خذلان میں تقلبِ حق کا مشاہدہ کرتے ہیں۔اور وہ اپنا گمراہ و مخذول ہونا بھی جانتے ہیں۔یہ اسلئے ہے۔کہ حکم مشہد نے اس فعل میں ظہورِ حق کا تقاضا کیا ؎

وقائلۃ لا تشتکی الصدّ من علوی — وکن صابراً فیھا علی الصدّ والبلوی

نقلت دعینی ما دعتنی زینب — الی غیر خذلانی طریقاً ولا ماوی

نصیبی منھا تحققت قبحہ — ومن قبح ما حققتہ ھٰذہ الشکوی

ترجمہ۔میری معشوقہ زینب کہتی ہے۔کہ میرے علو سے یا ز رہنے کی شکایت نہ کر۔باوجود باز رہنے اور مبتلا ہونے کے صابر رہ۔میں نے اُسے کہا۔کہ مجھ کو چھوڑ دے۔لیکن زینب نے سوائے میرے گمراہی اور خذلان کے میرے لئے کوئی راہ اور کوئی جائے پناہ نہ چھوڑی۔اس سے میرا حصہ ہے۔مجھ پر اس کی برائی ثابت نہیں ہوئی۔اور جس برائی کو میں نے تحقیق کیا ہے۔وہ بھی شکوی ہے۔

ایک غیبی فقیر اس مشہد کے فقیر سے ملا۔اور اُسے کہنے لگا۔کہ اگر تو حفظ آداب شریعت سے ادب کو ملحوظ رکھتا۔اور اس سے سلامتی کو طلب کرتا۔تو اللہ تعالےٰ کے معاملہ میں یہ بات تیرے حق میں اچھی تھی۔اس نے جواب دیا۔کہ جنابِ من۔اگرچہ میں نے ضلالت و خذلان کا لباس پہنا ہے۔لیکن اس کے ارادہ کے میں موافق ہوں۔کیا ارادۂ الٰہی کی موافقت میں معصیت کے گناہ کو زیب تن کرنا ادب میں داخل ہے۔یا کہ اسم طاعت کی ملابست۔اور اس کے ارادہ کی مخالفت۔اور ہوتا وہی ہے۔جو اس کا ارادہ ہوتا ہے۔اس نے کہا۔میرا ساتھ چھوڑ دے۔اور چلا جا۔

جان۔کہ اس مقام کے لوگ اگرچہ ان کا مقام اور ان کا مقصد بزرگ۔و بلند ہے۔حقیقت الامر سے محجوب ہوتے ہیں۔جو کچھ وہ حق سے گنواتے ہیں۔وہ قدر و وزن میں اس سے زیادہ ہوتا ہے۔جس کو وہ حق سے پاتے ہیں۔تجلیاتِ افعال تجلیاتِ اسماء و صفات کے لئے حجاب ہیں۔اور ہم تجلیات افعال کے متعلق اسی مذکورہ بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔کیونکہ ہم نے اس کتاب میں اختصار و طوالت کے مابین رہنے کا قصد کیا ہے۔

تیرھواں باب ۱۳

تجلّیٔ اسماء میں

جب حق تعالےٰ اپنے کسی بندہ پر اپنے کسی اسم میں تجلّی فرماتا ہے۔ تو اس اسم کے انوار میں بندہ کا اپنا وجود بیخ و بن سے اکھیڑ جاتا ہے۔ جب حق کو کوئی اس اسم سے پکارتا ہے۔ تو بندہ بول اُٹھتا ہے۔ اس لئے کہ اس اسم کا اس پر وقوع ہوتا ہے۔ اور تجلیاتِ اسماء کا پہلا مشہد یہ ہے۔ کہ حق تعالےٰ اسم موجود میں تجلی فرماتا ہے۔ پھر بندہ پر اس اسم کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور اس سے اعلےٰ درجہ کی تجلی اسم واحد کی تجلی ہے۔ اور اس سے بڑھ کر اسم اللہ کی تجلی ہے۔ کہ اس تجلی میں بندہ کا وجود بیخ و بن سے اکھیڑ جاتا ہے۔ اور یہ پہاڑ ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتا ہے۔ پھر اس سے حق کو بطور حقیقت پکارا جاتا ہے۔ اس حالت میں اللہ اسم عبد کو مٹا کر اسم اَللہ کو اس کے لئے ثابت کرتا ہے۔ جب کوئی یَا اَللّٰہُ کہکر پکارتا ہے۔ تو وہ بندہ اس کے جواب میں لَبَّیْکَ وَسَعْدَیْکَ کہتا ہے۔ پھر جب اس مقام سے ترقی کرتا ہے۔ اور اللہ اس کو قوت دیتا ہے۔ اور اس سے فناء کے بعد ایک دوسری بقا حاصل کرتا ہے تو پھر جو اس بندہ کو پکارتا ہے۔ خدا اس کا جواب دیتا ہے۔ مثلاً اگر تو کہے یَا مُحَمَّدُ تو خدا اس کے جواب میں کہیگا لَبَّیْکَ وَسَعْدَیْکَ پھر اس کے آگے اسم رحمٰن کی تجلی ہے۔ پھر اسم رَبّ کی۔ پھر اسم مِلکْ کی۔ پھر اسم عَلِیْمُ کی۔ پھر اسم قادر کی۔ اور یہ ترتیب ہر تجلی دوسری سے بزرگ ہوتی ہے۔ کیونکہ پہلی تجلی دوسری سے اجمالی ہوتی ہے۔ اور ظاہر ہے۔ کہ تفصیل اجمال سے زیادہ عزیز القدر ہے۔ اسم رحمٰن میں اس کا ظہور اسم اللہ کے ظہور کی تفصیل ہے۔ اور اسم رب میں ظہور اسم رحمٰن کے ظہور کی ایسا ہی باقی اسماء کو قیاس کر لو۔ بخلاف تجلیاتِ ذاتیہ کے۔ اس لئے کہ ذات ان مراتب مذکورہ میں سے جب کسی مرتبہ کے حکم میں تجلی فرماتی ہے۔ تو اہم کا رتبہ اخص کے اوپر ہوتا ہے۔ چنانچہ رحمٰن کے رب کے اوپر اور ان دونوں کے اوپر اللہ کی ذاتی تجلی ہے۔ سو اس کو سمجھ۔ اور یہ بات تجلیات اسمائیہ مذکورہ کے برخلاف ہے۔" جب بندہ ان تجلیاتِ اسمائیہ میں جو حقیقتِ ذاتیہ رکھتے ہیں۔ اس درجہ کو پہنچتا ہے۔ کہ جمیع اسماء الہیہ اس سے وقوع کا مطالبہ کریں۔ جیسا کہ اسم مسمی کا مطالبہ کرتا ہے۔ تو اس وقت بندہ کا طائر انس قدس کی شاخوں پر بیٹھ کر یوں نغمہ سرائے ہوتا ہے ؎

ینادی المنادی باسمہا فاجیبہٗ	ذادعی فلیلیّ عن نداءی تجیب
وَمَاذٰلِکَ اِلَّا اننا روح واحدٍ	تناو لنا جسمان وھو مجیب
کشخص لہ اسمان والذات واحدٍ	بای تنادی الذّات منہ تجیب

نذاتی لھاذات واسمی فاسمہا | وحالی بھا فی الاتحاد غریب
ونسنا علی التحقیق ذاتی لواحدٍ | ولکنّہ نفس المحب جیبب

ترجمہ۔ پکارنے والا اس کا نام لیکر پکارتا ہے۔ تو میں اس کا جواب دیتا ہوں۔ اور میں پکارا جاتا ہوں۔ تو میری طرف سے لیلی جواب دیتی ہے۔ ہم دو قالب اور ایک جان ہیں۔ اور یہ ایک عجیب بات ہے۔ یا ہم دونوں مثل اس شخص کے ہیں۔ جس کے دو نام ہیں۔ اور ذات ایک ہے جس نام سے ذات کو پکارا جاتا ہے۔ وہ نام اسی کو پہنچتا ہے۔ میری ذات اس کی ذات ہے اور میرا نام اس کا نام ہے۔ اس سے اتحاد میں میرا حال عجیب و غریب ہے علے التحقیق ہم دو ذاتیں نہیں ہیں۔ کہ دونوں مل کر ایک ہو گئی ہوں۔ بلکہ خود نفسِ محب ہی حبیب ہے۔

تجلیات اسمائیہ میں عجیب بات یہ ہے۔ کہ متجلّی لہٗ یعنی جس کے لئے تجلی ہوتی ہے۔ وہ صرف ذات محض کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اور اسم کو نہیں دیکھتا۔ لیکن تمیز کرنے والا ان اسماء کی بادشاہت کو جانتا ہے۔ جن کی تجلیات میں وہ اللہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اسی اسم سے اس نے ذات کی طرف رہنمائی حاصل کی ہے۔ مثلاً اس سے یہ جانا جاتا ہے۔ کہ وہ اللہ ہے۔ یا رحمٰن ہے۔ یا علیم ایسا ہی کوئی اور اسم لے لو۔ پھر یہ اسم اپنے وقت پر حاکم ہے۔ اور ذات سے اس کا مشہد ہے۔

تجلیاتِ اسماء میں لوگوں کی چند قسمیں ہیں۔ ان میں سے بعض کا ہم ذکر کرتے ہیں۔ اس لئے کہ اسماء بیشمار ہیں۔ پھر ہر اسم جس میں حق کی تجلی ہوتی ہے۔ لوگوں کی حالت اس میں مختلف ہوتی ہے۔ اور وصول کے طریقے بھی مختلف ہوتے ہیں۔ پس ان سب کا احاطہ کرنا ناممکن ہے۔ میں ہر اسم کے مختلف طریقوں میں سے بھی انہی طریقوں کا ذکر کروں گا۔ جو خاصتہً میرے سلوک فی سبیل اللہ میں آئے ہیں۔ بلکہ تمام جن کا ذکر میں نے اپنے غیر سے بطریق حکایت یا اپنی طرف سے اس کتاب میں کیا ہے۔ وہ وہ باتیں ہیں۔ جو میرے زمانہ سلوک میں بطریق کشف و معائنہ مجھ پر کھولی گئی ہیں۔ اب ہم تجلیات اسماء میں لوگوں کی مختلف اقسام کے بیان کے درپے ہوتے ہیں۔ بعض وہ ہیں۔ جن پر حق بہ حیثیت اپنے اسم قدیم کے تجلی فرماتا ہے۔ اور اس تجلّی کا طریق یہ ہے۔ کہ حق تعالےٰ وہ حالت اس پر منکشف فرماتا ہے۔ اور اُس علمی وجود کی کیفیت اس پر طاری کرتا ہے۔ جو پیدائش عالم سے پہلے اس کی تھی۔ اس حالت میں اس کا خارجی وجود سلب کیا جاتا ہے۔ اور وہ اس علمی وجود سے موجود ہوتا ہے جو ازل میں علم آلٰہی میں ثابت تھا۔ ظاہر ہے۔ کہ حق سبحانہ و تعالےٰ کا علم قدیم ہے۔ پھر معلوم جس کے ساتھ علم کا تعلق ہے۔ وہ بھی قدیم ہوگا۔ پس وہ شخص متجلی لہٗ بھی اس حالت میں قدیم ہوتا ہے۔ اور اس اعتبار سے جمیع موجودات علم الٰہی میں قدیم ہے۔ اپنے اسی اسم قدیم سے بندہ حق کی طرف رجوع کرتا ہے۔ جب اس قِدَم کی کیفیت اُس پر طاری ہوتی ہے۔ تو وہ اپنے حدوث سے فانی ہو جاتا ہے۔ اور بصورت اپنے عین ثابتہ علمیہ قدیم رہ جاتا ہے۔ اور بعضے ایسے ہیں۔ جس پر وہ بہ حیثیت اپنے اسم حق کے متجلی ہوا۔ اور اس تجلی کا طریق یہ ہے۔ کہ حق تعالےٰ اس حقیقت کا راز اس پر منکشف فرماتا ہے۔ جس کی طرف خدا تعالےٰ کے اس قول

میں اشارہ ہے۔ کہ ہم نے آسمان۔ زمین اور جو کچھ ان میں ہے۔ حق کے ساتھ پیدا کیا ہے۔ پھر جس کے لئے اس
کی ذات بہ حیثیت اپنے اسم حق کے تجلی فرماتی ہے۔ تو خلق اس سے فانی ہو جاتی ہے۔ اور محض ذات مقدس
منزہ الصفات باقی رہ جاتی ہے۔ اور بعض پر حق سبحانہٗ و تعالےٰ بہ حیثیت اس کے اسم واحد تجلی فرماتا ہے۔ اور
اس تجلی کا طریق یہ ہے۔ کہ حق تعالےٰ عارف پر عالم کی اصلیت اور مثل دریا کی موج کے ذاتِ حق سے اس کا بروز
کشفی طور پر ظاہر فرماتا ہے۔ پھر وہ بحکمِ واحدیت متکثر و متعدد مخلوق میں ظہورِ حق کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اس وقت
اس کا کوہ وجود گر پڑتا ہے۔ اس کا کلیم بیہوش ہو جاتا ہے۔ کثرتِ وحدت گم ہو جاتی ہے۔ اور مخلوق کی یہ حالت
ہو جاتی ہے۔ کہ گویا وہ نہ تھی۔ اور حق کی یہ کہ گویا ہمیشہ سے اس کی یہی شان چلی آتی ہے۔ اور بعض پر خدا تعالےٰ
اپنے اسم قدوس کی حیثیت سے تجلی فرماتا ہے۔ اور اس تجلی کا طور یہ ہے۔ کہ حق تعالےٰ کشفی رنگ میں سالک کو
وَنَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ یعنی میں نے اپنی روح اس میں پھونک دی کے راز پر آگاہ کرتا ہے۔ اور اُسے سمجھا دیتا ہے
کہ اس کی روح اس کا نفس ہے۔ سوائے اس کے اور کوئی بات نہیں۔ اور اللہ کی روح مقدس و منزہ ہے۔ پھر اس
وقت حق تعالےٰ اپنے اسم قدوس میں اس پر تجلی فرماتا ہے۔ جس سے نقائصِ خلق و کون بندہ سے فانی ہو جاتے ہیں۔
اور وہ حق کے ساتھ باقی رہ جاتا ہے۔ جو وصف حدوث سے منزہ ہے۔ اور بعض ایسے ہیں۔ جن پر حضرت باری تعالےٰ
کی تجلّی بہ حیثیت اسم ظاہر کے ہوتی ہے۔ اور اس کا یہ طریقہ ہے۔ کہ خدا تعالےٰ عالم کون و خلق کی کثیف چیزوں میں
سرّ ظہور نور الٰہی کا انکشاف فرماتا ہے۔ جس سے سالک کو ھُوَ الظَّاھِر کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے۔ پھر اس
حالت میں حق ظاہر اور بندہ پوشیدہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ ظہور ہستی حق سے دوسری مخلوق پوشیدہ ہو جاتی ہے۔ اور
بعض پر بہ حیثیت اسم باطن تجلی فرماتا ہے۔ اور اس کا طریق یہ ہے۔ کہ سالک پر یہ بات کھولی جاتی ہے۔ کہ تمام چیزوں
کا قیام اللہ کے ساتھ ہے۔ تا معلوم ہو جائے۔ کہ وہ ان کا باطن ہے۔ پھر جب بہ حیثیت اسم باطن ذات کی تجلی ہوتی
ہے۔ تو نورِ حق سے اس کا ظہور مٹ جاتا ہے۔ حق اس کا باطن اور وہ حق کا ظاہر ہوتا ہے۔ یعنی بندہ کی اپنی ہستی کوئی
نہیں رہتی۔ نورِ حق بمنزلہ قالب اور حق بمنزلہ جان کے ہوتا ہے۔ اور بعض پر وہ بہ حیثیت اسم اللہ متجلی ہوتا ہے۔
اور اس تجلی کے طریقوں کی کوئی حد نہیں۔ بلکہ دوسرے اسماء جو پہلے مذکور ہوئے۔ انکی تجلیات کے طریقوں کا بھی
یہی حال ہے۔ اس لئے کہ اختلافِ مظاہر کی وجہ سے جو اختلافِ قوابل سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان طریقوں کا انضباط
نہیں ہو سکتا۔ پھر جب حق اپنے کسی بندہ پر بہ حیثیت اپنے اسم اللہ کے متجلی ہوتا ہے۔ تو بندہ اپنے نفس سے فانی
ہو جاتا ہے۔ اور اللہ اُس میں اس کے لئے اس کا نفس ہو جاتا ہے۔ اور اس کی صورت و ہیکل محدثات کی غلامی سے
خلاص ہو جاتی ہے۔ اور قیدِ اکوان سے وہ آزاد ہو جاتا ہے۔ پھر وہ احدی الذات۔ واحدی الصفات ہے۔ نہ
باپوں کو جانتا ہے۔ نہ ماؤں کو۔ جس نے اللہ کا ذکر کیا۔ اس نے اس کا ذکر کیا۔ جس نے خدا کو دیکھا۔ اس نے
اس کو دیکھا۔ اس وقت وہ زبان حال سے اپنی عجیب گفتگو سے یوں گویا ہوتا ہے ؎

خبتنی نکانت فی عینی نیابۃً اجل عوضا بل عین ما انا واقع

نکنت انا ھی وھی کا نت انا — وما لھا فی وجود مفرد من ینازع

بقیت بھا فیھا ولا تباء بیننا — وحالی بھا ماضٍ کذا ومضارع

ولکن رفعت النفس فارتفع الحجاب — نبھت من نومی فما انا ضاجع

وشاھدتنی حقاً بعین حقیقتی — فلی فی جبین الحسن تلک الطلائع

جلوت جمالی فاجتلیت مرائیا — لیطبع فیھا للکمال مطابع

فاوصافھا وصفی وذاتی ذاتھا — واخلاقھا لی فی الجمال مطالع

واسمی حقاً اسمھا واسم ذاتھا — لی اسم ولی تلک النعوت توابع

ترجمہ - میں نے اپنا وجود کھو دیا۔ پھر وہ میری طرف سے مجھ میں قائم مقام ہؤا۔ یہ عوض جلیل القدر تھا۔ بلکہ بعینہ میں ہی تھا۔ پس میں وہ تھا۔ اور وہ میں تھا۔ وجود مفرد تھا۔ جس کے لئے کوئی جھگڑا کرنے والا نہ تھا۔ میں اس کے ساتھ اس میں باقی رہا۔ اور فرق ہمارے درمیان سے اٹھ گیا۔ اور میرا حال اس کے ساتھ ماضی و مضارع میں ایک ہی جیسا ہو گیا۔ لیکن میں نے اپنے نفس کو بلند کیا۔ پھر حجاب اٹھ گیا۔ اور میں اپنی نیند سے بیدار ہؤا۔ گویا کہ میں لیٹا ہی نہ تھا۔ میں نے اپنی چشم حقیقت سے اپنے آپ کو حق دیکھا۔ پھر میرے حُسن کی پیشانی میں یہ روشنیاں موجود ہیں۔ میں نے جلبی شیشے منگائے۔ تاکہ ان میں کمال کی صورتیں چھپ جائیں۔ پھر اس کے اوصاف میرا وصف اور میری ذات اس کی ذات ہے۔ اور اس کے اخلاق میرے جمال کے مطلع ہیں۔ اور بالتحقیق میرا نام اس کا نام ہے۔ اور اس کی ذات کا نام میرا نام ہے۔ اور یہ تمام اوصاف میرے توابع ہیں۔

اور بعض پر حق تعالےٰ بہ حیثیت اپنے اسم رحمٰن کے تجلی فرماتا ہے۔ اور اس کا طور یہ ہے۔ کہ جب حق بحیثیت اپنے اسم اللہ کے اس پر متجلّی ہوتا ہے۔ تو اپنے مرتبہ علیا کبریٰ پر جو جمیع اوصاف بزرگی کو شامل ہے۔ اور جمیع موجودات میں سرایت کئے ہوئے ہے۔ اس کو رہنمائی کرتا ہے۔ اور یہ اس تجلی ذاتی کے قریب پہنچنے کی سبیل ہوتی ہے۔ جو بحیثیت اس کے اسم رحمٰن کے ہوتی ہے۔ اور اس تجلی کی شان یہ ہے۔ کہ اس میں اسماء الہیّہ ایک ایک ہو کر بندہ پر وارد ہوتے ہیں۔ پھر وہ برابر علےٰ قدر نور ذات جو خدا نے اس بندہ میں رکھا ہوتا ہے۔ ان کا اثر قبول کرتا رہتا ہے۔ حتیٰ کہ اسم ربّ کا اس پر نزول ہوتا ہے۔ جب وہ اس کو قبول کر لیتا ہے۔ اور حق اس کے لئے اس میں متجلی ہوتا ہے۔ تو اسماء نفسیہ مشترکہ جو اسم ربّ کی رقابت میں ہیں۔ مثل علیم و قدیر اور اس جیسے اور نام اس بندہ پر اتر پڑتے ہیں۔ یہاں تک کہ اسم ملِک کا اس پر ورود ہوتا ہے۔ جب اس کو قبول کر لیتا ہے۔ اور حق اس کی ذات میں تجلی فرماتا ہے۔ تو باقی اسماء اپنے کمال کے ساتھ ایک ایک ہو کر اس پر اتر پڑتے ہیں۔ حتیٰ کہ یہ سلسلہ اس کے اسم قیّوم تک پہنچتا ہے۔ پھر جب اللہ اس کو قوت دیتا ہے۔ اور اپنے اسم قیّوم میں اس کے لئے تجلی فرماتا ہے۔ تو تجلیات اسماء سے تجلّیات صفات کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

---

۱۴ چودھواں باب

تجلّی صفات میں

جب حق تعالےٰ اپنی کسی صفت میں اپنے بندہ پر تجلّی فرماتا ہے۔ تو بندہ اس صفت کے فلک میں یہاں تک تیرتا ہے۔ کہ بطریق اجمال۔ نہ بطریق تفصیل اس کی حد کو پہنچ جاتا ہے۔ اس لئے کہ صفاتیوں کے لئے کوئی تفصیل نہیں ہے۔ صفات کی ان کو سیر بطریق اجمال ہوتی ہے۔ پھر جب بندہ اس صفت کے فلک میں تیر چکتا ہے۔ اور بحکم اجمال اس کا کمال حاصل کر لیتا ہے۔ تو اس صفت کے عرش پر قیام کرتا ہے۔ اور اس سے موصوف ہوتا ہے۔ اس وقت اس سے ایک دوسری صفت آملتی ہے۔ پھر یہ سلسلہ برابر لگا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ جمیع صفات کا کمال حاصل کر لیتا ہے۔ پیارے میرے برادر تجھ کو یہ مذکورہ بیان مشکل میں نہ ڈالے۔ حل اشکال کی صورت یہ ہے۔ کہ جب حق سبحانہٗ و تعالےٰ اپنے کسی اسم یا صفت سے بندہ پر متجلی ہونا چاہتا ہے۔ تو اس بندہ کو فنا کر دیتا ہے۔ ایسی فناء کہ اس کو اپنے نفس سے معدوم کر ڈالتا ہے۔ اور وجود سے اس کو سلب کر لیتا ہے۔ پھر جب نور عبدی مٹ جاتا ہے۔ اور روح خلقی فنا ہو جاتا ہے۔ تو حق تعالےٰ بندہ کی ہیکل میں بدون حلول اپنی ذات کا ایک لطیفہ اس چیز کے بدلے قائم کر دیتا ہے۔ جو اس سے اس نے چھینی ہے۔ وہ لطیفہ اس بندہ سے نہ جدا ہوتا ہے۔ نہ اُس سے متصل۔ اس لئے کہ اپنے بندوں پر اس کا تجلی کرنا بطور اس کے فضل و جود کے ہے۔ اگر وہ ان کو فناء کر کے اس کا عوض ان کو نہ دے۔ تو یہ ایک قسم کا عذاب ہے۔ جو شایانِ شانِ باری نہیں۔ اس لطیفہ کا نام روح القدس ہے۔ پھر جب بندہ کے عوض میں خدا اپنی ذات کا ایک لطیفہ قائم کر دیتا ہے۔ تو تجلی اس لطیفہ پر واقع ہوتی ہے پس حق کی تجلی اپنے ہی نفس پر ہوتی ہے۔ لیکن اس لطیفہ الٰہیہ کا نام ہم بندہ اس اعتبار سے رکھتے ہیں۔ کہ وہ بندہ کے عوض میں ہے۔ ورنہ نہ بندہ ہے۔ نہ رب۔ اس لئے کہ مربوب یعنی بندہ کی نفی سے اسم ربّ کی بھی نفی ہو جاتی ہے پھر وہاں سوائے اللہ واحد احد کے اور کوئی نہیں ہے۔ اس کے متعلق میں کہتا ہوں۔ ؎

مَا الْخَلِيفَةُ اِلَّا اسم الوجود علی	حکم المجاز وفی الحقیقۃ ما احد
نعنہ ما ظھر انوارہ سلبوا	ذالك التسمّی فلا کانوا ولا فقدوا
افناھم وھم فی عینھم عدم	وفی الفناء وھم باقون ما جحدوا
نعنہ ماعدموا صار الوجود لہ	وکان ذا حکمۃ من قبل ما وجدوا
فالعبد صار کما ان لم یکن ابدًا	والحق کان کما ان لم یزل احدا

لکنہ عند ما ابداء ملاحتہ — کسی الخلیفۃ نور الحق فاتحدوا

افنی فکان عن الفانی بہا عوضًا — وقام عنہم ففی التحقیق ما قعدوا

کالموج حکمہم فی بحر وحدتہ — والموج فی کثرۃ بالبحر متحدوا

فان تحرک فالامواج اجمعہ — وان تسکن لاموج ولا عدد

ترجمہ۔ مخلوق پر اسم وجود کا اطلاق مجازی طور پر ہوتا ہے۔ اور حقیقت میں کوئی نہیں۔ جب اس کے انوار ظاہر ہوئے۔ تو اس نام رکھنے کو وہ کھو بیٹھے۔ پھر نہ وہ موجود ہیں۔ اور نہ مفقود۔ اس نے ان کو فنا کر دیا۔ حالانکہ وہ اپنی حقیقت اور اپنی شخصیت میں پہلے ہی معدوم تھے۔ اور باوجود فانی ہونے کے پھر وہ باقی ہیں۔ جس سے ان کو انکار نہیں۔ جب وہ معدوم ہو گئے۔ تو وجود اس کے لئے ثابت ہو گیا۔ اور ان کے موجود ہونے سے پہلے بھی اس کا یہی حکم تھا۔ پھر اس مقام فناء عن النفس والخلق وبقاء بالحق میں بندہ ایسا ہو گیا۔ کہ گویا وہ کبھی تھا ہی نہیں۔ اور حق ایسا کہ گویا اس کی شانِ احدیت میں جو اسم۔ صفت۔ کون و خلق وغیرہ جمیع اعتبارات سے بالاتر ہے۔ کوئی فرق نہیں آیا۔ یعنی وہ جیسا کہ ازل الازال میں تھا۔ کہ اس کے ساتھ کوئی شے نہ تھی۔ اس کی وہی شان بندہ پر طاری ہو جاتی ہے۔ مترجم۔ لیکن جب میں اس کی ملاحت ظاہر کرتا ہوں۔ تو مخلوق نورِ حق کا لباس پہن کر ایک ہو جاتی ہے۔ اس نے فانی کیا۔ پھر وہ فانی کی طرف سے خود عوض بنا۔ اور ان کی طرف سے وہ قائم ہوا۔ حالانکہ وہ حقیقت میں بیٹھے ہی نہ تھے۔ یعنی یہ فنا۔ قیام۔ قعود۔ عوض وغیرہ سب اعتباری چیزیں ہیں۔ ورنہ جس کی حقیقت کی آنکھ روشن ہوتی ہے۔ وہ جانتا ہے۔ کہ کون قائم اور کون قاعد۔ مترجم۔ اس کے دریائے وحدت میں مخلوق کا حکم مثل موج کے ہے۔ اور موج باوجود کثرت دریا سے ملی ہوئی ہے۔ اگر دریا متحرک ہو۔ تو وہ سب موج بن جاتا ہے۔ اور جب ساکن ہوتا ہے۔ تو نہ موج ہے۔ اور نہ عدد۔

جان۔ کہ تجلیات صفات سے مراد یہ ہے۔ کہ ذاتِ عبد صفاتِ رب سے متصف ہونے کو اصلی حکمی قطعی طور پر قبول کرے۔ جیسا کہ موصوف صفت کے اتصاف کو قبول کرتا ہے۔ جیسا کہ پہلے مذکور ہوا۔ کہ لطیفہ الٰہیہ جو یہ ہیکل عبدی بندہ کی طرف سے قائم مقام ہوتا ہے۔ اوصافِ الٰہیہ سے اس کا اتصاف اصلی۔ حکمی اور قطعی ہوتا ہے۔ پس حق اسی چیز سے متصف ہوا۔ جو پہلے ہی اس کے لئے ثابت تھی۔ اور بندہ کے لئے یہاں کچھ نہیں ہے[1]۔ اور تجلیاتِ صفات میں لوگوں کا حال ان کی قابلیتوں کے اندازہ پر ہوتا ہے۔ اور ان کے وفورِ علم و قوتِ عزم کے موافق ہوتا ہے بعض پر خدا تعالےٰ اپنی صفتِ حیات سے متجلی ہوتا ہے۔ پھر اس وقت بندہ جمیع عالم کی حیات بن جاتا ہے جمیع موجودات اجسام و ارواح میں وہ اپنی زندگی کو سرایت کئے ہوئے دیکھتا ہے۔ معانی اور ان کی صورتوں کو دیکھتا ہے۔ کہ اسی سے انکی زندگی ہے۔ جس کے ساتھ وہ قائم ہیں۔ پھر وہاں مثل اقوال و اعمال کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اور مثل ارواح کے کوئی صورت لطیفہ نہیں ہے۔ یا مثل اجسام کے کوئی صورت کثیفہ نہیں ہے۔ جس کی زندگی

---

[1] یعنی لطیفہ الٰہیہ جو نفسِ عبد میں حق کا نمونہ ہے۔ اوصافِ الٰہیہ سے اس کا اتصاف عین حق کا اتصاف ہے۔ پس سوائے حق کے یہاں کوئی چیز متصف نہیں ہوئی۔ مترجم

یہ بندہ نہ ہو۔ اور جو اس سے مدد نہ لیتی ہو۔ وہ انکی مدد لینے کی کیفیت کو مشاہدہ کرتا ہے۔ اور بدوں کسی واسطہ کے بلکہ بطریق ذوق الٰہی۔ کشفی۔ غیبی۔ عینی کے وہ اس بات کو خود اپنے نفس سے جانتا ہے۔ میں ایک مدت تک اس تجلی میں رہا۔ کہ موجودات کی زندگی اپنے اندر دیکھتا رہا۔ اور میں اپنی حیات کی اس مقدار کو بھی دیکھتا تھا۔ جو حسب اقتضاء ذات ہر موجود کو مجھ سے حاصل تھی۔ اور میں اس حالت میں ایک ہی زندگی تھا۔ جو بالذات منقسم نہ تھی۔ حتی کہ عنایت الٰہی کا ہاتھ مجھے اس تجلی سے ایک اور تجلی کی طرف لے گیا۔ جو اس تجلی سے غیر تھی۔ اور کُو غیر۔

اور بعض پر اللہ تعالےٰ اپنی صفت علمیہ سے متجلی ہوتا ہے۔ اور یہ اس طور پر کہ خدا جب اپنی صفت حیات سے اس پر تجلی فرماتا ہے۔ جو جمیع موجودات میں ساری ہے۔ تو یہ بندہ اس حیات کی قوت احدیت سے تمام ان چیزوں کا مزا چکھ لیتا ہے۔ جو ممکنات میں ہیں۔ پھر اس وقت ذات صفت علمیہ سے اس پر تجلی فرماتی ہے۔ اور وہ جمیع عوالم کی تفریعات کو مبدء سے معاد تک جان لیتا ہے۔ اور ہر شے کی بابت اُسے معلوم ہو جاتا ہے۔ کہ وہ کیسی تھی۔ کیسی ہے۔ اور کیسی ہوگی۔ اور جان جاتا ہے۔ اس چیز کو جو نہ تھی۔ اور اس بات کو کہ وہ کیوں نہ ہوگی۔ اور اگر ہوگی۔ تو کس طرح ہوگی۔ یہ تمام علوم اس کے لئے ذاتی۔ اصلی حکمی کشفی۔ ذوقی ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ بطور علم اجمالی۔ تفصیلی۔ کلی۔ جزئی کے جمیع معلومات میں سرایت کئے ہوتا ہے۔ اپنے اجمال میں مفصّل ہوتا ہے۔ لیکن غیب الغیب میں اور علم لدنی وذاتی بہ تفصیل غیب الغیب سے شہادۃ الشہادۃ تک پہنچتا ہے۔ وہ اس کے اجمال کی تفصیل غیب میں دیکھتا ہے۔ اور غیب الغیب میں اجمال کلی کو جانتا ہے۔ اور صفاتی کو بجز غیب الغیب میں اس پر واقع ہونے کے علم سے کچھ حصّہ نہیں ہے۔ اور اس کلام کو نادر اشخاص ہی سمجھ سکتے ہیں۔ اور وہی اس کا مزا چکھ سکتے ہیں۔ جو مؤدب وامین ہیں۔"

اور بعض پر خدا صفت بصریہ سے متجلی ہوتا ہے۔ اور اس کی صورت یہ ہے۔ کہ جب وہ صفت بصریہ۔ علمیہ۔ احاطیہ۔ کشفیہ سے بندہ پر متجلی ہوتا ہے۔ تو صفت بصر سے اس پر تجلی فرماتا ہے۔ پھر اس بندہ کی آنکھ اس کے علم کا محل بن جاتی ہے۔ پھر وہاں ہر علم جو حق اور خلق کی طرف راجع ہوتا ہے۔ اس پر اس بندہ کی آنکھ پڑتی ہے۔ پھر وہ تمام موجودات کو جس طرح کہ وہ ہیں۔ غیب الغیب میں دیکھتا ہے۔ اور بڑے تعجب کی بات یہ ہے۔ کہ عالم شہادت میں ان سے جاہل رہتا ہے۔ پھر اس مشہد عالی اور منظر جلی کو دیکھ۔ کہ کس قدر عجیب اور شیریں ہے۔ اور اس کی وجہ سوائے اس کے اور کوئی نہیں۔ کہ عبد صفاتی کے کونی اور خلقی ہاتھ میں ان چیزوں سے کوئی چیز نہیں ہوتی۔ جو اس کے حقی ہاتھ میں ہوتی ہیں۔ اور یہاں دوئی نہ سمجھ لینا۔ میری مراد خلقی ہاتھ سے بندہ کی شہادت یعنی اس کا ظاہر ہے۔ اور حقی ہاتھ سے اس کا غیب۔ اور میرے قول کا مطلب یہ ہے۔ کہ بندہ کے ظاہر پر اس چیز سے کوئی چیز ظاہر نہیں ہوتی۔ جس پر اس کا غیب ہے۔ مگر نادر طور پر بعض چیزیں ظاہر ہو جاتی ہیں۔ جن کو بطور بطور اکرام کے حق تعالےٰ اس پر ظاہر کرتا ہے۔ بخلاف عبد ذاتی کے کہ اس کی شہادت اس کا غیب اور اس کا غیب اس کی شہادت ہے۔ پس چاہیئے۔ کہ تو اس کو سمجھے۔

اور بعض پر صفتِ سمع سے اس کی تجلی ہوتی ہے۔ پھر وہ جمادات۔ نباتات۔ حیوانات کی بولی اور کلامِ ملائکہ
اور مختلف بولیوں کو سنتا ہے۔ اور بعید اس کے لئے مثل قریب کے ہوتا ہے۔ اور یہ اس طرح کہ جب اللہ صفتِ سمع
میں اس کے لئے متجلی ہوتا ہے۔ تو وہ اس صفت کی قوتِ احدیت سے ان مختلف بولیوں اور جمادات و نباتات کی نرم
پست اور دبی آوازوں کو سنتا ہے۔ اس تجلی میں میں نے رحمٰن سے رحمانیت کے علم کو سُنا۔ اور قرأتِ قرآن کو سیکھا۔
پھر میں بطل تھا۔ اور وہ ترازو تھا۔ اس کو بجز اہل القرآن کے جو اہل اللہ ہیں۔ اور کوئی نہیں سمجھتا۔ اور بعض پر وہ صفتِ
کلام سے متجلی ہوتا ہے۔ پھر تمام موجودات اس بندہ کی کلام بن جاتی ہے۔ اور یہ اس طرح کہ جب خدا نے صفتِ حیات
سے تجلی فرمائی۔ پھر صفتِ علمیّہ سے اس چیز کو اس نے جانا جو سرِّ حیات سے اس میں تھی۔ پھر اس کو دیکھا۔ پھر
اس کو سنا۔ تو اپنی حیات کی قوتِ احدیت سے وہ کلام کرنے لگا۔ اور تمام موجودات اس کی کلام ہو گئی۔ اسُ وقت
اس نے اس کی ازلی کلام کو مشاہدہ کیا۔ جیسا کہ وہ ابد تک اس پر ہے۔ کیونکہ خدا کی باتیں ختم نہیں ہوتیں۔ اور اس
تجلی سے خدا تعالیٰ اپنے بندوں سے بدوں حجاب اسماء کلام کرتا ہے۔ قبل تجلی اسماء کے۔ پھر بعض کلام کرنے والے
ایسے ہیں۔ جس سے حقیقتِ ذاتیہ اس کے نفس سے اس کے ساتھ سرگوشی کرتا ہے۔ پھر وہ بغیر جہت اور بغیر جارحہ
کے کلام کو سنتا ہے۔ اور کلام کو اس کا سننا اپنی کلیت کے ساتھ ہوتا ہے۔ نہ کان سے۔ پھر اس کو کہا جاتا ہے۔ تو
میرا حبیب ہے۔ تو میرا محبوب ہے۔ تو مراد ہے۔ عباد میں میرا منہ ہے۔ تو مقصدِ اسنیٰ اور مطلب اعلیٰ ہے۔ اسرار میں
تو میرا سرّ ہے۔ انوار میں تو میرا نور ہے۔ تو میرا عین تو میری زینت تو میرا جمال تو میرا کمال ہے۔ تو میرا اسم تو میری ذات
تو میری نعت تو میری صفات ہے۔ میں تیرا اسم میں تیری رسم میں تیری علامت میں تیری نشانی ہوں۔ تو موجودات
کا خلاصہ اور وجود و حدوث کا مقصود ہے۔ تو میرے شہود کی طرف قریب ہوتا ہے۔ میں اپنے وجود سے تجھ سے قریب
ہوتا ہوں۔ تو دور نہ ہو۔ پھر میں ہی وہ ہوں۔ جو میں نے کہا۔ ونحن اقرب الیہ من حبل الورید۔ ہم اس کو اس
کی رگِ جان سے بھی زیادہ قریب ہیں۔ اسم عبد سے منفرد نہ ہو۔ پھر اگر رب نہ ہوتا۔ تو بندہ بھی نہ ہوتا۔ تو نے مجھے
ظاہر کیا۔ جیسا کہ میں نے تجھے ظاہر کیا۔ اگر تیری عبودیت نہ ہوتی۔ میری ربوبیت ظاہر نہ ہوتی۔ تو نے مجھے
موجود کیا۔ جیسا کہ میں نے تجھے موجود کیا۔ پھر اگر تیرا وجود نہ ہوتا۔ تو میرا وجود بھی نہ ہوتا۔ میرے حبیب قرب کو لازم
پکڑ۔ میرے حبیب علوّ کو اختیار کر۔ میرے حبیب میں نے اپنے وصف کے لئے تجھے چاہا۔ اور اپنے لئے تجھے بنایا۔ پھر
اپنے نفس کو میرے غیر کے حوالے نہ کر۔ اور نہ میرے غیر کو اپنے میں لگا۔ میرے حبیب سونگھنے کی چیزوں میں مجھے
سونگھ۔ میرے حبیب کھانے کی چیزوں میں مجھے کھا۔ موہوم میں میرا تخیّل کر۔ معلوم میں مجھے سمجھ۔ میرے حبیب
محسوس میں مجھے دیکھ۔ ٹٹولنے کی چیزوں میں مجھے ٹٹول۔ پہننے کی چیزوں میں مجھے پہن۔ میرے حبیب مجھ سے تو ہی
مراد ہے۔ اور تو ہی مجھ سے کنایہ کیا گیا ہے۔ اور تو ہی وہ چیز ہے۔ جس سے میرا کنایہ لیا جاتا ہے۔ اسکی شفقتوں سے
کوئی چیز زیادہ لذیذ نہیں۔ اور اس کی مہربانیوں سے کوئی چیز زیادہ شیریں نہیں۔

بعض کلام کرنے والے ایسے ہیں۔ جن سے حق لسانِ خلق پر کلام کرتا ہے۔ پھر وہ ایک جہت سے کلام

کو سنتا ہے۔ لیکن جانتا ہے۔ کہ بغیر جہت کے ہے۔ وہ خلق کی جانب سے اُسے آواز دیتا ہے۔ لیکن وہ اُسے حق سے سنتا ہے۔ اسی کے متعلق میں کہتا ہوں ؎

شغلت بلیلی عن سواھا فلوادی | جمادٌ لخاطبت الجماد خطابھا
ولا عجب انی اخاطب غیرھا | جمادٌ ولکنّ العجیب جوابھا

ترجمہ "میں ماسوا لیلی کو چھوڑ کر لیلی میں مشغول ہو گیا۔ پھر اگر میں جماد کو دیکھتا ہوں۔ تو اسے لیلی سمجھ کر اس سے مخاطب ہوتا ہوں۔ اور یہ کوئی عجب نہیں۔ کہ میں اس کے غیر یعنی جماد سے کلام کرتا ہوں۔ لیکن عجیب یہ ہے۔ کہ وہ اس کا جواب دیتا ہے"۔

اور بعض کلام کرنے والے ایسے ہیں۔ جن کو حق عالم اجسام سے عالم ارواح کی طرف لے جاتا ہے۔ اور یہ بلند رتبہ کے مُتکلّم ہیں۔ بعض ایسے ہیں۔ کہ ان سے قلب میں خطاب کرتا ہے۔ اور بعض وہ جو اپنی روح سے آسمان دُنیا کی طرف چڑھتے ہیں۔ اور بعض ان میں سے دوسرے آسمان کی طرف اور بعض تیسرے آسمان کی طرف ہر ایک کا صعود اس کے مقسوم کے موافق ہوتا ہے۔ بعض ان میں سے سدرۃ المنتہی پر پہنچتے ہیں۔ پھر وہ وہاں اس سے کلام کرتا ہے ہر متکلّم سے حق کا مکالمہ اسی قدر ہوتا ہے۔ جس قدر کہ حقائق میں اس کو دخل ہوتا ہے۔ اسلئے کہ حق تعالے ہر چیز کو وہاں ہی رکھتا ہے۔ جہاں اس کے رکھنے کی جگہ ہے۔ اور بعض ایسے ہیں۔ جن کے لئے مکالمہ کے وقت نوروں میں سے کسی نور کا سراپردہ لگایا جاتا ہے۔ اور بعض کے لئے نور کا منبر قائم کیا جاتا ہے۔ اور بعض اپنے باطن میں نور دیکھتے ہیں۔ پھر اس نور کی جہت سے کلام کو سنتے ہیں۔ کبھی اس نور کو کثیر کبھی اکثر کبھی گول کبھی دراز دیکھتے ہیں۔ اور کوئی ان میں سے صورت روحانیہ کو دیکھتا ہے۔ جو اس سے سرگوشی کرتی ہے۔ ان سب باتوں کا نام خطاب نہیں رکھا جاتا مگر اس صورت میں جبکہ اللہ تعالے جتا دے۔ کہ وہی متکلم ہے۔ اور یہ بات اس میں دلیل کی محتاج نہیں ہے بلکہ اس کے متعلق پہلی ہی دفعہ اطمینان نازل ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ کلام الٰہی کی خاصیت مخفی نہیں رہتی۔ اور یہ باتیں خطاب میں داخل نہیں ہوتیں۔ مگر یہ کہ جانے۔ کہ جو کچھ سن رہا ہے۔ خدا کا کلام ہے۔ پھر وہاں نہ محتاج دلیل کا ہوتا ہے۔ نہ بیان کا۔ بلکہ بمجرد سننے کلام کے جان جاتا ہے۔ کہ خدا تعالے کا کلام ہے۔ جس کا صعود سدرۃ المنتہی پر ہوتا ہے۔ اسے کہا جاتا ہے۔ کہ میرے حبیب تیری انیّت یعنی تیرا کوئی وجود جس کی طرف لفظ) انا سے اشارہ کیا جاتا ہے۔ میری ہویت ہے۔ یعنی وہ میں ہی ہوں۔ انت ہو کا عین ہے۔ اور ہو وہی انا ہے۔ میرے دوست تیری بساطت میری ترکیب ہے۔ اور تیری کثرت میری واحدیت۔ بلکہ تیری ترکیب میری بساطت ہے۔ اور تیرا جہل میری درایت۔ تجھ سے میں ہی مراد ہوں۔ میں تیرے لئے ہوں۔ نہ اپنے لئے۔ مجھ سے تو ہی مراد ہے۔ تو میرے لئے ہے۔ نہ اپنے لئے۔ میرے حبیب تو ایک نقطہ ہے۔ جس پر وجود کا دائرہ ہے۔ پھر اس دائرہ میں تو ہی عابد ہے اور تو ہی معبود۔ تو نور ہے۔ تو ظہور ہے۔ تو حسن و زینت ہے۔ تو مثل آنکھ کے ہے۔ جو انسان کے لئے ہے۔ اور مثل انسان کے ہے۔ جو آنکھ کے لئے ہے ؎

ویاروح روح الروح والاٰیۃ الکبریٰ	ویاسلوۃ الاحزان للکبد الحرا
ویامنتہی الآمال یاغایۃ المنٰی	حدیثک ماحلاہ عندی ما امرا
ویاکعبۃ التحقیق یا قبلۃ الصفا	وعرفات الغیب یاطلعۃ الغرا
اتیناک اخلفناک فی ملک ذاتنا	تصرّف لک الدّنیا جمیعًا مع الاخریٰ
فلولاک ماکنّا ولولای لم تکن	فکنت وکنّا والحقیقۃ لاتدری
فایای نعنی بالمعزۃ والغنی	وایّاک نعنی بالفقیر ولا فقرا

ترجمہ۔ اے روح کی روح اور آیت کبریٰ۔ اور اے گرم جگر کے غمناکوں کی تسلی۔ اے امیدوں کی نہایت آرزو کی غائت تیرے نزدیک تیری گفتگو کیسی میٹھی ہے۔ اور کیسی کڑوی ہے۔ اے تحقیق کے کعبہ۔ اے صفا کے قبلہ اور اے غیب کے عرفات۔ اے روشن چہرے ہم تیرے پاس آئے ہیں۔ اور اپنی ذات کے ملک میں تجھے چھوڑ آئے ہیں۔ تیرے لئے تمام دنیا مع آخرت پھر رہی ہے۔ پھر اگر تو نہ ہوتا۔ ہم نہ ہوتے۔ اور اگر میں نہ ہوتا۔ تو نہ ہوتا۔ پس تو تھا اور ہم تھے۔ اور حقیقت کو کوئی نہیں جانتا ہم بزرگی اور تونگری سے تیرا ہی وجود مراد لیتے ہیں۔ اور فقیر سے بھی ہماری مراد تو ہی ہے۔ حالانکہ فقر کوئی نہیں ہے۔

بعض کلام کرنے والے ایسے ہیں۔ جن کو غیبی امور پر اطلاع دی جاتی ہے۔ ان غیبی امور میں وہ خبریں بھی داخل ہیں جو قبل از وقوع بتائی جاتی ہیں۔ پھر کبھی تو یہ اس سے بطریق سوال کے ہوتا ہے۔ اور اس طریق سے غیب کے دریافت کرنے والے لوگ اکثر ہیں۔ اور کبھی خود حق تعالٰے کی طرف سے بطریق ابتداء کے ہوتا ہے۔ اور بعض متکلم کرامات کے خواستگار رہتے ہیں۔ خدا کرامتوں سے ان کو مشرف فرماتا ہے۔ پھر جب وہ اپنے محسوس کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ تو وہ کرامات اس بات کی دلیل ہوتی ہیں۔ کہ اس کا مقام اللہ کے ساتھ صحیح ہو گیا ہے۔ متکلمین کا اتنا ہی ذکر کافی ہے اب ہم پھر تجلیات صفات کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ بعض صفاتیوں پر خدا تعالٰے اپنی صفت ارادہ سے تجلی فرماتا ہے اس تجلی میں مخلوق اس کے ارادہ کے موافق ہوتی ہے۔ اور یہ اس طرح کہ جب حق تعالٰے صفت متکلم سے تجلی کرتا ہے۔ تو اس متکلم کی احدیت سے بندہ اس چیز کا ارادہ کرتا ہے جس پر کہ مخلوق ہے۔ پھر چیزیں اس کے ارادہ کے موافق ہوتی ہیں۔ اور اس تجلی کے بہت سے واصلوں کا یہ حال ہے۔ کہ وہ الٹے پاؤں لوٹتے ہیں۔ پھر حق سے جو دیکھتے ہیں۔ اس کا انکار کر بیٹھتے ہیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ جب حق سبحانہ تعالٰے اس کو بطریق شہود عینی غیب الٰہی کے عالم میں یہ دکھا دیتا ہے۔ کہ سب چیزیں اسی کے ارادہ سے ہو رہی ہیں۔ تو بندہ اس بات کو اپنے عالم شہادت میں اپنی ذات میں تلاش کرتا ہے۔ پھر یہ بات اس کو حاصل نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ ذاتیوں کی خصوصیات سے ہے۔ وہ اس مشہد عینی کا انکار کر دیتا ہے۔ اور الٹے پاؤں لوٹ آتا ہے۔ اور اس کے قلب کا شیشہ ٹوٹ جاتا ہے۔ وہ بعد شہود کے حق کا انکار کر دیتا ہے۔ اور اس کے پانے کے بعد اس کو کھو بیٹھتا ہے۔ اور بعض پر اللہ تعالٰے صفت قدرت سے تجلی فرماتا ہے۔ پھر عالم غیبی میں چیزیں اس کی قدرت سے پیدا ہوتی ہیں۔ اور ان کا وہی نمونہ ہوتا ہے۔ جو عالم عینی میں ہے۔ پھر جب وہ اس میں ترقی کرتا ہے۔ تو اسی انموذج میں وہ بات اس پر ظاہر ہوتی ہے۔ جو اس عالم عینی سے

اس سے پوشیدہ ہوتی ہے۔اور اس تجلی میں میں نے صلصلۃ الجرس یعنی گھنٹہ کی سی جھنکار کو سنا۔پھر میری ترکیب درہم برہم ہوگئی۔میرا نقش جاتا رہا۔اور میرا نام مٹ گیا۔اور اس چیز کی شدت سے جو مجھ پر وارد ہوئی۔میں اُس پُرانے چیتھڑے کی مانند ہوگیا۔جو کسی بلند درخت سے لٹکا ہوا ہو۔پھر تند ہوا اس کو تھوڑا تھوڑا کرکے اڑائے جاتی ہے اس حالت میں میں کیا دیکھتا ہوں۔بجلیاں ہیں۔کڑکیں ہیں۔بادل ہے۔جو نور برساتا ہے۔دریا ہیں۔جن سے آگ کی موجیں اٹھتی ہیں۔آسمان اور زمین مل گئے۔اور میں ایسی تاریکیوں میں پڑ گیا۔کہ بعض انکی بعض پر ہیں۔پھر قدرت برابر میرے لئے قوی سے قوی چیزیں پیدا کرتی رہی۔اور مجھ میں ہو کر مرغوب ترین چیزیں بناتی رہی حتی کہ حضرت جلال نے مجھ پر بلند سرا پردے تان دیئے۔اور جمال کا اونٹ سوزنِ خیال کے سوراخ میں داخل ہوگیا۔پھر دا ہنے ہاتھ کو جو بند تھا۔منظر اعلےٰ میں کھول دیا۔اس وقت چیزیں پیدا ہوگئیں۔اور عماء جاتا رہا۔اور جب کشتی کوہ جودی پر ٹھہر گئی۔تو آواز دی گئی۔کہ اے آسمان اور زمین خوشی سے یا ناخوشی سے ہمارے پاس آؤ۔ان دونوں نے کہا کہ ہم خوشی سے آتے ہیں۔اسی کے متعلق کہا ؎

تصرف فی الزمان کما ترید	فمولیٰ انت نحن له العبید
وسل السّیف فی عنق الاعادی	فسیفك فی العدی ذکر حدید
فهب ماشئت وامنع لا لبخل	ولکن کی تجود بما ترید
فمن اسعدته بالقرب یدنوا	ومن اشقیتہ فهوا لبعید
وملك من ترید من الامانی	وحقّر من اردت فلا یسوّد
وابرم ما عقدت فلیس حل	واعقد ما برمت هوالعقید
ولا تخش العقاب علی قضاءٍ	فکلٌّ تحت سیفك لا یمید
لك الملکوت ثم الملك ملك	لك الجبروت والملاء السعید
لك العرش المجید مکان عزٍّ	علی الکرسیّ تبدی او تعید

ترجمہ - جیسا تو چاہتا ہے۔زمانہ میں تصرّف کر۔پھر تو مولے ہے۔جس کے ہم غلام ہیں۔دشمنوں کی گردنوں پر تلوار کھینچ کہ تیری تلوار ان کے حق میں ایک تیز آبدار شے اور لوہا ہے۔پھر جس کو تو چاہے بخش۔اور جس سے چاہے روک رکھ بخل کی وجہ سے نہیں۔لیکن تاکہ تو اپنے ارادہ کے موافق بخشش کرے۔جس کو تو نے قرب سے تو نے سعادتمند بنایا۔وہ قریب آتا ہے۔اور جس کو بدبخت کیا۔وہ بعید ہو جاتا ہے۔جس کی تو امیدیں بر لاتا ہے۔وہ بادشاہ ہے۔اور جس کو تو نے چاہا حقیر ہوگیا۔پھر وہ سردار نہیں بنتا۔بہت مضبوط وہ چیز ہے۔جس کو تو نے باندھا۔کہ کھل نہیں سکتی۔اور زیادہ باندھی ہوئی وہ چیز ہے۔جس کو تو نے محکم کیا۔کہ وہی باندھی ہوئی ہے۔عذاب سے مت ڈر۔کہ وہ اس کے حکم کے موافق ہے۔پھر ہر چیز تیری تلوار کے نیچے ہے۔کہ جنبش نہیں کرتی۔ملک و ملکوت پر تیری ہی سلطنت ہے۔جبروت اور ملاء اعلےٰ تیرے ہی لئے ہیں۔عرش مجید جو عزت کا مکان ہے۔تیرے ہی لئے ہے۔کرسی پر بیٹھ کر تو مخلوق کو پیدا کرتا ہے۔یا اس کا اعادہ

کرتا ہے"۔

اور اس تجلی سے ایک اہل ہمت کے تصرفات ہیں۔ اور اس تجلی سے ایک عالم خیال ہے۔ اور وہ چیزیں ہیں۔ جو عجیب وغریب اختراعات سے اس میں متصوّر ہوتی ہیں۔ بلند رتبہ سحر بھی اسی تجلی سے ہے۔ اہل جنت کی رنگارنگ نعمتیں جن کو وہ چاہتے ہیں۔ اسی تجلی سے ہیں۔ اور اسی تجلی سے سمسمہ کے عجائبات ہیں۔ جو طینت آدم کا بقیہ تھی۔ اور جس کا شیخ محی الدین ابن عربی نے اپنی کتاب میں ذکر فرمایا ہے۔ سمسمہ عربی لغت میں سرخ چیونٹی کو بھی کہتے ہیں۔ مترجم)۔ پانی پر چلنا۔ ہوا میں اڑنا۔ تھوڑی چیز کو بہت کر دینا اور بہت کو تھوڑا اور اس قسم کے اور خوارق یہ سب اسی تجلی سے ہیں۔ اے میرے بھائی۔ یہ بات تجھ پر مخفی نہ رہے۔ کہ یہ تمام چیزیں ایک ہی قسم ہیں۔ بہ اختلافِ وجوہ مختلف ہو گئی ہیں۔ پھر سعید اس کے سبب سے نیکبخت ہو گیا اور راندہ اس کے سبب سے بدبخت بن گیا۔ پس اس کو سمجھ۔ میں نے اس تھوڑے سے بیان میں تیرے لئے اشارہ کر دیا ہے۔ اور اس چیستان میں وہ اسرار مخفی رکھے ہیں۔ کہ اگر تو ان پر واقف ہو گا۔ تو تجھے اس سرّ قدرت پر اطلاع ہو جائیگی۔ جو محفوظ و مکنون ہے۔ پھر اس وقت جس چیز کے لئے تو کہیگا۔ ہو جا۔ وہ ہو پڑیگی۔ یہ وہ اللہ ہے۔ جس کا حکم کاف اور نون کے درمیان ہے۔

اور بعض ان میں سے وہ ہیں۔ جس پر اللہ تعالےٰ صفت رحمانیّت سے تجلّی فرماتا ہے۔ اور یہ امر اس وقت ہوتا ہے۔ جبکہ اس کے لئے عرش ربوبیّت قائم ہو گیا۔ پھر وہ اس پر استیلا پاتا ہے۔ اور اس کے لئے اقتدار کی کرسی اسی کے دونوں قدموں کے نیچے رکھی جاتی ہے۔ پھر اس کی حرمت تمام موجودات میں سرایت کر جاتی ہے۔ وہ ذات کی کرسی ہے۔ صفات کی قیومی ہے۔ اور یہ آیات پڑھتا ہے قُلِ اللّٰهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝ تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ط وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ترجمہ یعنی کہ اے محمد صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کہ اے اللہ میرے تو مالک ملک کا ہے۔ جس کو تو چاہتا ہے۔ ملک دیتا ہے۔ اور جس سے چاہتا ہے۔ چھین لیتا ہے۔ جس کو چاہتا ہے عزت دیتا ہے۔ اور جس کو چاہتا ہے۔ ذلیل کرتا ہے۔ تیرے ہاتھ میں بھلائی ہے۔ بیشک تو ہر چیز پر قدرت رکھنے والا ہے۔ رات کو دن میں داخل کرتا ہے۔ اور دن کو رات میں اور زندہ کو مردہ سے نکالتا ہے۔ اور مردہ کو زندہ سے اور جس کو تو چاہتا ہے۔ بغیر حساب کے رزق دیتا ہے۔

یہ سب باتیں اس کے عالم غیب میں ہوتی ہیں۔ جو شک وشبہ سے منزّہ ہے۔ جو کچھ اس کی گریبان میں ہے اس کو دیکھتا ہے۔ اور یہ اہل الصفات اور اہل الذات کے مابین وہی فرق ہے۔ جو پہلے دو تین دفعہ مذکور ہو چکا۔ اور بعض پر اللہ تعالےٰ الوہیّت سے تجلی فرماتا ہے۔ پھر دو ضدّیں جمع ہوتی ہیں۔ سیاہی سفیدی کو عام ہوتا ہے۔ ادنےٰ واعلےٰ کو شامل ہوتا ہے۔ مٹی اور موتیوں کو احاطہ کرتا ہے۔ اس وقت اسم اور وصف کو سمجھتا ہے

لف ونشر کا انکار کرتا ہے[1] - اور جانتا ہے - کہ یہ امر پیاسے کے واسطے سراب ہے - جس کو وہ پانی گمان کرتا ہے حتیٰ کہ جب اس کے قریب آتا ہے - اس کو کوئی چیز نہیں پاتا - وہاں اللہ کو پاتا ہے - جو اس کے حساب کو پورا کرتا ہے پھر اپنے سیدھے اور الٹے ہاتھ سے اس کی کتاب کو پلیٹ لیتا ہے - اور کہا گیا بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ ظالموں کی قوم کے لئے دوری ہے[2] -

جان - کہ نور کتاب مسطور ہے - ہدایت دیتا ہے - جس کو چاہتا ہے - گمراہ کرتا ہے - جس کو چاہتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی طرف سے اپنی کتاب میں فرمایا ہے - گمراہ کرتا ہے - اس سے بہتوں کو اور ہدایت کرتا ہے - اس سے بہتوں کو -

اور جان کہ اس کے سوا کوئی راہ بھی نہیں ہے - وہ اللہ کی راہ ہے - اس کے لئے ہدائت ہے - اور اس کے غیر کیلئے گمراہی - پھر جب دو امروں سے خطاب کیا گیا - اور دو حکموں کا اعتبار کیا گیا - اور دو نام رکھے گئے - چمکتے ستارے غروب ہو گئے - حالانکہ وہ اپنے فلکوں میں روشن اور گردش کر رہے ہیں - اور اس تجلی کی خصوصیتوں میں سے ایک یہ ہے - کہ بندہ جمیع اہل مذاہب کے خیالات کی تصدیق کرتا ہے - اور ان کے اصل ماخذ کو جانتا ہے - اور اس بات کی شہادت دیتا ہے - کہ جو ان میں سے سعید ہوا - کس طرح ہوا - اور جو شقی بنا - وہ کس طرح بنا - حالانکہ وہ سب اہل مذاہب باطلہ شقی ہوتے ہیں - اور نیز اس بات کو جانتا ہے - کہ ان جملہ مذاہب میں گمراہی نے کیونکر دخل پائے - اور اس کے خصائص میں سے ایک یہ بھی ہے - کہ اس مقام والا جمیع اہل مذاہب کی باتوں کو غلط بھی کرتا ہے - حتیٰ کہ مسلمین - مومنین - محسنین - عارفین کو بھی خطا پر سمجھتا ہے - کامل محققین کے سوا کسی کی رائے کی تصدیق نہیں کرتا - اور نیز اس تجلی کے خصائص میں سے ہے کہ بندہ کی نہ نفی ممکن ہے - نہ اثبات - نہ اس کو وصف کہتا ہے - نہ ذات - نہ اسم پر زبان موڑتا ہے - نہ اسم پر حجت لیتا ہے میں اس تجلی میں ملائکہ محافظین کے ساتھ جمع ہوا - پھر میں نے باوجود ان کے مشاہد و مناظر کے مختلف ہونے کے ان کو دیکھا - کہ وہ اپنی اصلوں یعنی مقامات میں حیران و سرگشتہ تھے - پھر بعض حیران تھے - کہ جمال نے ان کو حیرت میں ڈال رکھا تھا - اور بعض خاموش تھے - کہ جلال نے ان کے منہ پر لگام لگائی ہوئی تھی - اور بعض ناطق تھے - کہ کمال نے بولنے میں ان کو آزاد کیا ہوا تھا - اور بعض اس کی ہویت میں جس کی طرف لفظ ھُوَ سے اشارہ کیا جاتا ہے - غائب تھے - اور بعض اس کی انیت میں جس کی طرف لفظ انا سے اشارہ کیا جاتا ہے - حاضر تھے - بعض مفقود الوجود اور بعض شہود میں موجود تھے - بعض اس کی دہشت میں حیران اور بعض اس کی حیرت میں مدہوش تھے - بعض اس کی فنا میں گداز اور بعض اس کی بقا میں راغب تھے - بعض عدم محض میں مساجد اور بعض وجود فرضی کے وجوب میں عابد تھے - بعض وجود میں محو اور بعض شہود میں ڈوبے ہوئے تھے - بعض نار احدیت میں سوختہ اور بعض بحار صمدیت سے جلّو

[1] لف ونشر کا انکار کرتا ہے - لف کے معنی لپیٹنے اور نشر کے معنی پھیلانے کے ہیں - چونکہ حضرت الوہیت میں نہ جمع ہے - نہ تفصیل اس لئے لف ونشر کا انکار صحیح ہوا واللہ اعلم بالصواب [2] چونکہ اس مقام کے ظہور سلطان میں بعض شریعت کے پاس ادب کو چھوڑ کر شطحیات کے مرتکب ہوتے ہیں - لہذا مصنف علیہ الرحمۃ نے اس وعید سے ان کو آگاہ کیا +

لینے والے تھے۔ بعض انس کو گم کرنے والے بعض قدس کو پانے والے تھے۔ اور بعض انس کو پانے والے اور قدس کو گم کرنے والے تھے۔ ناظر ان کے احوال میں حیران رہ جاتا تھا۔ اور حیرت زدہ ان کے اقوال سے ہدایت پاتا تھا۔ پھر میں اس شخص کی طرف مائل ہؤا۔ جس کا مقام ان سب سے اکمل وارفع تھا۔ میرا یہ میلان اطلاع پانے والے کا سا میلان تھا نہ کہ حیران۔ قناعت کرنے والے کا سا میلان۔ پھر میں نے اس کو کہا۔ اے کامل فریب۔ اور اے باادب روح اقدس اپنے سخت سیاہ مشہد میں۔ یعنی مشہدِ حیرت میں مجھے اپنے حال سے خبر دے۔ اپنے اسم کی باتیں کر۔ اور اپنے اسم کی تصریح کر۔ پھر اس نے اس شخص کا سا اعراض کیا۔ جو تصریح سے جھجکتا ہے۔ اور نصیح مخبر کی توجہ کی مانند اس نے توجہ کی۔ پھر وہ گھٹنوں کے بل بیٹھا۔ اور اپنی حیرت میں منہمک ہؤا۔ میں نے حال اس سے دریافت کیا۔ تو اس نے اپنے حال کا ترجمہ کیا اور کہا۔ کہ اسم سے سوال نہ کر۔ پھر تو اسم کی قید میں بند رہ جائیگا۔ اور اس کو چھوڑنا بھی نہ۔ ورنہ اپنے حق کو مٹا دے گا۔ رخساروں کو نہ پھیر۔ ورنہ اپنے آسمانوں کے رب سے محجوب رہ جائیگا۔ اور نہ ذات سے منہ موڑ۔ ورنہ تو بوسیدہ عدم کا طالب ٹھہریگا۔

نفی کفرانِ نعمتِ وجود ہے۔ اور اثبات زیان کاری۔ یہ دو بحر ہیں۔ اور حق ان دونوں کے درمیان برزخ ہے جس سے وہ اپنی حد سے تجاوز نہیں کرتے۔ اگر تو نے میرا اثبات کیا۔ تو تو نے مجھے اپنا غیر بنایا کیونکہ یہ تثلیث ہے نہ توحید۔ اس سے تین چیزیں ثابت ہوتی ہیں۔ ایک مُثبِت دوسری مُثبَت تیسری مُثبَت بہ۔ مترجم) اور اگر تو نے میری نفی کی۔ تو تو اپنے باطن کی حقیقت سے محجوب رہا۔ اگر تو نے کہا۔ کہ تو میں ہوں۔ تو تیرا طور اور فن میرے طور اور فن سے علیحدہ کہاں رہا۔ اور اگر تو نے کہا۔ کہ تو میرا غیر ہے۔ تو میری خیر کے ہر معنی تجھ سے فوت ہو گئے۔ اور اگر تو متحیّر ہؤا۔ تو تو فقیر بنا۔ اگر تو عجز کا قائل ہؤا۔ تو وصفِ عزت کو تو نے گنوا دیا۔ پھر اگر تو نے غائت اور کمال کا دعویٰ کیا۔ تو تیرا معاملہ ابتدا میں ہے۔ نہ نہایت میں۔ اور اگر تو نے سب کو چھوڑ دیا۔ اور خواب اور نیند کا قائل ہؤا۔ تو تجھ پر افسوس ہے۔ کہ سب کچھ تو گنوا بیٹھا۔ اور اگر تو نے اپنی ذات میں اپنے عرش صفات پر قیام کیا۔ تو پھر دیکھ۔ کہ تیرے اور میرے کمال میں کتنا فرق ہے۔ ع۔ ببیں تفاوتِ راہ از کجاست تا بکجا۔ اور کیا تیرے لئے وہ چیز ہے۔ جو میرے لئے ہے؟ اسی کے متعلق میں کہتا ہوں ؎

تحیرت من حیرتی مم هی	فقد حار وهمی فی وهمه
فلم ادر هذا التحیر من	تجاهل قلبی ام علمه
فان قلت جهلا فاکذب به	وان قلت علما فمن اهله

ترجمہ۔ میں اپنی حیرت میں متحیّر ہؤا۔ کہ وہ کس چیز سے ہے۔ میرا وہم اس کے وہم میں حیران ہؤا۔ پھر میں نے نہ جانا۔ کہ یہ تحیر میرے قلب کے تجاہل عارفانہ سے ہے۔ یا کہ اس کے علم سے۔ پھر اگر میں کہوں۔ کہ یہ حیرت جہل سے ہے۔ تو میں اسکی تکذیب کرتا ہوں۔ اور اگر علم سے کہوں۔ تو میں اس کے اہل سے ہوں۔ یعنی وہ حیرت ٹھیک مجھ میں موجود ہے۔ ؎

کچھ نہیں کھلتا مجھے میں کون ہوں	صورت حیرت ہوں یا شکل جنوں

میرا ہی فلک فلکِ اعلےٰ ہے۔ اور میری ہی مسجد مسجد اقصٰی ہے۔ و فدوں سے اس کے گرد برکت دی گئی ہے۔ اور وارد ہونے والوں کے لئے بہنے والا شیریں پانی ہے۔ جو میرے دریا کا شناور بنا۔ میں نے اسے موتی سمجھ کر اپنے سینے کے ہار میں پرو لیا۔ اور جو میرے تیز گھوڑے پر سوار ہوا۔ میں نے اسے اپنے شہر سے کرا دیئے۔ اور جس نے اپنی حد سے تجاوز کیا۔ اور اس چیز کا دعویٰ کیا۔ جو اس کے پاس نہ تھی۔ اس کی سزا ہمیشہ کا جواب ہے۔ حالانکہ میں نے کہہ دیا ہے۔ کہ افترا نہ کر۔ خدائی ذات کذب سے بلند و برتر ہے۔ پھر وہ تم کو عذاب سے ہلاک کریگا۔ میں صراط مستقیم ہوں۔ ٹیڑھا اور سیدھا میں ہوں حادث اور قدیم میں ہوں۔ پھر تو حضرت وجود اور ہمکلام ہونے میں ہمیشہ بایکدیگر شراب نوشی کے ساغر طلب کرتا رہا۔ حتےٰ کہ ایک جنبش کرنے والے نے جنبش کی۔ اور ایک دائیں کوہ سے بجلی کوندی۔ پھر میں نے اس رکن کے متعلق اس سے سوال کیا۔ جو نگاہ رکھا گیا ہے۔ اور اس بڑی بھاری خبر کی بابت پوچھا۔ جس میں لوگ مختلف ہو رہے ہیں۔ اس نے کہا۔ میں سُن رہا ہوں۔ جو تو کہہ رہا ہے۔ یہ اسماء جن کی بابت تو نے دریافت کیا ہے۔ اپنی نہایت بلند درجہ کی چوٹی پر واقع ہیں۔ پس یکایک وہ فصیح زبان اور صریح بیان سے مجھ سے راز کی باتیں کہنے لگا۔ در آنحالیکہ اس کا ارادہ تھا۔ کہ جو کچھ اس کے پاس ہے۔ مجھے بتادے۔ اور کچھ چھپا نہ رکھے۔

پھر میں نے کہا۔ کیا ہے یہ۔ یعنی کون سا مشہد ہے۔ اس نے جواب دیا اَلرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ۔ یہ رحمٰن کا دربا ہے۔ جس نے قرآن سکھلایا۔ پھر میں نے حضرت قدیر کو کہا۔ کہ اے فلاں۔ میری بابت مجھ سے بات کر۔ اس نے کہا خَلَقَ الْاِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ٥ اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ٥ وَّالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ٥ وَالسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيْزَانَ۔ ترجمہ۔ انسان کو پیدا کیا۔ اور بات کرنی اس کو سکھلائی۔ آفتاب اور چاند ایک مقررہ حساب کے بموجب چلتے ہیں۔ ستارے اور درخت سجدہ کرتے ہیں۔ آسمان کو بلند کیا۔ اور ترازو کو اتارا۔" میں نے مرید کو کہا۔ کہ اے قدیم جدید یعنی باعتبار ذات قدیم اور باعتبار صفت ارادہ متجددہ کے جدید میری بابت مجھے خبر دے۔ اور مجھے مجھ سے میری طرف پھیر اس نے جواب میں کہا۔ اِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ٥ وَاِذَا النُّجُوْمُ انْكَدَرَتْ ٥ وَاِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ ٥ وَاِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ ٥ وَاِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ ٥ وَاِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ ٥ وَاِذَا النُّفُوْسُ زُوِّجَتْ ترجمہ۔ جب آفتاب لپیٹا جائیگا۔ اور جب ستارے بے نور ہو جائیں گے۔ اور جب پہاڑ چلائے جائینگے۔ اور جب دس ماہ کی گابھن اونٹنی کا حمل چھن جائیگا۔ اور جب جانور ایک جا اکٹھے کئے جائینگے۔ اور جب دریا بھڑکائے جائینگے۔ اور جبکہ روحیں اپنے بدنوں سے ملائی جائیں گی۔" یعنی اے اپنی بابت خبر پوچھنے والے۔ یہ تیری ہی خبر ہے۔ اس کو سمجھ اور سوچ۔ کہ تو کون ہے۔ یہ چیزیں کیا ہیں۔ جو تیرے ساتھ آئیں۔ کہاں سے تم نے سفر کیا۔ اور کہاں جاؤ گے۔ اور یوں سمجھ۔ کہ میں ایک تھان ہوں۔ جس کو میں نے خود ہی پھیلایا۔ اور پھر خود ہی لپیٹ لیا۔ مترجم) پھر علیم اپنی باحکمت زبان سے بولا۔ وَاِذَا الْمَوْءٗدَةُ سُئِلَتْ ٥ بِاَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ۔" اور جب زندہ گاڑی لڑکی پوچھی جائیگی۔ کہ کس گناہ کے پیچھے قتل کی گئی۔ وَاِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ وَاِذَا السَّمَآءُ كُشِطَتْ ٥ وَاِذَا الْجَحِيْمُ سُعِّرَتْ وَاِذَا الْجَنَّةُ اُزْلِفَتْ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا اَحْضَرَتْ۔ اور جب صحیفے پھیلائے جائینگے۔ اور جب آسمان کا پوست اتار اجائیگا۔ اور جب دوزخ بھڑکائی جائیگی۔ اور جب جنت

نزدیک کی جائیگی۔ ہر جی جان لیگا۔ جو حاضر کیا گیا ہے۔" پھر میں نے کہا۔ اے تعجب میں لانے والے حکیم۔ عنقاء مغرب کا کچھ حال بیان کر۔ اور اس خزانہ کا مجھے پتہ دے۔ جو کاف اور نون کے درمیان نگاہ رکھا گیا ہے کہا۔ تجھے مجھ سے کفائت کرتا ہے۔ جو میری طرف سے قدیم کو حادث بناتا ہے۔ یعنی وہ خزانہ میں ہی ہوں جو کاف و نون کے درمیان قدیم تھا۔ اور پھر حادث بنا۔ میں نے اُسے کہا۔ یہ کفائت نہیں کرتا۔ کہا۔ کیا میں تجھے زیادہ دوں۔ میں نے کہا۔ ہاں مجھے زیادہ دے۔ پھر اس نے کہا۔ کہ مزید تیرے پاس میری طرف سے سچی خبر اور درست رائے لایا۔ میں نے کہا۔ کہ اس کا سمجھنا مجھ پر مشکل تھا۔ پھر اے ہمارے مولا و آقا تو کون ہے۔ کہا۔ میں نفس العبید یعنی بندوں کی روح ہوں۔ پھر اس نے یہ آیت پڑھی وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ اِنَّمَا اَمْرُنَا شَيْئٍ اِذَا اَرَدْنَاهُ اَنْ نَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ ۔ اور وہ نہیں سنتے کہ جب ہم کسی چیز کا ارادہ کرتے ہیں۔ تو صرف یہی کہہ دیتے ہیں۔ کہ ہو جا۔ کہ پھر وہ ہو پڑتی ہے۔

یہ مذکورہ حضرات ہمیشہ مجھ سے رازداری کی باتیں کرتے رہے۔ اور انکی نیک۔ پسندیدہ کنواریاں میرے سامنے آتی رہیں۔ حتیٰ کہ نسیم سعادت چل پڑی۔ اور سرداری کا عَلَم و نشان اس کو ثابت ہو گیا۔ پھر میں نے اس کی پھیلنے والی خوشبو کو سونگھا۔ درانحالیکہ اس کا پھیلنا ذات کے ساتھ ذات کے لئے ذات میں تھا۔ اس نے مجھے گھیر لیا۔ یعنی اس سے مجھ پر ایک بے بودگی طاری ہوئی۔ اور میں نے اس کو اپنے آپ سے اپنی طرف کھینچا۔ میرے قویٰ کھل گئے۔ اور میرا اندوہ اور میری سوزش جاتی رہی۔ ممکن و ممتنع کا نشان نہ رہا۔ رجوع کرنے والا اور جو بجائے خود ساکن تھا۔ پس گیا۔ حیؔ کا نقش و نشان جاتا رہا۔ حتیٰ کہ خیال لَا مَيِّتَ وَلَا حَيَّ بھی باقی نہ رہا۔ پھر میں اُس وقت ابدی طور پر مر چکا۔ اور سرمدی طور پر پس گیا۔ پھر اس کے بعد نہ بعث ہے نہ نشور۔ نہ غیبت ہے۔ نہ حضور۔ پس جس وقت حیؔ فنا ہو گیا۔ اور گھر میں ہلاک ہونے والا ہلاک ہو گیا۔ تو خود اس نے اپنے آپ سے سوال کیا۔ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ۔ آج کے دن ملک کس کے لئے ہے۔" پھر خود ہی جواب دیا۔ لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ "اللہ واحد قہار کے لئے ہے۔"

۱۵ پندرھواں باب

تجلئ ذات میں

لِلذَّاتِ فِيْكَ بِصِرْفِ الرَّاحِ لَذَّاتٌ ۔۔۔ وَكُلُّ جَمْعٍ سِوَاهَا فَهُوَ اَشْتَاتٌ

تجلی منزھة عن وصف واصفھا ۔۔۔ بلا اعتبار ولا فیھا اضافات
کالشمس تبدو فیخفی وصف انجمھا ۔۔۔ تنفی ونکن لھا فی الحکم اثبات
ھی الظلام ولا صبح ولا شفق ۔۔۔ ودون منزلھا للوفد تیھات
وکم دلیل حدا الکوکب یقصدھا ۔۔۔ فحار فیھا ولم تجر الشمالات
خفیة السبل لا رسم ولا علم ۔۔۔ ابیة الوصل تحمیھا الابیات
لھا دمیس طریق دارس حرج ۔۔۔ ودونہ لسری الموھوم وقفات
کالجھل امست علوم العالمین لھا ۔۔۔ سیان فی حیھا رشد وغیات
لم یظفر العقل یوماً من صرافتھا ۔۔۔ مزجاً ولیس لفکر ثم نشوات
ولا لنار الھدی فی سبلھا علم ۔۔۔ ولا النور التقی فیھا اضاءات
طرق واول من حادت ادلتھا ۔۔۔ فیھا فلا حیوا فیھا ولا ماتو
اوصافھا غرقت فی بحر عزتھا ۔۔۔ دون الوفا فھی عند الکنہ اموات
فلا سبیل الی استیفاء ماھیة ۔۔۔ باسم ونعت تعالت تلک الذات

ترجمہ۔ ذات کے لئے تجلی میں نئے صِرف وخالص کی لذتیں ہیں۔ اس کے سوا ہر جمعیت میں تفریق ہے۔ اس نے تجلی کی۔ در آنحالیکہ وہ وصف واصف سے منزہ ہے۔ نہ اعتبار ہے۔ نہ کوئی اضافت۔ مثال اسی کی آفتاب ہے کہ جب ظاہر ہوتا ہے۔ تو اس کے ستاروں کا وصف مخفی ہو جاتا ہے۔ وہ آفتاب کی روشنی کے غلبہ میں نفی ہو جاتے ہیں۔ لیکن درحقیقت وہ حکم اثبات کا رکھتے ہیں۔ وہ تاریکی ہے۔ صبح اور شفق نہیں ہے۔ اور اس کی منزل کے قریب آنے جانے والوں کے لئے جنگل ہیں۔ جن میں وہ ہلاک ہو جاتے ہیں۔ سالک کے لئے جو اس کی تعریف کا قصد کرتا ہے۔ کتنی ہی دلیلیں ہیں۔ پھر وہ اس میں حیران رہ گیا۔ اور اس نے دامن نہ کھینچے۔ اس کے رستے پوشیدہ ہیں۔ نہ پتہ ہے۔ نہ نشان۔ وصل کو وہ قبول نہیں کرتا۔ حالانکہ انکار کرنے والے بھی بہ سبب لحاظ ہونے کے اس کو اپنے ساتھ لئے ہوئے ہیں۔ اس کی راہ مٹی ہوئی ہے۔ تنگ اور پرانی ہے۔ اور اس کے قریب موہوم کے سرایت کرنے کے لئے ٹھہرنے کی جگہیں ہیں۔ مثل جہل کے ہے۔ کہ دنیا کے تمام علوم نے اس کو مس کیا۔ لیکن اس کے وجود میں اشد اور گمراہیاں برابر ہیں۔ عقل کسی دن بھی اس کی صرافت سے ملاوٹ پانے پر کامیاب نہیں ہوئی۔ اور نہ فکر کو وہاں نشے ہیں۔ اور نہ نار ہدایت کو اس کی راہوں کا پتہ ہے۔ اور نہ نور تقویٰ کو اس میں روشنیاں ہیں۔ ایسے رستے ہیں۔ کہ اول جو حیران میں حیران ہوئی۔ وہ ان راہوں کو بتانے والے ہیں۔ کہ وہ نہ تو ان میں زندہ ہوئے۔ اور نہ مرے۔ اس کے اوصاف اس کی عزت کے بحر میں غرق ہو گئے۔ انہوں نے وفا نہیں کی۔ پھر وہ کنہ کے وقت مردے ہیں۔ پورے طور پر اس کی ماہیت معلوم کرنے کے لئے اسم اور لغت سے کوئی راہ نہیں ہے۔ وہ ذات متعالی ہے۔"

جان۔ کہ ذات وجود مطلق سے عبارت ہے۔ اس طرح پر کہ تمام اعتبارات و اضافات۔ نسب و جہات ساقط کر دیئے جائیں۔ مگر اس طرح پر نہیں۔ کہ وجود مطلق سے ان کو خارج سمجھا جائے۔ بلکہ اس طرح پر کہ یہ تمام اعتبارات اور وجود مطلق سے جو چیزیں ان کی طرف منسوب ہیں۔ وہ سب وجود مطلق میں ہیں۔ نہ بالذات اور نہ اپنے اعتبار سے۔ بلکہ بعینہ وہ چیز ہے۔ جس پر وجود مطلق ہے۔ اور یہ وجود مطلق ذات ساذج ہے۔ جس میں نہ اسم کا ظہور ہے۔ نہ نعت کا نہ نسبت کا نہ اضافت کا اور نہ کسی اور چیز کا۔ پھر جب مذکورہ چیزوں میں سے کوئی چیز اس میں ظاہر ہوتی ہے۔ تو یہ منظر اپنے مظہر کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ نہ کہ ذات محض کی طرف۔ اس لئے کہ ذات کا حکم فی نفسہ جمیع کلیات و جزئیات نسب و اضافات کو شامل ہوتا ہے بحکم ان چیزوں کی بقاء کے اور غائیہ احدیت الذات میں ان کے نیست و نابود ہونے کے۔ پھر جب کسی وصف یا اسم یا نعت کا اس میں اعتبار کیا جاتا ہے۔ تو یہ اعتبار بحکم اس معتبر کے مشہد کے ہوتا ہے۔ نہ ذات کے لئے۔ اسی لئے ہم نے کہا ہے۔ کہ ذات وجود مطلق ہے۔ اور نہیں کہا۔ کہ وجود قدیم ہے۔ اور نہ یہ کہ وجود واجب ہے۔ تاکہ اس سے ذات کا متقید کرنا لازم نہ آئے۔ ورنہ کون نہیں جانتا کہ مراد یہاں ذات سے ذات قدیم واجب الوجود ہے۔ اور وجود مطلق سے میری مراد وہ وجود مطلق بھی نہیں ہے۔ جس میں اطلاق کی قید پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ مفہوم مطلق میں کسی طرح کی قید نہیں پائی جاتی۔ یہ ایک بہت باریک بات ہے۔ اس کو سمجھ۔ اور جان۔ کہ ذات صرف ساذج جب اپنی سذاجت و سادگی اور صرافت سے متنزل ہوتی ہے۔ تو اس کے تین مظہر ہوتے ہیں۔ جو صرافت و سذاجت سے ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ پہلا مظہر احدیت ہے۔ جس میں اعتبارات اضافات۔ اسماء و صفات سے کسی چیز کا ظہور نہیں ہے۔ وہ ذات صرف ہے۔ لیکن احدیت اس کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ اسی لئے اس کا حکم سذاجت سے متنزل سمجھا جاتا ہے۔ دوسرا مظہر ہویّت ہے۔ احدیت کے سوا تمام مذکورہ چیزوں میں سے کسی چیز کا اس میں ظہور نہیں ہے۔ پھر وہ سذاجت سے ملحق ہے۔ لیکن اس کا لحوق احدیت کے لحوق سے کمتر ہے اس لئے کہ اس میں بطریق اشارہ غیبوبیت سمجھی جاتی ہے۔ جو لفظ ہُوَ سے غیب کی طرف کیا جاتا ہے۔ پس اس کو سمجھ تیسرا مظہر انیّت ہے۔ وہ بھی ایسا ہی ہے۔ ہویّت کے سوا اس میں کسی چیز کا ظہور نہیں ہے۔ ملحق بہ سذاجت ہے لیکن اس کا لحوق بہ سبب اس میں متکلم۔ حضور اور حاضر کے سمجھے جانے کے ہویّت کے لحوق سے کمتر ہے اور متکلم رتبہ میں اس غائب سے ہم کو زیادہ قریب ہے۔ جو سمجھا جاتا ہے۔ اور پوشیدہ ہے۔ پس اس کو سمجھ اور اس میں غور و تامل کر۔

نوٹ۔ اس عبارت کے سمجھنے کیلئے معلوم کرنا چاہیئے۔ کہ لفظ انیّت لفظ انا سے ماخوذ ہے۔ جو ضمیر متکلم ہے فرمایا اللہ تعالیٰ نے اِنَّهٗ اَنَا اللّٰهُ پس انا احدیت کی طرف اشارہ ہے۔ اس لئے کہ وہ اثبات محض ہے۔ اس میں کسی قسم کی قید نہیں۔ ایسا ہی احدیت ذات محض ہے۔ مطلق ہے۔ وہ دوسری کو چھوڑ کر ایک چیز سے مختص و مقید نہیں۔ اور اللہ تعالیٰ نے قول اِنَّهٗ میں ضمیر غائب ہُوَ ہویّت ملحقہ بالاحدیت کی طرف اشارہ ہے۔ اسی لئے وہ اِنَّ سے مرکب ہو کر ظاہر ہوتا ہے۔ اور انا اس ہویت کی طرف اشارہ ہے۔ جو احدیت متصف بہ انیّت سے ملحق ہے۔ اسی لئے اخبار بہ لفظ اِنَّهُ اللّٰهُ میں مسند و مرجع وہی ہوتا ہے۔ خبر اللہ کی اسناد انا کی طرف ہے۔ کہ انیّت کی ہویّت واحدیت کے مرتبہ

میں متنزل کیا گیا ہے۔ اور یہ تمام ذات سازج صرف سے مراد ہے۔ اور ان ہر سہ مظاہر کے پرے بجز مظہر واحدیت کے کوئی مظہر نہیں ہے۔ جو مرتبہ الوہیت سے معبّر ہے۔ جس کا حق دار اسم اللہ ہے۔ اور مذکورہ آیت انہ انا اللہ نے بہ ترتیب ان مراتب پر دلالت کر دی ہے۔ پس اس میں تامل کرنا چاہیئے۔ پھر جب تو نے سمجھ لیا۔ جو ہم نے کہا ہے۔ تو جان کہ اہل الذات سے وہ لوگ مراد ہیں۔ جن میں لطیفہ الٰہیہ مضمر ہے۔ اس چیز کے متعلق جو ہم نے کہا۔ پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے۔ کہ حق جب اپنے بندہ پر تجلی فرماتا ہے۔ اور اسے اپنے نفس سے فانی کرتا ہے۔ تو اس میں ایک لطیفہ الٰہیہ قائم ہو جاتا ہے۔ اور یہ لطیفہ کبھی ذاتی ہوتا ہے۔ اور کبھی صفاتی۔ جب وہ ذاتی ہوتا ہے۔ تو ہیکل انسانی اس وقت ایک فرد کامل اور غوث جامع ہوتا ہے۔ جس پر وجود کا امر وامر ہوتا ہے۔ اس کے لئے رکوع اور سجود ہوتا ہے۔ اور دنیا کو خدا اس سے محفوظ رکھتا ہے۔ اور وہ مہدی اور خاتم سے ملقب ہوتا ہے۔ اور وہ خلیفہ ہے۔ جس کی طرف حق تعالےٰ نے قصۂ آدم میں اشارہ فرمایا۔ اس کے امتثال امر میں حقائق موجودات کا انجذاب ایسا ہی ہوتا ہے۔ جیسا کہ لوہے کو مقناطیس کی جانب۔ عالم اس کی عظمت میں مقہور ہوتا ہے۔ اور وہ اپنی قدرت سے جو چاہتا ہے۔ کرتا ہے۔ اور اس سے کوئی چیز پوشیدہ نہیں رہتی۔ اور یہ اس طرح پر کہ چونکہ اس ولی میں یہ لطیفہ الٰہیہ ذات سازج ہوتا ہے۔ اور کسی مرتبہ سے مقید نہیں ہوتا۔ نہ مرتبہ حقیہ الٰہیہ سے اور نہ مرتبہ خلقیہ عبدیہ سے۔ اس لئے ہر مرتبہ موجودات کو اس کا حق عطا کرتا ہے۔ کیونکہ وہاں کوئی ایسی چیز نہیں۔ جو حقائق عالم کو ان کا حق عطا کرنے سے مانع ہو۔ سوائے کسی رتبہ یا اسم یا لغتِ حقیہ یا لغتِ خلقیہ کے ساتھ مقید ہونے کے ذات کے لئے کوئی شے مانع نہیں ہے۔ اور یہاں وہ مانع موجود نہیں ہے۔ اور یہاں وہ مانع موجود نہیں۔ اس لئے کہ وہ ذاتِ سازج ہے۔ جو کسی سے مقید نہیں۔ بلکہ اس کا فیضان عام ہے۔ عدم مانع کی وجہ سے ہر شے وہاں بالفعل ہے نہ بالقوہ۔ اور بہ سبب پائے جانے موانع کے اشیاء و ذات میں کبھی بالقوہ ہوتی ہیں۔ اور کبھی بالفعل۔ اور ان موانع کا اٹھنا یا تو ذات پر کسی وارد کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور یا اس سے کسی صادر کی وجہ سے۔ اور کبھی ارتفاع مانع کسی حال یا وقت یا صفت یا ان کی مانند کسی اور چیز پر موقوف ہوتا ہے۔ اور ذات ان تمام سے منزہ ہے۔ اس نے ہر چیز کو ایک صورت عطا فرمائی۔ پھر اس کو ہدایت دی۔ تجلّیٔ ذات سے رد کا جانا تو درکنار اہل اللہ تجلّیٔ احدیت سے بھی روکے گئے ہیں۔ کہ ان کے متعلق عوام میں کوئی بات بیان کریں۔ اگر یہ بات نہ ہوتی۔ تو ہم ذات کے متعلق عجیب و غریب تجلّیات و تدلّیات الٰہیہ ذاتیہ محضہ کو بیان کرتے کہ کسی اسم۔ وصف وغیرہ کو ان میں مجال دخل نہیں ہے۔ بلکہ ہم غیب کی کنجیوں سے اس کے پوشیدہ خزانوں کو نکال کر نہایت عمدہ عبارت اور لطیف اشارہ میں صفحاتِ شہادت پر ظاہر کرتے ہیں۔ پھر ان کنجیوں سے عقلوں کے بند شدہ قفل کھولے جاتے ہیں۔ تاکہ عبد کا اونٹ وصول کی سوئیوں کے ناکے سے گذر کر جنت ذات میں داخل ہو۔ جو صفات کے نورانی و ظلمانی حجابات سے محفوظ ہے۔ اللہ تعالےٰ اپنے نور کی طرف ہدایت کرتا ہے۔ جس کو چاہتا ہے۔ اور اللہ تعالےٰ لوگوں کے لئے مثالیں بیان کرتا ہے۔ اور اللہ ہر چیز کو جاننے والا ہے۔

---

۱۶ سولھواں باب

حیات میں

اپنے نفس کے لئے کسی شے کا وجود اس کی حیات تامّہ ہے۔ اور اپنے غیر کے لئے کسی شے کا وجود اسکی حیات اضافیہ ہے۔ پس حق سبحانہ وتعالےٰ اپنے نفس کے لئے موجود ہے۔ پھر وہ حیؔ ہے۔ اور اس کی حیات حیات تامہ ہے کہ موت اس کو لاحق نہیں ہوتی۔ اور تمام مخلوق اللہ کے واسطے موجود ہے۔ انکی حیات حیات اضافیہ ہے۔ اسی لئے فنا اور موت اس کو لاحق ہوتی ہے۔ پھر خلق میں اللہ کی حیات واحدہ تامہ ہے۔ لیکن وہ اس میں مختلف درجے رکھتے ہیں۔ بعض میں حیات اپنی صورت تامہ پر ظاہر ہوئی ہے۔ اور وہ انسان کامل ہیں۔ اسلئے کہ وہ اپنے نفس کیلئے موجود بوجود حقیقی ہے۔ نہ بوجود مجازی و اضافی۔ اور وہ مبدء جل جلالہ کے قریب ہے۔ پھر وہ حیؔ ہے۔ اسکی حیات تامہ ہے اس کے غیر کا یہ حال نہیں۔ اور ملائکہ علوی کہ مہیمنہ ہیں۔ اور جو چیزیں ان کے ساتھ ملحق ہیں یعنی جن کا وجود عناصر سے نہیں۔ مثلاً قلم اعلےٰ ولوح محفوظ وغیرہ پس وجود میں یہ چیزیں انسان کامل کے مشابہ ہیں۔ اس کو سمجھ۔ اور بعض چیزوں میں حیات اپنی صورت پر ظاہر ہوئی ہے۔ لیکن وہ حیات غیر تامّہ ہے۔ اور وہ انسان حیوانی اور ملائکہ سفلیہ اور جن ہیں۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے نفس کے لئے موجود ہے۔ اور جانتا ہے کہ وہ موجود ہے۔ اور یہ کہ وہ ایسا ویسا ہے۔ لیکن اس کا یہ وجود غیر حقیقی ہے۔ کیونکہ اس کا قیام مبدء کے قریب نہیں ہے۔ وہ حق کے لئے موجود ہے نہ کہ اپنے لئے پھر بموجب اپنے مرتبہ قرب کے اس کی حیاتِ قرب غیر تامہ ہے۔ اور بعض میں حیات ظاہر ہوئی ہے۔ لیکن اپنی صورت پر ظاہر نہیں ہوئی۔ اور وہ باقی حیوان ہیں۔ اور بعض میں حیات باطن ہو گئی۔ پس وہ اپنے غیر کے لئے موجود ہیں۔ نہ کہ اپنے نفس کے لئے۔ مثلاً نبات۔ معدن۔ حیوان اور اس جیسی اور چیزیں۔ اس مذکورہ بیان سے معلوم ہوا کہ ہر چیز میں حیات ہے۔ پھر وہاں موجودات کی کوئی ایسی چیز نہیں۔ جو زندہ نہ ہو۔ اس لئے کہ وجودِ شے عین حیات شے ہے۔ حیاتِ اشیاء میں سوائے تام یا غیر تام ہونے کے کوئی فرق نہیں ہے۔ بلکہ وہاں یعنی عالم معنی میں اگر نظر ڈالو۔ تو ہر چیز کی حیات حیات تامہ ہے۔ مگر تقاسیم رحمت سے علےٰ فرقِ مراتب ہر شے کے حصے میں آئی ہے۔ اگر اس میں کمی یا زیادتی ہو۔ تو وہ مرتبہ معدوم اور ضائع ہو جائے۔ حیات ایک چشمہ ہے۔ اور ایک جوہر فرد ہے۔ اپنے کمال ذاتی سے ہر شے میں موجود ہے۔ نہ اس میں کمی ہو سکتی ہے۔ اور نہ وہ انقسام پذیر ہے۔ کیونکہ جوہر فرد کی تجزّی محال و ممتنع ہے۔ مترجم کہتا ہے۔ کہ اس تمام مذکورہ بیان کا خلاصہ یہ ہے۔ کہ حیات عین وجود ہے۔ پھر جو چیز بذات خود موجود ہے۔ اسکی حیات حیات تامہ ہے۔ اور وہ صرف اللہ تعالےٰ کی ذات ہے۔ اور جو موجود بالغیر ہے۔ اس کی حیات حیاتِ اضافیہ ہے۔ اور وہ تمام مخلوق کی حیات ہے

پھر جو حیات تامہ یعنی مبدء جل جلالہ کے زیادہ قریب ہے۔ اس کی حیات مشابہ بحیات تامہ ہے۔ اور جو بعید ہے۔ اسکی حیات اضافیہ۔ بلکہ درحقیقت سب کی حیات تامہ ہے۔ اس لئے کہ حیات ایک جوہر بسیط ہے۔ جس میں تمام مخلوق کے فرقِ مراتب متعین ہوئی ہے۔ اور ہر مرتبۂ وجود نے کچھ نہ کچھ اس سے حصہ پایا ہے۔ کسی کو تھوڑا ملا۔ کسی کو زیادہ۔ اور وہ سب حیات تامہ ہے۔ مترجم)

پس ہر شئے کی شیئیت اس کی حیات ہے۔ اور وہ اللہ تعالےٰ کی حیات ہے۔ جس میں تمام چیزیں قائم ہوئیں۔ اور یہ بطریق اسم حیؔ حق کے لئے اشیاء کی تسبیح ہے۔ اسلئے کہ ہر چیز کی تسبیح ہر اسم کی راہ سے جداگانہ ہے۔ بہ حیثیت اس کے اسم علیم کے اشیاء کی تسبیح اس اسم کے تحت میں ان کا داخل ہونا ہے۔ پھر اس جہت سے کہ ہر شے نے اپنے نفس سے ذاتِ حق کو علم عطا کیا ہے۔ جس سے وہ اس پر حکم لگاتا ہے۔ کہ وہ ایسی ہے۔ اور ایسی ہے۔ بزبانِ حال ہر شے اس کو یا عالِم کہکر پکار رہی ہے۔ اور بحیثیت اس کے اسم قدیر کے اشیاء کا تسبیح کرنا قدرت کی تحت میں ان کا داخل ہونا ہے۔ اور بحیثیت اسم مرید کے انکی تسبیح یہ ہے۔ کہ اپنے ارادہ سے جس حال میں اس نے ان کو مخصوص و متعین فرمایا وہ اسی پر ہیں۔ اس حد سے تجاوز نہیں کرتے۔ اور بہ حیثیت اسم سمیع کے ان کی تسبیح یہ ہے۔ کہ وہ اپنا کلام اسکو سناتے ہیں۔ اور ان کا کلام بطریقِ حال ان کے حقائق کا استحقاق ہے۔ لیکن جو معاملہ خدا اور ان کے درمیان ہے۔ اس میں ان کا کلام بطریق مقال ہوتا ہے۔ یعنی ملکوتِ عالم میں زبانِ حال زبانِ مقال کا لباس پہنے ہوئے ہے جیسا کہ بکثرت آیات و احادیث اسکی مؤید ہیں۔ جن میں سے بعض اس باب میں بھی مذکور ہونگی۔ مترجم) اور بہ حیثیت اس کے اسم بصیر کے انکی تسبیح اس کی بصر کی تحت میں ان کا متعین ہونا ہے۔ کہ اس کی آنکھ سے اوجھل نہیں ہوتیں وہ اسی طرح اس کی بصر کے ماتحت ہیں۔ جس طرح کہ وہ ہیں۔ اور بہ حیثیت اس کے اسم متکلم کے انکی تسبیح یہ ہے۔ کہ وہ اس کے کلمۂ کن سے موجود ہوگئیں۔ موجود ہونے سے انہوں نے کچھ انحراف نہیں کیا۔ اور ایسا ہی باقی اسموں کو قیاس کرلو۔ جب تونے یہ سمجھ لیا۔ تو اب جان۔ کہ اشیاء کی حیات اپنی نسبت کے لحاظ سے حادث اور خدا کی نسبت کے لحاظ سے قدیم ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کی حیات ہیں۔ اور حیات اس کی صفت ہے۔ اور اسکی صفت اس کے ساتھ ہے۔ اور وہ خود قدیم ہے۔ جب تو اس کو سمجھنا چاہئے۔ تو اپنی حیات اور اپنے ساتھ اس کے مقید ہونے کی طرف دیکھ پھر تو اسے نہیں پائیگا۔ مگر ایک روح جو تیرے ساتھ مخصوص ہے۔ اور یہ مخصوص روح حادث ہے۔ اور جب تو اس اختصاصی حیات سے نظر بلند کرکے عالمِ شہود سے ذوق اندوز ہوگا۔ اور دیکھیگا۔ کہ ہر حی تیری طرح اس کی حیات میں قائم ہے۔ اور اس حیات مطلقہ کو جمیع موجودات میں ساری پائیگا۔ تو جان لیگا۔ کہ وہ حیاتِ حق اللہ ہے جس کے ساتھ تمام دنیا قائم ہے۔ اور یہ حیات جبات قدیمۂ الٰہیہ ہے۔ پس جس چیز کی طرف میں نے ان عبارات میں اشارہ کیا ہے بلکہ اپنی تمام کتاب میں اس کو خوب سمجھ لے۔ کیونکہ اس کتاب کے اکثر مسائل مصطلحات سے بھرے ہوئے ہیں۔ اسلئے کہ ہر علم کی گفتگو ایسی بولی میں کی جاسکتی ہے۔ جس کو اس علم کے اہل سمجھ سکتے ہیں۔ ورنہ بہت سی باتیں میں نے اس کتاب میں ایسی رکھی ہیں۔ جن کی نسبت جہاں تک مجھے علم ہے مجھ سے پیشتر کسی شخص نے ان کو اپنی کسی کتاب میں

نہیں رکھا۔ اور نہ ہی کسی سے میں نے کوئی ایسا کلام سنا ہے۔ جس میں مَیں نے ان باتوں کو سمجھا ہو۔ بلکہ خدا نے مجھے ان باتوں کا علم دیا ہے۔ اس طور پر کہ میں نے اس چشم شہود سے جس سے زمین آسمان کی کوئی چیز پوشیدہ نہیں رہتی اور جو وہ کتاب مبین ہے۔ جس میں ہر چھوٹی بڑی چیز مکتوب ہے۔ میں نے ان باتوں کو معلوم کیا ہے۔

جان۔ کہ معانی۔ ہیئات۔ اَشکال۔ صُوَر۔ اقوال۔ اَعمال۔ معدن۔ نبات وغیرہ جن پر اسم وجود کا اطلاق ہوتا ہے۔ ان میں سے ہر شے فی نفسہ لنفسہ مثل انسان کے حیاتِ تامہ رکھتی ہے۔ لیکن چونکہ اکثر اس حقیقت کو نہیں سمجھتے اس لئے ہم نے انکو اپنے درجہ سے تنزل کرکے ان کو اپنے غیر کے لئے موجود بنایا ہے۔ ورنہ ہر شے فی نفسہ اپنے لئے وجود رکھتی ہے۔ اور حیاتِ تامہ رکھتی ہے۔ جس سے وہ بولتی ہے۔ سمجھتی ہے۔ سنتی ہے۔ دیکھتی ہے۔ قادر ہے۔ مرید ہے۔ کرتی ہے۔ جو چاہتی ہے۔ اور اس امر کے معلوم کرنے کی بجز کشف کے کوئی راہ نہیں۔ ہمنے برأی العین ان سب باتوں کو مشاہدہ کیا ہے۔ اور وہ اخبار الٰہیہ جو بذریعہ نقل ہم کو پہنچیں۔ وہ بھی اس کی تائید کرتی ہیں۔ کہ اعمال قیامت کے دن ایسی صورتوں میں ظاہر ہونگے۔ کہ اپنے صاحب سے مخاطب ہو کر کہینگے۔ کہ میں تیرا عمل ہوں۔ پھر اس کے پاس اس کا غیر آئیگا۔ اس سے سرگوشی کریگا۔ اور وہ اس کو ہٹا دیگا۔ اور ایسا ہی آنحضرتؐ کا قول کہ کلمہ حسنہ ایسی اور ایسی صورت میں ظاہر ہوگا۔ اور کلمۂ قبیحہ ایسی اور ایسی صورت میں۔ اور خدا تعالےٰ نے فرمایا ہے۔ کہ کوئی شے نہیں۔ جو اسکی حمد و تسبیح نہ کرتی ہو۔ سب چیزیں بلسانِ مقال اسکی حمد و تسبیح کرتی ہیں۔ جن کو اربابِ کشف ہی سُن سکتے ہیں۔ اور بلسانِ حال جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا۔ اور لسان مقال سے اشیاء کا حمد و تسبیح کرنا حقیقی طور پر ہے۔ نہ کہ مجازی طور پر۔ پس اس کو سمجھ اعضاء و جوارح کا بولنا بھی اسی قبیل سے ہے۔ یہ سب باتیں ہمنے کشف میں پائی ہیں۔ پس ان امور کے متعلق اب ہمارا ایمان تحقیقی ہے۔ تقلیدی نہیں۔ اور ہمارے نزدیک ان مذکورہ باتوں میں سے کوئی بات غیب میں داخل نہیں۔ مگر اس دنیوی موطن کی نسبت سے وہ غیب میں داخل ہیں۔ ورنہ ہمارا غیب وہی ہماری شہادت ہے۔ اور ہماری شہادت یعنی ہمارا ظاہر وہی ہمارا غیب ہے۔ اور ہمنے یہ نقلی شہادت مخاطب کیلئے پیش کی ہے۔ نہ اسلئے کہ ہمنے اس کشف کو ان مذکورہ اخبار کی تائید سے پایا ہے۔ پس اس میں غور و تامل کر۔ انشاءاللہ تو ہدایت پائیگا۔ اور اللہ تعالیٰ جو فرماتا ہے سچ فرماتا ہے وہی راہ دکھاتا ہے

۱۷

سترھواں باب

علم میں

العلو درک الحق للاشیاء　　لواته من وجهه بفناء

لکنّها أن الاسم العلیم المدرك	امر الوجود بشرط لا استیفاء
فیکون علام القدیم وعالما	للمحدثات بغیر ما اخفاء
وحقیقة العلم المقدس واحد	من غیر ما کل ولا اجزاء
هو مجمل فی الغیب وهو مفصل	فی عالم المشهود والایماء
لکن جملته هناك فقد حوی	التفصیل تحقیقا بغیر مراء
وبه فتعلم ذاته خلاقنا	وبه فیعلمنا علی الاهواء
وبه فتعلمه ونعلم ذاتنا	فاعجب لفرد جامع الاشیاء

ترجمہ۔ علم اشیاء کی حقیقت ثابتہ کے ادراک کا نام ہے۔ اگرچہ وہ حق کی ایک جہت سے فانی ہیں۔ لیکن اسم علیم بشرط استیفا امر وجود کا ادراک کرتا ہے۔ کسی بات کو نہیں چھوڑتا۔ پھر وہ قدیم وجدید کا جاننے والا ہے۔ کوئی امر اس سے مخفی نہیں۔ اور علم مقدس کی حقیقت ایک ہے۔ نہ وہ کل ہے۔ اور نہ اجزاء ہیں۔ وہ غیب میں مجمل۔ عالم شہود وایماء میں مفصل ہے۔ لیکن وہاں اس کے اجمال نے تفصیل کو بلا شک وشبہ احاطہ کیا ہوا ہے۔ اسی کے ذریعہ تو اس کی ذات کو جانتا ہے۔ کہ وہ ہمارا خلاق ہے۔ اور اسی کی وجہ سے وہ ہم کو ہماری خواہشوں کے موافق جانتا ہے۔ اور اسی علم کے ذریعہ تو علم کو جانتا ہے۔ اور ہم اپنی ذات کو جانتے ہیں۔ پس میں تعجب کرتا ہوں اُس فرد سے جو سب چیزوں کا جامع ہے"۔

جان۔ کہ علم صفت نفسیہ ازلیہ ہے۔ اور حق تعالےٰ کا علم جو اپنی ذات سے تعلق رکھتا ہے۔ اور جو مخلوق سے تعلق رکھتا ہے۔ ایک ہی علم ہے۔ جو منقسم نہیں ہوا۔ اور نہ متعدد ہوا ہے۔ لیکن وہ اپنے نفس کو جانتا ہے جیسا کہ وہ ہے۔ اور خلق کو جانتا ہے۔ جس طرح پر کہ وہ ہے۔ یہ کہنا جائز نہیں۔ کہ معلومات نے اپنے نفس سے اس کو علم عطا کیا ہے۔ تاکہ اس سے اپنے غیر سے اس کا استفادہ لازم نہ آئے۔ بیشک علامہ محی الدین ابن عربی رضی اللہ تعالےٰ عنہ بھول گئے ہیں۔ جو یہ کہدیا۔ کہ معلومات نے اپنے نفس سے حق کو علم عطا کیا ہے۔ ہم انکو معذور جان کر یہ کہنا روا نہیں سمجھتے۔ کہ یہ ان کا مبلغ علم ہے (مصنف علیہ الرحمۃ نے حضرت الوہیت کے بیان میں فرمایا ہے۔ کہ یہ مشہد دو ضدوں کو شامل ہے۔ پھر علم حضوری جو ذات حق کا علم ہے۔ اور علم حصولی جو مخلوق کا خاصہ ہے۔ یہ بھی دو متقابل چیزیں ہیں۔ جو حضرت الوہیت کی شمولیت میں داخل ہیں۔ اور علامہ محی الدین ابن عربی بھی حضرت الوہیّت میں ان دونوں قسم کے علم کے قائل ہوئے ہیں۔ پھر ان کا سہو کیسا۔ مترجم) لیکن ہم نے اس کے بعد اس بات کو پایا ہے۔ کہ حق تعالےٰ علم اصلی سے اشیاء کو جانتا ہے۔ معلومات یعنی اشیاء سے اس کا علم مستفادہ نہیں ہے۔ تاکہ اس پر یہ حکم نہ لگایا جائے۔ کہ وہ معلومات کو جانتا ہے۔ جیسا کہ معلومات نے اپنے حقائق کے مطابق اپنے نفس سے اس کا تقاضا کیا۔ جب مذکور رضی اللہ عنہ نے دیکھا۔ کہ حق نے معلومات کو وہی حکم دیا ہے۔ جس کا معلومات نے اپنے نفس سے اس سے تقاضا کیا ہے۔ تو گمان کیا۔ کہ علم حق اقتضاء معلومات سے مستفاد ہے۔ اور کہہ دیا۔ کہ معلومات نے اپنے نفس سے حق کو علم عطا کیا ہے۔ یہ نہ جانا۔ کہ

معلومات نے اس سے اسی چیز کا تقاضا کیا۔ جس کو اس نے ایجادِ عالم سے پہلے اپنے علم کلی اصلی نفسی سے جان لیا تھا۔ اسلئے کہ علمِ الٰہی میں کوئی چیز متعین نہیں ہوئی۔ مگر اُسی طور پر جس طرح کہ اس نے جان لیا۔ اور جس طرح کہ ان کی ذوات نے اس سے تقاضا کیا۔ پھر اس کے بعد ان کی ذوات نے اپنے نفس سے ایسے امور کا تقاضا کیا۔ جو ان چیزوں کے سوا تھے۔ جن کو اوّلاً اس نے جان لیا تھا۔ پھر دوبارہ ان چیزوں پر ان کے اقتضایات کے موافق ان پر حکم لگایا۔ اور نہ حکم لگایا ان کو۔ مگر اسی چیز کا جس کا علم پہلے ہی اس پر واجب تھا۔ پس اس میں تامل کر۔ اس لئے کہ یہ ایک نہایت باریک مسئلہ ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی۔ تو اس کے متعلق یہ بات صحیح نہ ہوتی۔ کہ وہ عالمین سے بے نیاز ہے۔ اس لئے کہ معلومات نے جب اپنے نفس سے اس کو علم عطا کیا۔ تو علم کا اس کو حاصل ہونا معلومات پر موقوف ٹھہرا۔ اور جس کا کوئی وصف کسی چیز پر موقوف ہو۔ وہ اس وصف میں اس چیز کا محتاج ہوگا۔ اور راس کا وصفِ علم وصفِ ذاتی ہے۔ اس میں اس کے محتاج ہونے سے فی نفسہ اس کا کسی چیز کا محتاج ہونا لازم آتا ہے۔ اللہ تعالےٰ کی شان اس سے بہت بلند و بزرگ ہے۔

اور راس کا نام علیم اس وجہ سے ہے۔ کہ مطلق علم کی اس کی طرف نسبت ہے۔ اور راس کا نام عالم اس وجہ سے ہے۔ کہ اشیاء کی معلومیّت کی نسبت اس کی طرف ہے۔ اور علم اور معلومیّت اشیاء ان ہر دو نسبتوں کے لحاظ سے اس کا نام علاّم ہے۔ علیم اس کی صفت نفسیہ کا نام ہے۔ کیونکہ اس میں سوائے اس کے کسی چیز کی طرف نظر نہیں ہے۔ اس لئے کہ علم وہ شے ہے۔ کہ نفس اپنے کمال ذاتی میں اس کا مستحق ہوتا ہے۔ اور عالم صفت فعلیہ کا نام ہے۔ اور یہ نام بلحاظ اس صفت کے ہے۔ جو اشیاء سے تعلق رکھتی ہے۔ خواہ اس کا تعلق اپنے نفس سے ہو خواہ غیر سے۔ اور فعلیہ اس طرح ہے۔ کہ تو کیا کرتا ہے۔ کہ وہ عالم بنفسہ ہے۔ یعنی اپنے نفس کو جانتا ہے۔ اور عالم بغیرہ ہے۔ یعنی اپنے غیر کو جانتا ہے۔ پس حسبِ عرف ضروری ٹھہرا کہ عالم کو صفت فعلیہ قرار دیا جائے۔ اور علاّم بنظر نسبت علمیہ کے صفت نفسیّہ کا نام ہے۔ جیسا کہ اسم علیم۔ اور بنظر نسبت معلومیّۃ الاشیاء کے صفت فعلیہ کا نام ہے جیسے عالم۔ اسی لئے مخلوق اکثر عالم کے نام سے موسوم ہوتی ہے۔ نہ علیم اور علاّم کے نام سے۔ کہا جاتا ہے۔ کہ فلاں شخص عالم ہے۔ علیم اور علاّم مطلقاً کسی کو نہیں کہا جاتا۔ ہاں توسع اور مجاز کے طور پر کسی قید کے ساتھ کبھی مخلوق پر ان ناموں کا استعمال ہوتا ہے۔ نہ کہ مطلقاً۔ مثلاً کہا جاتا ہے۔ کہ فلاں شخص فلاں امر میں علیم ہے۔ اور فلاں فن میں علاّم ہے۔ اور اسم علاّمہ کا اطلاق جو مطلقاً انسان پر ہوتا ہے۔ تو وہ بھی اسم عالم کی قبیل سے ہے۔ خدا پر اس کا اطلاق جائز نہیں ہے۔ پس اس کو سمجھ۔

جان۔ کہ علم سب وصفوں سے حق کو زیادہ قریب ہے۔ جیسا کہ حیات دیگر اوصاف کی نسبت ذات کو زیادہ قریب ہے۔ چنانچہ اس سے پہلے باب میں ہم ذکر کر آئے ہیں۔ کہ کسی شے کا اپنے نفس کے لئے وجود اسکی حیات ہے۔ اور راس کا وجود اس کی ذات سے الگ نہیں ہے۔ پس ذات کو وصفِ حیات سے زیادہ قریب کوئی چیز نہیں

ہے۔ اور حیات کو علم سے زیادہ قریب کوئی چیز نہیں۔ اس لئے کہ ہر زندہ شے کو کسی نہ کسی علم سے چارہ نہیں ہے۔ خواہ وہ علم الہامی ہو۔ جیسے حیوانات و حشرات کا علم کہ ان کو جو باتیں چاہئیں۔ اور جو نہ چاہئیں یعنی کھانا، رہنا، حرکت اور سکون اور یہ علم ہر ذمرہ کے لئے ضروری ہے۔ اگرچہ وہ بدیہی ضروری یا تصدیقی ہو۔ جیسا کہ انسان، ملائکہ اور جنوں کا علم۔ پس اس تقریر کا حاصل یہ ہے۔ کہ علم حیات کو سب چیزوں سے زیادہ قریب ہے۔ اسی لئے اللہ تعالٰے نے علم سے حیات کا کنایہ لیا ہے۔ چنانچہ فرمایا اَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَاَحْيَيْنٰهُ۔ کیا جو شخص مردہ تھا۔ پھر ہم نے اس کو زندہ کیا فَعَلْنَا وَجَعَلْنَا لَهٗ نُوْرًا يَّمْشِيْ بِهٖ فِي النَّاسِ پھر ہم نے اس کو علم دیا۔ اور اس کے لئے نور رکھا۔ جس سے وہ لوگوں میں چلتا پھرتا ہے۔ یعنی بمقتضاء اس علم کے وہ کرتا ہے۔ جو کرتا ہے كَمَنْ مَّثَلُهٗ فِي الظُّلُمٰتِ اس شخص کی مانند ہو سکتا ہے۔ جو تاریکیوں میں ہے یعنی طبیعت کی ظلمت میں ہے۔ جو کہ عین جہل ہے۔ اور جس سے وہ نکل نہیں سکتا۔ اسلئے کہ ظلمت ظلمت ہی کا راہ بتاتی ہے۔ پس وہ اس جہل طبیعی سے علم کے ساتھ پیوند نہیں پا سکتا۔ اور نہیں ممکن ہے۔ کہ جاہل جہالت کے ذریعہ جہالت سے نکل سکے۔ كَذٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكٰفِرِيْنَ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ ایسا ہی کافروں کے لئے ان کے اعمال آراستہ کئے گئے ہیں۔ یہاں کافرین سے مراد اللہ کے وجود کو اپنے وجود میں چھپانے والے ہیں۔ پھر وہ اپنے نفسوں اور موجودات کی بابت سوائے ان کی مخلوقیّت کے کسی بات کی شہادت نہیں دیتے۔ اور اس سے وہ اللہ کی ذات کو چھپاتے ہیں۔ اور اس کا وصف بیان کرتے ہیں۔ کہ وہ نہ تو مخلوق ہے۔ اور نہ مسبوق بالعدم یعنی عدم اس سے پہلے نہیں ہے۔ یہ نہ جاننا کہ حق سبحانہ و تعالٰے اگرچہ اپنی مخلوقات میں ظاہر ہوا ہے۔ لیکن اس کا ظہور اسی وصف کے ساتھ ہوتا ہے۔ جس کا کہ وہ اپنے نفس کے لئے مستحق ہے۔ مخلوق کے نقائص میں سے کوئی چیز اس کو لاحق نہیں ہوتی۔ اگر نقائص مخلوق سے کوئی شے اس کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ تو اس کا کمال ان نقائص میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور ان سے نقص کا حکم اٹھ جاتا ہے۔ پھر وہ نقائص اس کی طرف منسوب ہونے سے کامل بن جاتے ہیں۔ اس لئے کہ کامل سے وہی چیز وقوع میں آتی ہے۔ جو کامل ہے۔ اور کامل کی طرف وہی چیز منسوب کی جاتی ہے۔ جو ناقص ہوتی ہے اور وہ اسے کامل بنا دیتا ہے ؎

یکمل نقصان القبیح جماله — اذا لاح فیه فهو للقبیح رافع

ویرفع مقدار الوضیع جلاله — فما ثمّ نقصان ولا ثمّ واضع

ترجمہ۔ اس کا جمال قبیح کی کمی کو پورا کرتا ہے۔ جبکہ وہ اس میں ظاہر ہوتا ہے۔ پھر وہ اسے خوبصورت بنا کر قبیح کا نام اس سے دور کر دیتا ہے۔ اور اس کا جلال خسیس و ادنےٰ کی قدر کو بلند کر دیتا ہے۔ پھر وہاں نہ نقصان ہے۔ اور نہ کوئی پست و خسیس۔

اور جب علم حیات کو لازم ہے۔ جیسا کہ پہلے مذکور ہوا۔ تو حیات بھی علم کو لازم ہے۔ کیونکہ ایسے عالم کا وجود محال ہے جس میں حیات نہ ہو۔ ان میں سے ہر ایک لازم و ملزوم ہے۔ اور جب تو نے یہ جان لیا۔ تو کہدے۔ کہ وہاں نہ لازم ہے نہ ملزوم۔ اس لئے کہ اللہ تعالٰے کی ہر صفت بذات خود مستقل ہے۔ ورنہ لازم آتا ہے۔ کہ بعض صفتیں بعض سے یا تمام صفات سے مرکب ہوں۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اللہ تعالٰے کی اس سے نہایت درجہ کی بلند و برتر ہے۔ مثال کے

طور پر صفت خالقیت کو لو۔ کہ وہ قدرت۔ ارادت۔ کلام سے مرکّب نہیں ہے۔ اگرچہ مخلوق اِن صفات ثلاثہ کے بغیر وجود میں نہیں آسکتی۔ بلکہ صفتِ خالقیت اللہ تعالےٰ کی ایک صفتِ واحدہ ہے۔ بذاتِ خود مستقل ہے۔ کسی دوسری صفت سے مرکب نہیں ہے۔ نہ اپنے غیر کے لئے لازم ہے نہ ملزوم۔ ایسا ہی باقی صفات کا حال ہے۔ اس میں تامل کرنا چاہیئے جب حق تعالےٰ کے حق میں یہ بات صحیح ہوگئی۔ تو مخلوق کے حق میں بھی ایسی ہی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالےٰ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے۔ پس یہ بات لابدی ہے۔ کہ انسان رحمٰن کی ہر صفت کا نسخہ ہو۔ پھر وہ ہر بات جو رحمٰن کی طرف منسوب ہوتی ہے۔ انسان میں بھی پائی جاتی ہے۔ حتیٰ کہ تو بوساطتِ انسان محال و ممتنع کو وجوب کا حکم دیتا ہے کیا تو اپنے آپ کو نہیں دیکھتا۔ جب تو فرض کرلیتا ہے۔ مثلاً تو اس امر محال کو فرض کرتا ہے۔ کہ وہاں ایک زندہ ہے جس کو علم نہیں۔ اور عالم ہے۔ جو زندہ نہیں۔ یہ زندہ جس کو علم نہیں۔ یا یہ عالم جس کو زندگی نہیں۔ تیرے عالم فرض میں موجود ہے۔ اور میرے خیال میں ہے۔ جو تیرے رب کی مخلوق ہے۔ اس لئے کہ خیال اور جو کچھ اس میں ہے۔ اللہ کی مخلوق ہے۔ پس بذریعہ انسان عالم میں وہ چیز پائی گئی۔ جو اس کے غیر یعنی محال و ممتنع میں متصور تھی۔

جان۔ کہ عالم محسوس عالم خیال کی فرع ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کا ملکوت ہے۔ پھر جو چیز ملکوت میں پائی جاتی ہے۔ لامحالہ وہ عالم ملک میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس کا ظہور بقدر ان قوابل یعنی قابلیتوں اور وقت اور حال کے ہوتا ہے۔ جن کا اس موجود کے لئے عالم ملکوت میں نسخہ ہوتا ہے۔ اِن کلمات کی تحت میں بہت سے اسرار الہیّہ ہیں۔ جن کی شرح ممکن نہیں۔ ان کو مہمل نہ سمجھ۔ اس لئے کہ وہ غیب کی کنجیاں ہیں۔ اگر وہ تیرے ہاتھ میں آگئیں۔ تو ان کنجیوں سے وجود کے تمام اعلےٰ وادنےٰ قفل کھل جائینگے۔ انشاء اللہ تعالےٰ اس کتاب میں عالم ملکوت کا بیان اپنے محل میں مذکور ہوگا۔

پس اگر تو چاہے۔ تو علم و حیات اور ان کے سوا دوسری صفات میں تلازم کا قائل ہو جا۔ کہ وہ ایک دوسری کو لازم و ملزوم ہیں۔ اور اگر چاہے۔ تو عدم تلازم کا قائل ہو۔ کہ ان میں کوئی لزوم کی نسبت نہیں ہے۔ یہ دونوں باتیں صحیح ہیں۔ جنابِ حق میں توسع ہے۔ جیسا کہ اس نے اپنے نبی کی زبان پر فرمایا۔ اِنَّ اَرْضِیْ وَاسِعَۃٌ فَاِیَّایَ فَاعْبُدُوْنِ۔ "میری زمین وسیع ہے۔ پس میری ہی بندگی کرو"۔ انہی معنوں کے متعلق کہنے والے نے خدا اس پر رحم کرے۔ یوں کہا ہے ؎

عجب لبحر ھاج فی زخراتہ	متلاطم الامواج فی طغیاتہ
من کل رکن تھتوی اریاحہ	فیقیم طرد الموج فی جنباتہ
والرعد فیہ کانہ لتواتر	مثل الصدی للموج فی زجراتہ
والبرق یخطف کل مقلۃ ناظر	کالسیف یلمع فی مدی ھزاتہ
والسحب ترکم بعضھا فی بعضھا	والمزن تمطر من ھوا صفحاتہ
ظلمات بعض فوق بعض قطرۃ	ممّا حوی ذا البحر فی ظلماتہ

کیف السلامۃ فیہ للصب الّذیٔ — غرقت مراکب وصفہ فی ذاتہ
او کیف یصنع سابح قطعت قوا — ئمہ ومن یقضی لہ بنجاتہ
اللہ اکبر ما بہا من سالم — ھیہات فی ھیہات فی ھیہاتہ

ترجمہ۔ اس دریا کو دیکھ کر تعجب آتا ہے۔ جو اپنے لبالب پانی سے جوش مار رہا ہے۔ اس کی اوپر آنے والی چیزوں میں ایک موجیں ہیں۔ جو تلاطم بپا کر رہی ہیں۔ اس کی ہوائیں ہر رکن کو گرا دیتی ہیں۔ پھر وہ قائم ہوتا ہے۔ تو موج اُسے کناروں میں پھینک دیتی ہے۔ اور رعد اپنی متواتر گرجوں کی وجہ سے گویا اس آواز کی مانند ہیں۔ جو موج کے زاجرہ جوشوں سے پیدا ہوتی ہے۔ بجلی ہر دیکھنے والے کی آنکھ کو اُچک لے جاتی ہے۔ وہ مثل تلوار کے ہے۔ جو اپنی نہایت جنبشوں میں چمکتی ہے۔ بادل اس کثرت سے ہیں کہ بعض بعض پر چڑھے ہوئے ہیں۔ اور اس کے پہلوؤں کی ہوا سے مینہ برس رہا ہے۔ اس عاشق کے لئے اس میں سلامتی کیسے ہو سکتی ہے۔ جس کی وصف کی کشتیاں اس کی ذات میں ڈوب گئیں۔ وہ تیراک کیا کر سکتا ہے۔ جس کے ہاتھ پاؤں کٹ گئے۔ اور کون اس کے لئے نجات کا حکم لگا سکتا ہے۔ اللہ اکبر اس میں کوئی سلامت نہیں رہتا۔ یہ امر کہ کوئی اس میں سلامت رہے۔ نہایت بعید ہے۔ اور اس کے بُعد کا کوئی ٹھکانا نہیں ہے ؀

۱۸

اٹھارھواں باب

ارادت کے بیان میں

ابیات

ان الارادۃ اول العطفات — کانت لنا ولہ من النفحات
ظہر الجمال بہا من الکنز الذی — قد کان فی التعریف کالنکرات
فبدت محاسنہ علی اعطافہ — وھو الخلیقۃ صورۃ الجلوات
لولاہ ای لولا محاسنہ اقتضت — من نفسہا ایجاد مخلوقات
ما کان مخلوق ولولا کونھم — ما کان منعوتا بحسن صفات
ظہروا بہ وبہم ظہور جمالہ — کلّ لکل مظہر الحسنات
والمؤمن الفرد الوحید لمؤمن — فیہما روی المختار کالمرآت
وھو مومن والفرد منّا مؤمن — کمہاتان تقابلا بالذّات

فبدت محاسنہ بنا ریدت	محاسننا بہ من غیر ما اثبات
وبنا تسمّیٰ بل تسمّینا بہ	کلّ لکلٍّ نسخۃ الآیات
لولا ارادتہ التعرف لم یکن	للکنز ابراز من الخفیات
فلذالک المعنی تقدم حکمہا	عن سائر الاوصاف والنسبات

ترجمہ۔ ارادہ سب مہربانیوں سے پہلی مہربانی ہے۔ ہمارے لئے اور اس کے لئے خوشبوئیں ہیں۔ اس سے جمال اس خزانہ سے ظاہر ہوا۔ جو شناسائی میں اجنبیوں کی مانند تھا۔ یعنی جو بالکل شناخت نہیں کیا جا سکتا تھا۔ پھر اُس کنز مخفی کے محاسن اس کی مہربانیوں پر ظاہر ہوئے۔ اور وہ اس کنز مخفی کا خلیفہ ہے۔ کہ جلووں کی صورت اس کو عطا کرتا ہے۔ اگر وہ نہ ہوتا۔ یعنی اس کی وہ خوبیاں نہ ہوتیں۔ جن سے مخلوق وجود میں آئی۔ تو کوئی شے پیدا نہ ہوتی۔ اور اگر مخلوق نہ ہوتی۔ تو حسن صفات سے کوئی شے موصوف نہ ہوتی۔ مخلوق اس سے ظاہر ہوئی۔ اور مخلوق کے وجود سے اس کا جمال ظاہر ہوا۔ ہر ایک ایک دوسرے کے لئے مظہرِ حسنات ہے یعنی ایک دوسرے کا محُسن ہے۔ اس روایت میں جو مختار یعنی آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کی گئی ہے۔ مومن فرد وحید مومن کے لئے مثل آئینہ کے ہے۔ جیسا کہ ارشاد فرمایا۔ المومن مراۃ المومن مومن مومن کا آئینہ ہے۔ وہ یعنی کنزِ مخفی بھی مومن ہے۔ اور ہمارا فرد بھی مومن ہے۔ یعنی وہ ہماری نسبت کے لحاظ سے غیب ہے اور ہم اس کی نسبت کے لحاظ سے غیب ہیں۔ اس لئے ہم دونوں مومن ہیں۔ کہ ذات کے لئے مثل دو متقابل آئینوں کے ہیں اس کی خوبیاں ہم سے اور ہماری خوبیاں اس سے ظاہر ہوئیں۔ اور یہ امر محتاج ثبوت نہیں۔ اس نے ہم سے نام حاصل کیا۔ اور ہم نے اُس سے نمود پایا۔ ہر ایک دوسرے کے لئے آیات کا نسخہ ہے۔ اگر شناسا کرنے کا اس کا ارادہ نہ ہوتا۔ تو پوشیدگیوں سے وہ خزانہ ہرگز ظاہر نہ ہوتا۔ انہی معنوں سے ارادہ کا حکم تمام اوصاف ونسبات سے متقدم ہے۔

جان۔ کہ ارادہ صفت ہے۔ علم حق نے بمقتضاء ذات تجلی فرمائی۔ یہی مقتضاء ارادہ ہے۔ اور وہ حق تعالےٰ کا معلومات کو وجود سے مخصوص کرتا ہے۔ جیسا کہ اس کا علم تقاضا کرتا ہے۔ پس یہ وصف اس میں ارادہ کے نام سے موسوم ہے۔ اور ہمارا ارادہ مخلوقہ ارادۂ حق سبحانہ وتعالےٰ کا عین ہے۔ لیکن جب ہماری طرف نسبت کیا جاتا ہے۔ تو حدوث جو ہم کو لازم ہے۔ ہمارے وصف کو بھی لازم ہوتا ہے۔ پھر کہہ دیا ہم نے کہ ارادہ مخلوق ہے یعنی ہمارا ارادہ۔ ورنہ وہ اللہ تعالےٰ کی نسبت کے لحاظ سے عین وہی ارادۂ قدیم ہے۔ جو ذاتِ حق کو ثابت ہے حسبِ مطلوب ارادہ کے ساتھ چیزوں کے ظاہر کرنے سے کوئی امر مانع نہیں ہے۔ مگر ارادہ کی یہی نسبت جو ہماری طرف ہے۔ اور یہ نسبت مخلوق ہے۔ پھر جب یہ نسبت اٹھ گئی۔ جو ارادہ کو ہمارے ساتھ ہے۔ اور حق کی طرف اس کی نسبت وہی۔ جس طرح کہ وہ نسبت قدیم سے اس کو ثابت ہے۔ تو اشیاء اس سے ضرور اثر پذیر ہونگی پس اس کو سمجھ۔ ارادہ کا مخلوق وقدیم ہونا بھی ایسا ہی ہے۔ جیسا کہ ہمارا وجود ہماری نسبت کے لحاظ سے مخلوق ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی نسبت کے لحاظ سے قدیم۔ اور یہ نسبت وہ ضروری شے ہے۔ جس کو کشف وذوق یا وہ علم جو آنکھ کے قائم مقام ہے۔ عطا کرتا ہے۔ اور نہیں ہے۔ وہاں مگر یہ۔ اس کو سمجھ۔

جان۔ کہ مخلوقات میں ارادہ کے نو مظہر ہیں۔ پہلا مظہر میل و رغبت ہے۔ اور وہ مطلوب کی طرف قلب کا کھینچا جانا ہے۔ پھر جب یہ میلان ہمیشہ رہتا ہے۔ ذرا قوی ہوجاتا ہے۔ تو اس کا نام وَلع یعنی حرص ہوتا ہے۔ اور وہ ارادہ کا دوسرا مظہر ہے۔ اور جب زور پکڑ کر اس سے بڑھ جاتا ہے۔ تو اس کا نام صبابت ہوتا ہے۔ اور صبابت کے معنی لغت عرب میں گرنے کے ہیں۔ چونکہ اس حالت میں قلب اپنے محبوب پر ایسا ہی گر پڑتا ہے۔ جیساکہ پانی کہ جب اسے گرایا جائے۔ تو وہ ضرور گر پڑتا ہے۔ اس لئے یہ نام ہوا۔ اور یہ ارادہ تیسرا مظہر ہے۔ اور جب محبوب کے لئے کلّی طور پر فارغ ہوجاتا ہے۔ اور محبوب کا خیال اس میں جاگزیں ہوجاتا ہے تو اس کا نام شغف رکھا جاتا ہے۔ اور یہ ارادہ کا چوتھا مظہر ہے۔ پھر جب فؤاد میں اس کو رسوخ ہوتا ہے۔ اور اشیاء سے اسے غافل کرکے محبوب میں ڈبا دیتا ہے۔ تو اس کا نام ہوی ہوتا ہے۔ اور وہ پانچواں مظہر ہے۔ پھر اس کا حکم تمام جسم کو پورے طور پر احاطہ کرلیتا ہے۔ اس وقت اس کا نام غرام ہوتا ہے۔ اور وہ چھٹا مظہر ہے۔ پھر جب ترقی کرتا ہے۔ اور وہ اسباب اور وہ علتیں دور ہوجاتی ہیں۔ جو میل و رغبت کا باعث تھیں اور بدوں علّت محبوب کی طرف ذاتی میلان رہ جاتا ہے۔ تو اس وقت اس کا نام حب ہوتا ہے۔ اور وہ ساتواں مظہر ہے۔ پھر جب جوش مارتا ہے۔ حتّی کہ محبّ اپنے نفس سے فانی ہوجاتا ہے۔ تو اس کا نام وُدّ رکھا جاتا ہے۔ اور وہ آٹھواں مظہر ہے۔ پھر جب اس سے اوپر جاتا ہے حتّے کہ محبّ اور محبوب دونوں فنا ہوجاتے ہیں تو اس کا عشق نام رکھا جاتا ہے۔ اس مقام میں عاشق اپنے معشوق کو دیکھتا ہے۔ اور اس کو پہچانتا نہیں ہے اور نہ اسے دیکھ کر چلّاتا ہے۔ جیساکہ لیلی کے مجنوں کی بابت روایت ہے۔ کہ ایک دن وہ اس کے پاس سے گذری۔ اور اس سے باتیں کرنے کے لئے اسے اپنی طرف بلایا۔ تو اس نے کہا۔ مجھے چھوڑ۔ کہ میں تجھے بھول کر لیلے میں مشغول ہوں۔ اور یہ مقاماتِ وصول و قرب کا آخری مقام ہے۔ اس میں عارف اس چیز کا انکار کردیتا ہے۔ جس کو اس نے شناخت کیا ہے۔ پھر نہ عارف باقی رہتا ہے۔ نہ معروف۔ نہ عاشق۔ نہ معشوق۔ صرف عشق باقی رہ جاتا ہے۔ اور عشق ذات محض کا نام ہے۔ جو نہ رسم کے تحت میں داخل ہے۔ اور نہ رسم کے تحت میں اور نہ لغت اور وصف کے تحت میں۔ میں اس سے وہ عشق مراد لیتا ہوں۔ جس کے ظہور کی ابتداء ہی میں عاشق فانی ہوجاتا ہے۔ حتّی کہ اسم۔ رسم۔ لغت۔ وصف کچھ باقی نہیں رہتا۔ جب عاشق مٹ جاتا ہے۔ تو عشق معشوق اور عاشق دونوں کی فناء میں مصروف ہوتا ہے۔ پھر ہمیشہ وہ فناء میں رہتا ہے۔ پہلے اسم فانی ہوتا ہے۔ پھر وصف پھر ذات پھر نہ عاشق باقی رہتا ہے نہ معشوق۔ پھر اس وقت عاشق دو صورتوں پر ظاہر ہوتا ہے۔ اور دو صفتوں سے متصف ہوتا ہے۔ عاشق اور معشوق دونوں سے مسمّی ہوتا ہے۔ اسی کے متعلق میں کہتا ہوں ؎

العشق نار اللہ اعنی الموقدہ	فاقولها فظلوعها فِی الْاَفْئِدَۃ
بنا عظیم اهله هم فیه مختلفون	اعنی فی المکانة والجدة

فتراهم فی نقطة العشقِ الّذی هو واحد متفرقین علی حدہٖ

ترجمہ۔عشق سے میری مراد نار اللہ الموقدۃ ہے۔جس کا ذکر قرآن شریف میں آتا ہے۔اور جس کے معنی اللہ تعالیٰ کی بھڑکائی ہوئی آگ کے ہیں۔پھر اس کا طلوع وغروب دلوں میں ہوتا ہے۔وہ بناء عظیم یعنی ایک بڑی بھاری خبر ہے۔جس میں اس کے اہل مختلف ہو رہے ہیں۔محل اختلاف سے میری مراد مرتبہ اور طریق و علامت کا اختلاف ہے۔پھر تو ان کو نقطۂ عشق میں جو ایک ہے۔اپنی اپنی حدِ استعداد کے بموجب متفرق دیکھ رہا ہے۔

جان۔کہ یہ فناء عدم شعور سے مراد ہے۔جس کی وجہ یہ ہے۔کہ عاشق پر ماسوی محبوب کے بھول جانے کا حکم غالب آتا ہے۔پس اپنے نفس سے اس کا فانی ہونا یہ ہے۔کہ اسے اپنے نفس کا شعور نہیں رہتا اور نہ ہی لوازم نفس میں سے کسی شے کا اسے ادراک رہتا ہے۔جب تو نے یہ سمجھ لیا۔تو جان۔کہ ارادہ الہیہ جو مخلوق سے مخصص ہے ہر حالت اور ہر ہیئت میں بدون کسی علت اور بغیر کسی سبب کے صادر ہوتا ہے۔بلکہ وہ محض اختیار الٰہی ہے۔اس لئے کہ ارادہ احکامِ عظمت سے ایک حکم ہے۔اور اوصافِ الوہیت سے ایک وصف ہے۔اور اس کی الوہیت اور اس کی عظمت اس کا ذاتی وصف ہے۔نہ کہ کسی علت کا معلول۔اور یہ قول شیخ محی الدین ابن عربیؒ کے قول کے خلاف ہے۔وہ فرماتے ہیں۔کہ خدا کا مختار نام رکھنا جائز نہیں ہے۔اس لئے کہ وہ اختیار سے کسی چیز کو نہیں کرتا۔بلکہ وہ وہی کرتا ہے۔جس کا اس نفس سے عالم تقاضا کرتا ہے۔اور عالم نے اس سے تقاضا نہیں کیا۔مگر اسی طور پر جس پر کہ وہ ہے۔پس وہ مختار نہ رہا۔یہ امام مذکور نے فتوحات مکیہ میں فرمایا ہے۔بے شک تجلّی ارادہ کے ایک سِر کو بھی اس نے بیان کیا ہے۔جس سے وہ کامیاب ہؤا ہے۔لیکن جس سے وہ کامیاب ہؤا ہے۔اس کی نسبت وہ چیز زیادہ ہے۔جس کو اس نے فوت کر ڈالا ہے۔اور یہ جو امام مذکور نے فرمایا عظمت اللہ کے مقتضیات سے ہے۔بیشک ہم نے بھی وہ چیز پائی۔جس کو اس نے پایا لیکن اس کی تجلّی عزّت میں ہم اس بات پر مطلع ہوئے۔کہ وہ اشیاء عالم میں مختار و متصرف ہے۔بحکم اختیار مشیّت صادرہ کے نہ بحکم ضرورت کے اور نہ بحکم اپنے اسم مرید کے بلکہ ایک شانِ الٰہی ہے۔اور ایک وصف ذاتی ہے۔چنانچہ حق تعالیٰ نے اپنی کتاب میں اپنے نفس کے متعلق فرمایا وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ تیرا رب جو چاہتا ہے۔پیدا کرتا ہے اور اختیار کرتا ہے۔اور وہ قادر۔مختار۔عزیز۔جبار۔متکبر۔قہار ہے۔باب ختم ہؤا۔

مترجم عرض کرتا ہے۔کہ کلیات کمالاتِ الٰہی چار ہیں۔کمالِ خلق۔کمالِ تدبیر۔کمالِ تدلی۔کمالِ ابداع اس مؤخر الذکر کمال کا جس شخص پر انکشاف ہوتا ہے۔وہ ارادہ اور اختیار کو بھی ایجاب کے رنگ میں دیکھتا ہے۔اور اس مشہد میں وہ ارادہ و اختیار کا انکار کر دیتا ہے۔علامہ محی الدین ابن عربی رضی اللہ عنہ نے فتوحاتِ مکیہ میں اسی مشہد سے خبر دی ہے۔لیکن بعض اپنے دوسرے کوائف میں وہ مرید و مختار ہونے کے بھی قائل ہوئے ہیں۔واللہ اعلم بالصواب۔(مترجم)

انیسواں باب

قدرت میں

قدرت قوت ذاتیہ کا نام ہے۔ جو سوائے اللہ کے کسی کے لئے نہیں۔ اور معلومات کو عالم عینی کی طرف نکالنا ہے جیساکہ تجلی علمیہ کا مقتضاء ہے۔ اور وہ تجلی علمیہ اعیان معلومات کا مظہر ہے۔ جو عدم سے موجود ہوئے۔ اسلئے کہ وہ جانتا ہے۔ کہ وہ اس کے علم میں عدم سے وجود میں آئے۔ پھر قدرت عدم سے موجودات کو ظاہر کرنے والی قوت کا نام ہے اور وہ صفت نفسیہ ہے۔ جس سے ربوبیت ظاہر ہوئی۔ اور وہ یعنی قدرت عین اس قدرت کا ہے۔ جو ہمارے اندر موجود ہے۔ پھر ہماری طرف اس کی نسبت قدرت حادثہ کے نام سے موسوم ہے۔ اور اللہ تعالے کی طرف اس کی نسبت قدرت قاہرہ کے نام سے۔ اور قدرت اپنی اس نسبت میں جو ہماری طرف ہے۔ اختراعات سے عاجز ہے۔ اور ہو بہو ہی قدرت اپنی اس نسبت میں جو اللہ سے رکھتی ہے چیزوں کو اختراع کرتی ہے۔ اور کتم عدم سے منصۂ شہود میں ظاہر کرتی ہے۔ پس اس کو سمجھ۔ کہ یہ ایک سر جلیل ہے۔ اہل الذات کے سوا اس کے کشف کی کوئی صلاحیت نہیں رکھتا ہمارے نزدیک قدرت ایجاد المعدوم کا نام ہے۔ اور یہ قول حضرت محی الدین ابن عربی کے قول کے برخلاف ہے۔ کہ وہ فرماتے ہیں۔ کہ اللہ تعالےٰ نے اشیاء کو عدم سے پیدا نہیں کیا۔ صرف ان کو وجود علمی سے وجود عینی میں ظاہر کر دیا ہے۔ اور یہ کلام اگرچہ عقل میں ایک وجہ رکھتی ہے۔ مگر تاہم ایسی بات کو خدا کی طرف منسوب کرنا اس کے ضعف کی دلیل ہے۔ ہم اپنے پروردگار کو اس بات سے منزہ جانتے ہیں۔ کہ اس کی قدرت اختراع معدوم سے عاجز آجائے اور عدم محض سے وجود محض میں اس کو نہ لا سکے (اگر طرح نظر سے دیکھا جائے۔ تو شیخ محی الدین ابن عربیؒ کا یہ قول بھی مصنف علیہ الرحمۃ کے قول کے برخلاف معلوم نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ خود مصنفؒ نے ابواب احدیت واہدیت وغیرہ میں بیان فرمایا ہے۔ کہ معدوم و موجود دونوں ذات بحت کے مظہر ہیں۔ پس جو کچھ نکلا۔ ذات بحت سے نکلا۔ اور یہی شیخ محی الدین ابن عربیؒ کے کشف کا مفہوم ہے۔ ہاں اعیان ثابتہ علمیہ کے متعلق شیخ مجدد الف ثانیؒ کا قول امام محی الدین ابن عربیؒ کے قول کے برخلاف ہے۔ جس کو تحقیق کا شوق ہو۔ وہ ان ہر دو بزرگوں کی تصنیفات کو دیکھے۔ (مترجم)

جان۔ کہ جو کچھ امام مذکور نے کہا ہے۔ اس کا انکار بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے کہ اس سے ان کا مطلب یہ ہے۔ کہ اولاً اپنے علم میں اس نے اشیاء کو پیدا کیا۔ پھر جب وجود عینی کی طرف ان کو نکالا۔ تو یہ ابرازِ وجود علمی سے وجود عینی کی طرف تھا۔ اور یہ بات ان کو معلوم نہ ہوئی۔ کہ فی نفسہ اللہ تعالے کے لئے وجود کا حکم اعیان ثابتہ

علمیہ کے وجود کے حکم سے پہلے تھا۔ پس اس حکم میں موجودات معدوم ہے۔ اور اس حکم میں کسی کا وجود نہیں ہے۔ مگر صرف اللہ تعالےٰ کے لئے۔ اور اسی سے قدم ذات حق کے لئے صحیح ثابت ہوا۔ ورنہ ہر طور میں اس کے قدم میں موجودات کی سیر لازم آتی۔ حالانکہ اس کی ذات اس سے برتر ہے۔ پس اس سے ثابت ہوا۔ کہ اس نے اعیان علمیہ کو عدم سے ایجاد فرمایا۔ یعنی وہ اپنے علم میں ان کی بابت جانتا ہے۔ کہ وہ عدم سے موجود ہوئے۔ پس اس میں تامل کرنا چاہئے پھر علم سے ان کو عین میں ظاہر کر کے وجود کا جامہ ان کو پہنایا۔ اور وہ دراصل عدم محض سے علم میں موجود تھے پس حق تعالےٰ نے اشیاء کو پیدا نہیں کیا۔ مگر عدم محض سے۔ نوٹ۔ اعیان کو علم سے عین میں لانے کے یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ وہ علم سے نکال کر خارج میں لائے گئے۔ بلکہ اس کے معنی خارج میں ان کے موجود کر دینے کے ہیں۔ اور اب بھی وہ علم میں اسی طرح ثابت ہیں۔ جس طرح پہلے تھے۔ (مترجم)

جان۔ کہ حق تعالےٰ کا علم بہ نفس خود اور علم بہ مخلوقات ایک ہی علم ہے۔ وہ علم بہ نفس خود سے ہی اپنی مخلوقات کو جانتا ہے۔ لیکن اس کا علم باوجود قدم کے غیر قدیمہ ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنی مخلوق کو اس کی صفت حدوث کے ساتھ جانتا ہے۔ پس وہ اس کے علم میں بہ نفس خود بحکم حدوث موجود ہے۔ اور اپنے عین خارجی میں عدم کے بعد وجود میں آئی اور اس کا علم قدیم ہے۔ عدم اس سے پہلے نہ تھا۔ اور ہمارا یہ کہنا کہ خدا کے لئے وجود کا حکم اعیان علمیہ کے لئے وجود کے حکم سے پہلا تھا۔ تو یہاں قبلیت سے ہماری مراد قبلیت حکمیہ اصلیہ ہے۔ نہ زمانیہ۔ اس لئے کہ حق سبحانہٗ و تعالےٰ بذات خود مستقل ہے۔ اس کا وجود رتبۃً وجود اول ہے۔ اور مخلوق اس کی محتاج ہے۔ لہٰذا اس کا وجود رتبۃً وجود ثانی ہے پس مخلوق وجود اوّل کے حکم میں معدوم ہے۔ اور حق تعالےٰ نے اپنے علم میں اس کو عدم محض سے پیدا کیا ہے۔ اور یہ پیدا کرنا اس کا بطور اختراع الٰہیہ کے ہے۔ پھر اپنی قدرت سے خارج میں ان کو موجود کر دیا۔ اور اس کا ایجاد کرنا یہ ہے۔ کہ وہ عدم سے علم میں اور علم سے عین میں ان کو لایا۔ اس کے سوا اور کوئی راہ نہیں ہے۔ یہ کہا نہیں جا سکتا۔ کہ اپنے علم میں ایجاد کرنے سے پہلے اُن سے اس کا جہل لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ وہاں کوئی زمانہ نہیں ہے۔ سوائے حکمی قبلیت کے جس کو الوہیت نے واجب کر دیا ہے۔ وہاں کوئی قبلیت نہیں ہے۔ وہ اپنی ذات میں بزرگ ہے۔ اور صفات مخلوق سے مستغنی ہے۔ پس علم الٰہی میں اشیاء کے موجود ہونے اور اس کے عدم اصلی کے مابین کوئی زمانہ نہیں ہے۔ کہ اس سے مذکورہ اعتراض لازم آسکے تعالی اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔ پس اس کو سمجھ۔ کیونکہ یہ وہی چیز ہے۔ جو کشف الٰہی سے اس کے نفس سے ہم کو حاصل ہوئی۔ اور اس کتاب میں اس واسطے ہم نے اس کا ذکر کیا ہے۔ کہ اس سے حق اللہ و حق الرسول و حق المومنین پر تنبیہ ہو۔ اور امام مذکور یعنی شیخ محی الدین ابن عربی پر بھی کوئی اعتراض نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنے قول میں ایک حد تک جس کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ صواب پر ہیں۔ اگرچہ وہ اس امر میں خطا پر ہیں جس کو ہم نے بیان کیا۔ اور ہر علم والے کے اوپر ایک علم والا ہے۔

جب تو نے یہ سمجھ لیا۔ تو جان کہ قدرت الٰہیہ ایک صفت ثابتہ ہے۔ جس سے ہر حال میں عجز منتفی ہے۔ اور کسی جہت سے بھی عجز اس کو لاحق نہیں ہو سکتا۔

بیسواں باب

کلام میں

ان الکلام ھوالوجود البارز فیہ جری حکم الوجود الجائز
کلا وھی فی العلم کانت احرفا لا تنقری اذ لیس ثمہ مائز
فتمیزت عند الظہور فعبروا عنھا بلفظۃ کن لیدری الفائز
واعلم بان اللہ حقا ان یقل للشیئ کن فیکون ماھو عاجز
فلہ الکلام حقیقۃ و لہ مجا زا کل ذلک کان وھو الجائز

ترجمہ۔ کلام وجود بارز ہے۔ یعنی اس فیض کا نام ہے۔ جو کلام کے رنگ میں ذاتِ حق سے ظاہر ہوتا ہے۔ اور ذات سے جدا ہوتا ہے۔ یہاں کلام سے ذات حق کی صفت نفسیہ مراد نہیں ہے۔ مترجم) کلّا ایسا نہیں ہے۔ علم میں وہ حرف ہیں۔ عیب مت لگا۔ کیونکہ وہاں کوئی جدا ہونے والی چیز نہیں ہے۔ پھر جب وہ حرف ظہور میں متمیز ہوئے تو انہوں نے اسے لفظ کُن سے تعبیر کیا۔ تاکہ جس کی وہاں رسائی ہو۔ اصل مقصود کو سمجھ لے (مراد حروف سے اعیانِ موجودات ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب)

جان۔ کہ اللہ تعالٰے بہ تحقیق جس چیز کو کہتا ہے۔ ہو جا۔ وہ ہو پڑتی ہے۔ وہ عاجز نہیں ہے۔ کلام حقیقی اور کلام مجازی دونوں اس کو ثابت ہیں۔ اور یہ جائز ہے۔

جان۔ کہ کلام بہ تمامہ وہی علمی تجلی ہے۔ اس اعتبار سے کہ اس نے اس کو ظاہر کیا۔ خواہ وہ کلمات خود اعیان موجودہ ہوں۔ یا وہ معانی جن کو اس کے بندے سمجھتے ہیں۔ بطریق وحی ہو۔ یا بطریق مکالمہ یا اس کی مانند کسی اَور طریق سے۔ اس لئے کہ فی الجملہ کلام اللہ تعالٰے کی صفت واحدہ نفسیہ ہے۔ لیکن اس کی دو جہتیں ہیں۔ پہلی جہت دو قسموں پر ہے۔ پہلی نوع یہ ہے۔ کہ کلام مقام عزّت سے صادر ہو۔ یہ صدور امرِ الوہیّت سے ہو۔ جو عرشِ ربوبیت کے اوپر ہے۔ اور یہ ایک بلند رتبہ امر ہے۔ جس کی مخالفت ہو نہیں سکتی۔ لیکن موجودات اس کی اطاعت کرتی ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ اس امر سے جاہل ہے۔ اور اس کو جانتی نہیں ہے۔ بجز اس کے اور کوئی بات نہیں کہ حق تعالٰے اِس تجلی میں اس کے کلام کو اس کَون سے سنتا ہے۔ جس کے وجود کی تقدیر کا ارادہ کرتا ہے۔ پھر وہ کَون اس کی عنایت و رحمت سابقہ سے اس کے امر کے مطابق جاری ہو جاتا ہے۔ تاکہ اس سے وجود کے لئے اسم طاعت صحیح ہو جائے۔ اور وہ سعید ہو جائے۔ اسی کی طرف خدا تعالٰے نے اپنے اس قول میں اشارہ

فرمایا ہے۔ جس میں زمین و آسمان کو اس نے مخاطب کیا۔ جس کا ترجمہ یہ ہے۔ آؤ خوشی سے یا ناخوشی سے ان دونوں نے کہا۔ کہ ہم خوشی سے آتے ہیں۔ پس موجودات پر اطاعت کا حکم لگایا جائیگا۔ اس لئے کہ وہ اسکی مہربانی وعنائیت سے خوشی سے آئی ہے۔ اسی لئے فرمایا۔ سبقت رحمتہ غضبہ۔ اس کی رحمت غضب پر سبقت لیگئی اس واسطے کہ اس نے اس پر اطاعت کا حکم لگایا۔ اور مطیع مرحوم ہوتا ہے۔ اگر یہ حکم لگاتا۔ کہ وہ ناخوشی سے آئے۔ تو یہ حکم بھی بجا تھا۔ اس لئے کہ قدرت کون کو وجود پر مجبور کرتی ہے۔ مخلوق کا اس میں کچھ اختیار نہیں ہے۔ اس صورت میں غضب رحمت سے سابق ہو جاتا۔ لیکن اس نے مہربانی فرمائی۔ اطاعت کا حکم لگایا۔ اور اس بات کا ثبوت دیا۔ کہ اس کی رحمت غضب پر سابق ہے۔ پس موجودات بہ تمامہ مطیع ہے اور بہیئت مجموعی حقیقت میں وہاں کوئی عاصی ہیں۔ سب مطیع ہیں۔ اور درحقیقت۔ بجز رحمت وہاں کوئی چیز نہیں اس لئے دوزخ کا مآل کار بھی ہوگا۔ کہ جبار اس میں اپنا قدم رکھیگا۔ اور اُسے کہیگا۔ بس بس۔ پھر نار جہنم فرد ہو جائیگی اور وہاں اس کی بجائے درخت جرجیر اُگ پڑیگا۔ جیسا کہ یہ خبر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کی جاچکی ہے۔ جو اپنے محل پر مذکور ہوگی۔ اور یہ کلام قدیم سے جہت اولیٰ کی پہلی نوع ہے۔ اور جہت اولیٰ کی دوسری نوع یہ ہے۔ کہ کلام مقام ربوبیت سے انسانوں کی بولی میں جو خدا اور مخلوق کے درمیان ہے۔ صادر ہوتی ہے جیسے انبیاء علیہم السلام کی کتب منزلہ اور ان کے مکالمے۔ اور اولیاء کرام کے مکالمے جو ان سے ہوئے ہیں۔ اسی لئے مخلوق سے ان اوامر میں طاعت ومعصیت دونوں باتیں وقوع میں آئیں۔ اس لئے کہ جو کلام انسانوں کی بولی میں نازل ہوئی۔ وہ اس کی اطاعت میں مثل مجبوروں کے ہیں۔ میری مراد یہ ہے۔ کہ اختیار فعل کی نسبت انکی طرف کی گئی تاکہ از راہ عدل عذاب کی معیت میں جزا صحیح ہو۔ اور از راہ فضل اطاعت میں ثواب ہو۔ اسلئے کہ نسبت اختیار کا ان میں پیدا کر دینا اس کے فضل سے ہے۔ اور یہ نسبت ان کو بدوں اس کے پیدا کرنے کے حاصل نہیں ہوئی۔ اور اس کو نہیں بنایا۔ مگر اس لئے کہ ثواب ان کے لئے صحیح ہو۔ اور اس کا ثواب فضل ہے۔ اور اس کا عقاب عدل۔

اور کلام کی دوسری جہت کے متعلق جاننا چاہیئے۔ کہ حق کا کلام خود اعیان ممکنات ہیں۔ اور ہر ممکن حق کے کلموں میں سے ایک کلمہ ہے۔ اسی لئے ممکن کا ختم ہونا ممکن نہیں۔ فرمایا اللہ تعالےٰ نے لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّيْ لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ اَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّيْ وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهٖ مَدَدًا ترجمہ۔ اگر میرے رب کی باتیں لکھنے کو دریا سیاہی بن جائیں۔ تو دریا ختم ہو جائینگے۔ قبل اس کے کہ میرے رب کی باتیں ختم ہوں۔ اگرچہ بطور مدد ان کی مانند اور دریا لائے جائیں۔ پس ممکنات حق کے کلمے ہیں۔ اس لئے کہ کلام اپنی جملہ صورتوں میں علم متکلم کے ان معنوں کی صورت ہے۔ جس کے ظاہر کرنے کا متکلم نے ارادہ کیا ہے۔ پھر وہ اس معنی کے سُننے والے ہوتے ہیں۔ پس موجودات اللہ تعالےٰ کا کلام ہے۔ اور وہ صورت عینیہ محسوسہ ومعقولہ موجود ہے۔ اور یہ سب ان معانی کی صورتیں ہیں۔ جو اس کے علم میں موجود تھے۔ اور وہ اعیان ثابتہ ہیں۔ چاہے۔ تو ان کو حقائق انسان کہدے۔ اور چاہے تو ترتیب الوہیت اس کا نام رکھے۔ بساط الوجود۔ التفصیل الغیب۔ صور الجمال۔ آثار الاسماء والصفات۔ معلومات

الحق۔ حروفِ عالیہ۔ یہ سب اسی کے نام ہیں۔ ان میں سے جو تو چاہے۔ کہدے۔

پھر جیسا کہ کلام میں متکلم کو حرکت ارادیہ سے اور نیز اس بات سے کہ سینے کے غیب سے ہونٹوں کے ظاہر تک سانس کے ذریعہ حروف کو نکالے۔ چارہ نہیں ہے۔ ایسا حق تعالےٰ عالمِ غیب سے عالمِ شہادت تک اپنی خلقت کے ظاہر کرنے میں اوّلاً ارادہ کرتا ہے۔ پھر قدرت اس کو ظاہر کرتی ہے۔ پس ارادہ حرکت ارادیہ کے مقابل ہے۔ جو نفس متکلم میں ہوتی ہے۔ اور قدرت سانس کے مقابل ہے۔ جو سینے سے ہونٹوں تک حروف کو نکالتا ہے۔ اور قدرت بھی مخلوق کو غیب سے شہادت میں لاتی ہے۔ اور تکوین نفس متکلم میں ہیئت مخصوصہ پر کلمہ کو ترکیب دینے کے مقابل ہے۔ پاک ہے وہ ذات جس نے انسان کو ایک کامل نسخہ بنایا۔ اگر تو اپنے اندر دقّتِ نظر سے دیکھے۔ تو تو حق کی ہر صفت کا نسخہ خود اپنے نفس میں پائیگا۔ اپنی ہویّت۔ اپنی انیّت۔ اپنی روح۔ اپنی عقل۔ اپنی فکر۔ اپنے خیال اپنی صورت۔ اپنے عجیب وہم۔ اپنی بصر۔ اپنے حافظہ۔ اپنے کان۔ اپنے علم۔ اپنی حیات۔ اپنی قدرت۔ اپنے کلام اپنی ارادت۔ اپنے قلب۔ اپنے قالب ان میں سے ہر ایک کو دیکھ۔ کہ اس کے کمال سے کونسی چیز کا نسخہ ہیں۔ اور اس کے جمال سے کون سے حسن کی صورت ہیں۔ اگر عہد مربوط اور شرط مشروط کا لحاظ نہ ہوتا۔ تو میں اس سے زیادہ کھول کر بیان کرتا۔ جو ارباب صحو و سکر دونوں کے لئے غذا و نقل کا کام دیتا۔ لیکن اسی قدر اشارہ کافی ہے۔ اس شخص کے لئے جس کو تھوڑی سی بھی بصارت حاصل ہے مجھ سے پہلے کسی کو ان اسرار کے ظاہر کرنے کی اجازت نہیں دیگئی میری کتاب کا اکثر حصہ اسی قبیل سے ہے۔ لیکن میں نے مغز پر پوست چڑھا دیا ہے۔ جس کو وہی سمجھ سکتے ہیں جو مغز رکھتے ہیں۔ اور جو حجاب دور کر کے ان میں وقوف کریگا۔ تو وہ ان کے سوا اور اسرار پر بھی واقف ہوگا۔ اللہ تعالےٰ حق کہتا ہے۔ اور راہِ راست کی ہدایت کرتا ہے۔

اکیسواں باب (۲۱)

سمع میں

قال رحمہ اللہ

السمع علم الحق للاشیاء	من حیث منطقہا بغیر مراء
والنطق فیہا قد یکون تلفظا	ویکون حالا وہو نطق دعاء
والحال عند اللہ ینطق بالذی	ہو یقتضیہ منطق الفصحاء

ترجمہ۔ بہ حیثیت اشیاء کی نطق و گویائی کے اشیاء کا جو علم خدا کو حاصل ہے۔ اُسے سمع سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور اس میں کوئی شک و شبہ نہیں۔ اور اشیاء کا کلام کبھی تو بول کر ہوتا ہے۔ اور کبھی حال سے۔ اور یہ حال و مقال سے اشیاء کا بولنا دعاء کے طور پر ہوتا ہے۔ اور حال اللہ تعالےٰ کے نزدیک ایسا فصاحت و بلاغت سے بولتا ہے۔ جیسا کہ فصحاء کے کلام کا مقتضا ہے۔

جان۔ کہ سمع تجلیٔ حق سے مراد ہے۔ جس سے معلوم کو فائدہ پہنچایا جاتا ہے۔ اس لئے کہ حق سبحانہٗ و تعالےٰ جانتا ہے۔ ہر اس چیز کو جس کو وہ سنتا ہے۔ سننے سے پہلے بھی اور اس کے بعد بھی۔ پس نہیں ہے وہاں۔ مگر اس کے علم کی تجلی۔ ایسے طور پر جس سے معلوم کو فائدہ پہنچے۔ خواہ وہ معلوم۔ خود نفس حق ہو۔ خواہ مخلوقات۔ اس کو سمجھ۔ وہ اللہ تعالےٰ کا ذاتی وصف ہے۔ جس کا فی نفسہ اس کا کمال تقاضا کرتا ہے۔ اور وہ اپنے نفس اور اپنی شان کا کلام ایسا ہی سنتا ہے۔ جیسا کہ بہ حیثیت مخلوق کی بولیوں اور ان کے حالات کے مخلوق کا کلام سنتا ہے۔ پس کلام کی حیثیت سے اپنے نفس کے لئے اس کا سننا تو معلوم ہے۔ اور بہ حیثیت شئوں کے اس کا سننا اس کے اسماء و صفات کا تقاضا ہے۔ جو بلحاظ ان کے اعتبارات و طلبِ مؤثرات کے ہوتا ہے۔

پھر اپنے نفس کے لئے اس کی اجابت اُن مقتضیات کا ظاہر کرنا ہے۔ اور اسماء و صفات کے ان آثار کا ظہور ہے۔ اور اس دوسرے استماع سے خدا کی تعلیم قرآنی مراد ہے۔ جو اپنے خاص بندوں کیلئے ہوتی ہے۔ جو اسکی ذات سے خصوصیت رکھتے ہیں۔ اور جن کو نبی کریم صلے اللہ علیہ آلہ وسلم کے اس قول سے خدا نے آگاہ فرمایا ہے۔ کہ اہل القرآن اہلُ اللہ اور اس کے خاص بندے ہیں۔ اور وہ بندہ جو ذات کی سیر میں ہوتا ہے۔ اسماء و اوصاف و ذوات کا کلام سنتا ہے۔ پھر ان کو جواب دیتا ہے۔ جیسا کہ موصوف صفات کو جواب دیتا ہے۔ اور یہ دوسری قسم کا سماع سماعِ کلامی سے عزیز تر ہے۔ اسلئے کہ حق تعالےٰ جب بندہ کو صفت سمعیہ عاریتًا دیتا ہے۔ تو یہ بندہ اللہ تعالےٰ کا کلام اس کی صفتِ سمع سے سنتا ہے۔ اور ان اوصاف و اسماء کو نہیں جانتا ہے۔ جو ذات کے ساتھ ذات میں ہیں۔ اور نہ یہ سماع متعدد ہوتا ہے۔ بخلاف دوسری قسم کے سماع کے۔ جس میں رحمٰن اپنے بندوں کو قرآن سکھلاتا ہے۔ اسلئے کہ وہاں صفت سمعیہ حقیقت ذاتیہ ہوتی ہے۔ مستعار و مستفاد نہیں ہوتی۔ جب یہ تجلی سمعی بندہ کے لئے صحیح ہو جاتی ہے۔ تو عرش رحمانیت اس کے لئے قائم کیا جاتا ہے۔ پھر اس عرش پر قیام فرما کر اس کا رب تجلی فرماتا ہے۔ اگر شان سے اوّلاً اس کا سماع نہ ہوتا۔ تو ذات حاکم و غالب اسماء و صفات اس کا تقاضا نہ کرتے۔ اور بندہ کے لئے ممکن نہ ہوتا۔ کہ وہ دربارِ رحمٰن میں آدابِ قرآن سے متادّب ہو۔ اور اس کلام کو بجز ادیب امین غریب کے کوئی نہیں سمجھ سکتا اور یہ وہ لوگ ہیں۔ جو اس کلامِ ثانی کے سماع سے مختص ہوتے ہیں۔ جس کی کوئی نہایت نہیں ہے۔ اسلئے کہ خدا کی باتوں کی کوئی نہایت نہیں ہے۔ اور یہ ان کے حق میں گوناگوں تجلیات ہیں۔ پھر ہمیشہ ذات ان سے اسماء و صفات کی بولی میں مخاطب ہوتی ہے۔ اور وہ حقیقتِ ذوات سے ان باتوں کا برابر جواب دیتے رہتے ہیں۔ جیسا کہ موصوف صفتوں کو جواب دیتا ہے۔ اور یہ اسماء و صفات نہیں ہیں۔ جو اس چیز سے مخصوص ہیں۔ جو اوصاف و اسماء

حق کی شناخت سے ہمارے ہاتھوں میں ہے۔بلکہ وہاں ان کے علاوہ اسماء وصفات ہیں، جو علم حق میں اس شخص کے لئے چُنے گئے ہیں۔جو وہاں اس کے قریب پہنچتا ہے۔پھر سے مختار اسماء وہ شئون ہیں۔جن کے ساتھ اپنے بندہ کے ساتھ ہوتا ہے۔اور یہ وہ احوال ہیں، جن کے ساتھ بندہ اپنے رب کے ساتھ ہوتا ہے۔اور احوال بندہ کی نسبت کے لحاظ سے مخلوق ہوتا ہیں۔اور شئون خدا کی نسبت کے لحاظ سے قدیم ہیں۔اور یہ شئون اسماء و اوصاف سے جو کچھ بندہ کو عطاء کرتے ہیں۔یہ وہی چیز ہے۔جو غیب حق میں بندہ کے لئے پسند کی گئی ہے۔پس اس نکتہ کو سمجھ۔کہ وہ نادرات وقت سے ہے۔اس آئت میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کو اسی کلام ثانی کی قرأت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِىْ خَلَقَ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ۔اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْاَكْرَمُ الَّذِىْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ۔یہ قرأت اہل خصوصی یعنی اہل القرآن کی قرأت ہے۔اور میری مراد ان سے محمدی اہل الذات ہیں۔جو اہل اللہ اور اس کے خاص بندے ہیں۔لیکن کلام الٰہی کی قرأت اور سمع الٰہی سے ذاتِ حق سے اس کا سننا قرأت فرقان ہے۔اور وہ برگزیدہ بندوں کی قرأت ہے۔اور وہ نفسی موسوی ہیں۔جیسا کہ موسےٰ علیہ السلام کی بابت خدا کا ارشاد ہے وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِىْ "میں نے اپنے نفس کے لئے تجھے بنایا ہے"یہیں سے اس طائفہ کا نام موسوی نفسی ہے۔بخلاف پہلے اہل الذات کے طائفہ کے کہ محمد صلعم کو خدا نے فرمایا وَلَقَدْ اٰتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِىْ وَالْقُرْاٰنَ الْعَظِيْمَ۔پس سبع مثانی وہ سات صفتیں ہیں۔جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب مسمی بالکھف والرقیم میں اس کو بیان فرمایا ہے۔اور قرآن عظیم ذاتِ باری سے مراد ہے۔آنحضرت صلعم نے اپنے قول میں انہی معنوں کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔کہ اہل القرآن اہل اللہ اور اس کے خاص بندے ہیں۔پس اہل القرآن ذاتی ہیں اور اہل الفرقان نفسی۔اور ان دونوں کے درمیان وہی فرق ہے۔جو حبیب اور کلیم کے مقام میں ہے۔اللہ تعالےٰ سچ کہتا ہے۔اور وہ ہر چیز کو جاننے والا ہے۔

---

۲۲ بائیسواں باب

بصر میں

بصر الإلٰه محل ما هو عالم ۔۔۔ ويرى سواء نفسه والعالم

فجميع معلوم له عين له ۔۔۔ وعيانه لجميع ذالك دائم

فالعلم عين باعتبار بروزه ۔۔۔ عند الشهود وذاك امر لازم

فیشاھد المعلوم منہ لذاتہ   وشھودہ ھو علمہ المتعاظم
وھما الوصفان ھذا غیر ذا   اذ ما البصیر بواحد والعالم

ترجمہ۔ خدا کی بصر ایک محل ہے۔ کہ وہ عالم نہیں ہے یعنی اس کا محل علم کے محل سے ایک جداگانہ چیز ہے۔ اور وہ دیکھتا ہے۔ اور اس دیکھنے میں اس کا نفس اور عالم مساوی ہے یعنی وہ دونوں کو دیکھتا ہے۔ پس تمام وہ چیزیں جو اس کو معلوم ہیں۔ اس کا عین ہیں۔ اور ان سب کو اس کا دیکھنا ہمیشہ سے ہے۔ علم باعتبار مشہود میں ظہور کرنے کے آنکھ ہے۔ اور یہ امر لازمی ہے۔ یعنی جو چیزیں غیب میں علم الٰہی میں تھیں بعینہ وہی چیزیں جب مشہد وجود میں آئیں۔ تو اس مشہد میں علم کا ظہور بصر کہلاتا ہے پھر وہ اس سے یعنی صفت بصر یہ سے اپنی ذات کے لئے معلوم کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اور اس کا شہود وہی اس کا علم عظیم ہے۔ وہ دونوں یعنی علم و بصر اس کے دو وصف ہیں۔ جو ایک دوسرے سے جداگانہ ہیں۔ اس لئے کہ بصیر و عالم ایک شے نہیں ہیں

جان۔ کہ خدا ہم کو اور تجھے توفیق بخشے۔ کہ حق تعالےٰ کی صفت بصریّہ باعتبار شہودِ معلومات اس کی ذات سے عبادت ہے۔ اور علم بھی اس کی ذات سے عبادت ہے۔ لیکن باعتبار اس کے مبدء علم کے یعنی تجلی علمیہ جو مبدء کائنات ہے۔ وہ صفت علمیّہ کا ذات سے ذات میں ظہور ہے۔ اور تجلّیٔ عینیہ جو عالمِ خارجی کا نام ہے۔ وہ صفت بصریہ کا منظر ہے۔ اور یہ دونوں مشہد یعنی علمی و عینی عین ذات ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔ خلاصہ یہ کہ علم و بصر میں فرق باطن و ظاہر کا ہے۔ (مترجم)

ان دونوں وصفوں کا معبّر بالذات ہونا اس وجہ سے ہے۔ کہ وہ اپنی ذات سے ہی جانتا ہے۔ اور اپنی ذات سے ہی دیکھتا ہے۔ اور اس کی ذات میں کوئی تعدّد نہیں۔ پس اس کے علم کا محل وہی اس کی بصر کا محل ہے۔ پھر وہ دو صفتیں ہیں۔ اگرچہ حقیقت میں وہ ایک ہی شے ہیں۔ پس نہیں ہے مراد اس کی بصر سے مگر وہی تجلّی علمیہ جو اس مشہد عینی میں جلوہ گر ہے۔ اور نہیں ہے مراد اس کے علم سے مگر اُس نظر سے اس کا ادراک کرنا جو عالم عینی میں ہے پس وہ اپنی ذات کو اپنی ذات سے دیکھ رہا ہے۔ اور مخلوقات کو بھی اپنی ذات سے دیکھ رہا ہے۔ پس اپنی ذات کو اس کا دیکھنا عین مخلوقات کو اس کا دیکھنا ہے۔ اس لئے کہ بصر ایک ہی وصف ہے۔ فرق صرف مناظر و مرئیات میں ہے۔ وہ ہمیشہ چیزوں کو دیکھتا ہے۔ لیکن کسی چیز کی طرف نہیں دیکھتا۔ مگر اسی وقت جبکہ چاہتا ہے۔ اور یہاں ایک لطیف نکتہ ہے۔ پس اس کو سمجھ۔ اشیاء کبھی بھی اس سے پوشیدہ نہیں ہوتیں۔ لیکن کسی شے پر اس کی نظر نہیں پڑتی۔ مگر اسی وقت جبکہ وہ اُس پر نظر ڈالنی چاہتا ہے۔ اسی قبیل سے ہے۔ جو آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کیا گیا ہے۔ کہ ہر روز اللہ تعالےٰ اتنی اور اتنی دفعہ قلب کی طرف دیکھتا ہے۔ اور انہی معنوں کی اور باتیں اور حق تعالےٰ کا یہ قول نہ ان کی طرف دیکھیگا۔ اور نہ ان سے کلام کریگا۔ اس قبیل سے نہیں ہے۔ بلکہ یہاں نظر سے رحمت اللہ مراد ہے۔ جس سے اس شخص پر اس نے رحم کیا۔ جس نے اعمالِ مقرّبہ سے اس کا قرب حاصل کیا بخلاف اس نظر کے جو قلب کی طرف ہوتی ہے۔ پس اس کی صفت وہی ہے۔ جو حدیث میں وارد ہوئی۔ یہ بات صرف صفت نظریّہ سے مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ دوسرے اوصاف کا بھی یہی حال ہے۔ کیا تو خدا تعالےٰ کے

اس قول کی طرف نگاہ نہیں ڈالتا۔ کہ ہم تمہاری آزمائش کرتے ہیں۔ تاکہ تم میں سے مجاہدین کو ہم جان لیں۔ یہ گمان نہیں کیا جا سکتا۔ کہ وہ ابتلاء سے پہلے ان سے جاہل تھا۔ خدا کی شان اس سے بلند ہے۔ ایسا ہی قلب کی طرف نظر ڈالنے سے بھی یہ لازم نہیں آتا۔ کہ قلب کسی وقت اس کی نظر سے اوجھل بھی ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں ایسے اسرار ہیں۔ جن کا بجز اس تنبیہ کے بیان کرنا ناممکن ہے۔ جس نے حقیقت الامر کو پہچان لیا۔ وہ اس کو لازم پکڑے۔ اور جو تاویل کی طرف گیا۔ وہ ایک قسم کی تعطیل میں پڑا۔ پس اس کو سمجھ۔

جان۔ کہ انسان کی آنکھ وہ مدرکہ بصریہ ہے۔ جو آنکھ کی پتلی سے اشیاء کو دیکھتی ہے۔ پھر وہ مدرکہ بصریہ جب محل قلب سے اشیاء کو دیکھتی ہے۔ تو اس کا نام بصیرت ہوتا ہے۔ اور وہ بعینہا اللہ تعالٰے کی نسبت کے لحاظ سے بصرِ قدیمہ ہے۔ جب یہ راز تجھ پر کھل گیا۔ جو سوائے اللہ تعالٰے کے کھولنے کے نہیں کھلتا۔ تو اس وقت حقائق اشیاء کو تو بعینہ اسی طرح دیکھیگا۔ جس طرح کہ نفس الامر میں وہ ہیں۔ یہ سرّ عجیب ہے۔ جس سے میں نے تیری طرف اشارہ کیا۔ پردوں کے دامن اس کے معانی کے عرشوں سے اٹھا۔ اور اپنا معاملہ خدا کے حوالہ کر۔ اور اَنْتَ بِلَا اَنْتَ یعنی تو بلا تو۔ کے ہو جا۔ اور تو نہ رہے۔ بلکہ اللہ ہی تیرے لئے مدبّر ہو۔ جس طرح کہ وہ چاہے۔ یعنی جیسا کہ اس کے اسماء و اوصاف تقاضا کریں۔ پھر اس مغز کو چھپانے والے چھلکے کو پھینک دے۔ اور مغز کو کھا۔ جو روشن ہے اور آیت وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ حَنِيْفًا وَّمَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ کی حقیقت کو سمجھ

---

۲۳ تیسواں باب

جمال میں

جان۔ جمال الٰہیہ سے مراد اس کے اوصاف علیّا و اسماء حسنٰی ہیں۔ یہ بطور عموم کے ہے۔ لیکن بطور خصوص صفتِ رحمت۔ صفتِ علم۔ صفتِ لطف۔ صفتِ نعمت و جود۔ صفتِ رزّاقیت۔ صفتِ خلّاقیت۔ صفتِ نفع وغیرہ یہ سب صفاتِ جمال ہیں۔ پھر صفاتِ مشترکہ جن کی ایک جہت جمال کی طرف اور ایک جلال کی طرف ہے مثل اسم رب۔ کہ بہ اعتبار تربیت و انشاء وہ اسمِ جمال ہے۔ اور باعتبار ربوبیت و قدرت اسمِ جلال۔ اسم اللہ و رحمٰن بھی اسی کی مانند ہے۔ بخلاف اسمِ رحیم کے کہ وہ اسمِ جمال ہے۔ اسی پر باقی اسماء کو قیاس کر۔ جان۔ کہ جمال الٰہی اگرچہ بہت سی قسمیں رکھتا ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم معنوی ہے۔ اور وہ اسماء حسنٰی و اوصاف علیا کے معانی ہیں۔ اور یہ نوع مختص بشہودِ حق ہے۔ جس میں وہ اپنے جمال کو خود ہی دیکھتا ہے۔ دوسری نوع

صُوری ہے۔اور وہ یہ عالم مطلق ہے۔جو معبّر بہ مخلوقات ہے۔باوجود فروعات وانواع کے وہ حسن مطلق ہے۔جو مناظر ومجالی ہیئت میں ظاہر ہوا۔یہ مظاہر ومجالی خلق کے نام سے موسوم ہیں۔اور یہ نام رکھنا بھی منجملہ حسنِ الٰہی کے ہے پس عالم کی قبیح شے بھی اس کی ملیح کی مانند ہے۔اس اعتبار سے کہ وہ جمال الٰہی کے مظاہر میں سے ایک مظہر ہے۔نہ باعتبار جمال کی قسموں کے۔اس لئے کہ جنسِ قبیح کو قباحت کے رنگ میں دکھانا بھی حسن میں داخل ہے۔تاکہ وجود میں اس کو اپنے مرتبہ پر رکھا جائے۔اسی طرح جنس حسن کو علے وجہِ حسن دکھانا بھی حسنِ الٰہی میں شمار کیا جاتا ہے۔تاکہ وجود میں اس کا مرتبہ بھی محفوظ ہو جائے۔

جان۔کہ اشیاء میں برائی بلحاظ کسی اعتبار کے ہوتی ہے۔فی نفسہ اس شے میں کوئی برائی نہیں ہوتی۔ پس وجود سے مطلق برائی کا حکم اُٹھ گیا۔اور نہ باقی رہا۔مگر حسنِ مطلق۔کیا تو گناہوں کی برائی کی طرف نہیں دیکھتا۔کہ وہ باعتبار نہی کے برائی ہے۔اور خراب بو کی برائی اس اعتبار سے برائی کہلائی۔کہ وہ موافق و ملائم طبع نہیں۔ورنہ اپنی ذات بناوٹ کے لحاظ سے وہ جس کی طبیعت کے موافق ہے۔محاسن میں داخل ہے کیا تو آگ کے جلانے کی طرف نہیں دیکھتا۔کہ بہ اعتبار اس شخص کے جو اس میں ہلاک ہو جاتا ہے۔ایک قبیح شے ہے۔لیکن وہ سمندر کے نزدیک جو آگ کا ایک کیڑا ہے۔ایک نہایت خوب شے ہے۔پس ثابت ہوا کہ عالم میں کوئی شے قبیح نہیں۔اصل میں ہر شے ملیح ہے۔اور اس کے حسن وجمال کی ایک صورت ہے۔اور اشیاء میں کوئی شے قبیح نہیں۔مگر کسی نہ کسی اعتبار سے۔کیا تو بعض اوقات میں کلمۂ حسنہ کی طرف نہیں دیکھتا کہ وہ بعض اعتبارات سے قبیح ہوتا ہے۔حالانکہ فی نفسہٖ وہ اچھا ہوتا ہے۔پس ان مقدمات سے جانا گیا۔کہ وجود اپنے کمال میں اس کے حسن کی صورت ہے۔اور اس کے جمال کے مظاہر ہیں۔اور ہمارا یہ کہنا۔کہ وجود کے کمال محسوس۔معقول۔موہوم۔خیال۔اول۔آخر۔ظاہر۔باطن۔قول۔فعل۔صورت معنی سب داخل ہیں۔اس قول سے ہمارا یہی مطلب ہے۔کہ یہ تمام اس کے جمال کی صورتیں اور اس کے کمال کی تجلیات ہیں۔انہی معنوں کے متعلق میں نے اپنے قصیدہ عینیہ میں کہا ہے ؎

تجلیت فی الاشیاء حین خلقتہا　　فہا ہی میطت عنک فیہا البراقع

قطعت الوری من ذات حسنک قطعۃ　　ولم تک موصولا ولا فصل قاطع

ولکنہا احکام رتبتک اقتضت　　الوہیۃ للضد فیہا التجامع

فانت الوری حقا وانت امامنا　　وانت الذی یعلو وما ہو واضع

وما الخلق فی التمثال الا کثلجۃ　　وانت بہا الماء الذی ہو نافع

وما الثلج فی تحقیقنا غیر مائۃ　　وغیران فی الحکم دعتہ الشرائع

ولکن بذوب الثلج یرفع حکمہ　　ویوضع حکم الماء والامر واقع

تجمعت الاضداد فی واحد البہا　　وفیہ تلاشت وہو عنہن ساطع

وكل بهاء في ملاحة صورة　علی کل قد شابه الغصن یانع
وکل اسود في تصافیف طرة　وکل احمرار في العوارض ناصع
وکل کحیل الطرف یقتل صبه　بماض کسیف الهند حال المضارع
وکل اسمرار في القوائم کالقنا　علیه من الشعر المسبل شرائع!
وکل ملیح بالملاحة قد زها　وکل جمیل بالمحاسن بارع!
وکل لطیف جل او دق حسنه　وکل جلیل فهو باللطف صادع!
محاسن من انشاء ذلك كله　فوحد ولا تشرك به فهو واسع
وایاك ان تلفظ بغیریة البها　الیها الیها والقبح بالذات راجع
فكل قبیح ان نسبت لفعله　أتتك معاني الحسن فيه تسارع
یکمل نقصان القبیح جماله　فما ثم نقصان ولا ثم باشع
ویرفع مقدار الوضیع جلاله　اذا لاح فيه للوضع رافع!
واطلق عنان الحق في کل ما تری　فتلك تجلیات من هو صانع!

ترجمہ۔ جب تو نے اشیاء کو پیدا کیا۔ تو خود ان میں جلوہ گر ہوا۔ پھر لو۔ ان میں تجھ سے برقع دو کٹے گئے ہیں۔ تو نے اپنی ذات حسن سے مخلوق کے ٹکڑے کو کاٹا۔ کہ نہ وہ پیوند پائے ہوئے ہے۔ اور نہ ہی بالکل کاٹ کر جدا رکھا ہوا ہے۔ لیکن الوہیت جس میں ضدیں جمع ہیں۔ اس نے تیرے رتبہ کے احکام کا تقاضا کیا۔ پھر بہ تحقیق تو ہی مخلوق اور تو ہی ہمارا امام ہے۔ تو ہی وہ چیز جو بلند ہوتی ہے۔ اور تو ہی وہ چیز ہے۔ جو پست ہوتی ہے۔ خلقت کی مثال بجز برف کے نہیں۔ اور تو اس میں بہنے والے پانی کی مانند ہے۔ ہماری تحقیق میں برف پانی کے سوا کچھ نہیں۔ بجز اس کے کہ وہ اس حکم میں ہے جس کا تعین قوائے قدرت تقاضا کرتے ہیں۔ لیکن جب برف پگھل جاتی ہے۔ تو اس کا حکم اٹھ جاتا ہے۔ اور اس کی بجائے پانی کا حکم رکھا جاتا ہے اور یہ ایک واقعی امر ہے۔ ایک ہی حسن میں ضدیں جمع ہو گئیں۔ اور اسی میں مٹ گئیں۔ اور وہ ان سے روشن ہو پڑتا ہے پس ہر خوبی صورت میں ملیح ہے۔ اور ہر چیز میں اس کی خوبی ایسی ہی ہے۔ جیسے کہ شاخ درخت میں پکے ہوئے میوے لگے ہوں۔ طرہ کی قطاروں میں ہر سیاہی اور رخساروں کی ہر خالص سرخی اور ہر سرمگین آنکھ جو اپنے عاشق کو ماضی یعنی کاٹنے والی تلوار سے قتل کرتی ہے۔ جیسے کہ ہندی تلوار حال میں مضارع یعنی پھاڑنے والی ہوتی ہے۔ اور ہر گندمی رنگ جو مثل نیزے کے بازوؤں اور ٹانگوں میں ہے۔ اور جس پر چھوٹے ہوئے بال لگے رہتے ہیں۔ اور ہر شے جو ملاحت میں روشن و تر و تازہ ہے۔ اور ہر جمیل جو محاسن میں فوقیت لیجانے والا ہے۔ اور ہر لطیف جس کا حسن بزرگ و دقیق ہے اور ہر جلیل جو لطف و شفقت میں زمین کے اندر گڑ جانے والا ہے۔ یعنی جس کی مزاج میں انکساری و فروتنی ہے۔ یہ سب اس کے محاسن ہیں۔ جس نے ان کو پیدا کیا۔ اس کی توحید کر۔ اور اس کا کوئی شریک نہ بنا۔ اور دھیان رکھ کہ اس کا نام واسع ہے۔ لپنے الفاظ سے بچ جس سے حسن اور خوبی کی غیریت ثابت ہو۔ حسن و قبح بالذات اسی کی طرف راجع ہے۔ ہر قبیح جس کو

تو اس کے فعل کی طرف منسوب کرے۔ اس میں معانی حسن تیرے پاس دوڑتے ہوئے آئینگے۔ اس کا جمال قبیح کی کمی کو پورا کرتا ہے۔ پھر وہاں نہ نقصان ہے۔ اور نہ کوئی قبیح شے۔ اس کا جلال کمین کی قدر کو بلند کرتا ہے۔ جبکہ وہ اس میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور وہ پستی کو بلند کرنے والا ہے۔ ہر وہ چیز جس کو تو دیکھتا ہے۔ حق کی باگ اس میں چھوڑ دے۔ کہ وہ اس شخص کی تجلیات ہیں۔ جو ان کو بنانے والا ہے۔

جان۔ کہ جمال معنوی جو اس کے اسماء وصفات سے مراد ہے۔ ان کے کمال کا شہود جس پر کہ وہ ہیں حق تعالٰے کے ساتھ ہی مخصوص ہے۔ لیکن مطلق شہود صرف حق کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہر اہل مذہب کو اپنے رب کی بابت کوئی نہ کوئی اعتقاد ہوتا ہے۔ جس کا وہ اس کے اسماء حسنیٰ وصفات علیا یا ان کے سوا کسی اور چیز سے مستحق ہوا ہے۔ اُسے اپنے اعتقاد کی صورت دیکھنے سے چارہ نہیں ہے۔ اور وہ صورت بھی جمال الٰہی کی صورت ہے۔ پس اس میں جمال کا ظہور ضروری ہوا نہ معنوی۔ اور یہ بات محال ثابت ہوئی۔ کہ جمال معنوی اپنے کمال کے ساتھ کسی ایسے شخص کے لئے پایا جائے۔ جو اس کا غیر ہے۔ خدا نہایت بلند و برتر ہے۔ اُس چیز سے جو وہ کہتے ہیں +

۲۴
چوبیسواں باب
جلال کے بیان میں

جان۔ کہ اللہ تعالٰے کا جلال بہ اعتبار اسماء وصفات میں اس کے ظہور کے اس کی ذات سے مراد ہے جیساکہ بطریق اجمال وہ اس پر ہے۔ لیکن تفصیل کے طور پر جلال صفات عظمت و کبریا۔ مجد و ثنا سے عبارت ہے اور ہر جمال جس کا شدت سے ظہور ہوتا ہے۔ جلال کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ جیسا اس کا ہر جلال خلق پر اپنے ابتدائی ظہور میں جمال کہلاتا ہے۔ اسی وجہ سے کہا ہے۔ جس نے کہا ہے۔ کہ ہر جمال کے لئے جلال ہے۔ اور ہر جلال کے لئے جمال۔ اور بجز اس کے خلقت کے ہاتھوں میں کچھ نہیں۔ یعنی جمال الٰہی سے ان پر سوائے جمال الجلال اور جلال الجمال کے کچھ ظاہر نہیں ہوتا۔ اور جمال مطلق اور جلال مطلق کا شہود سوائے اللہ تعالٰے کے کسی کو نہیں ہوتا خلق اس میں قدم نہیں رکھ سکتی۔ ہم بیان کر آئے ہیں۔ کہ اللہ تعالٰے کا جلال بہ اعتبار اسماء وصفات میں اس کے ظہور کے اس کی ذات سے مراد ہے۔ اور جمال کی بابت یہ کہ وہ اس کے اسماء حسنیٰ و اوصاف علیا سے عبادت ہے۔ اور خلق کے لئے یہ امر محال ہے۔ کہ اس کے اسماء و اوصاف کا پورے طور پر مشاہدہ کر سکے۔ اس لئے کہ ہاں

ایسے اسماء وصفات بھی ہیں۔ جو خاص اسی کے لئے ہیں۔ اور وہ بھی جمال میں داخل ہیں۔ پس اس سے ظاہر ہوا کہ جمال مطلق اور جلال مطلق کا ظہور اللہ تعالےٰ کے ساتھ ہی مخصوص ہے۔

جب تو نے یہ سمجھ لیا۔ تو جان کہ اسماء واوصافِ حق اپنے حقائق کے اقتضاء کے بموجب چار قسموں پر ہیں پہلی قسم صفاتِ جمال۔ دوسری قسم صفاتِ جلال تیسری قسم جو جلال وجمال میں مشترک ہیں۔ اور وہ صفاتِ کمال ہیں۔ چوتھی قسم اسماء وصفاتِ ذاتیہ۔ چنانچہ وہ بہ تفصیل ذیل ہیں۔

(۱) اسماء وصفاتِ جمالیہ۔ اَلْعَلِیْمُ۔ اَلرَّحِیْمُ۔ اَلسَّلَامُ۔ اَلْمُؤْمِنُ۔ اَلْبَارِیُ۔ اَلْمُصَوِّرُ۔ اَلْغَفَّارُ اَلْوَهَّابُ۔ اَلرَّزَّاقُ۔ اَلْفَتَّاحُ۔ اَلْبَاسِطُ۔ اَلرَّافِعُ۔ اَللَّطِیْفُ۔ اَلْخَبِیْرُ۔ اَلْمُعِزُّ۔ اَلْحَفِیْظُ۔ اَلْمُقِیْتُ اَلْحَسِیْبُ۔ اَلْجَمِیْلُ۔ اَلْحَلِیْمُ۔ اَلْکَرِیْمُ۔ اَلْوَکِیْلُ۔ اَلْحَمِیْدُ۔ اَلْمُبْدِیُٔ۔ اَلْمُحْیُ۔ اَلْمُصَوِّرُ۔ اَلْوَاجِدُ اَلدَّائِمُ۔ اَلْبَاقِیُ۔ اَلْبَارِیُٔ۔ اَلْبَرُّ۔ اَلْمُنْعِمُ۔ اَلْعَفُوُّ۔ اَلْغَفُوْرُ۔ اَلرَّؤُفُ۔ اَلْمُغْنِی۔ اَلْمُعْطِی۔ اَلنَّافِعُ اَلْهَادِیُ۔ اَلْبَدِیْعُ۔ اَلرَّشِیْدُ۔ اَلْمُجْمِلُ۔ اَلْقَرِیْبُ۔ اَلْمُجِیْبُ۔ اَلْکَفِیْلُ۔ اَلْحَنَّانُ۔ اَلْمَنَّانُ۔ اَلْکَامِلُ لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُوْلَدْ۔ اَلْکَافِیُ۔ اَلْجَوَادُ۔ ذُوالطَّوْلِ۔ اَلشَّافِیُ۔ اَلْمُعَافِیُ

(۲) اسماء وصفاتِ مشترکہ یعنی کمالیہ۔ اَلرَّحْمٰنُ۔ اَلْمَلِکُ۔ اَلرَّبُّ۔ اَلْمُهَیْمِنُ۔ اَلْخَالِقُ۔ اَلسَّمِیْعُ اَلْبَصِیْرُ۔ اَلْحَکَمُ۔ اَلْعَدْلُ۔ اَلْحَکِیْمُ۔ اَلْوَلِیُّ۔ اَلْقَیُّوْمُ۔ اَلْمُقَدِّمُ۔ اَلْمُؤَخِّرُ۔ اَلْاَوَّلُ۔ اَلْاٰخِرُ۔ اَلظَّاهِرُ اَلْبَاطِنُ۔ اَلْوَالِیُ۔ اَلْمُتَعَالُ۔ مَالِکُ الْمُلْکِ۔ اَلْمُقْسِطُ۔ اَلْجَامِعُ۔ اَلْغَنِیُّ۔ اَلَّذِیْ لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ اَلْمُحِیْطُ۔ اَلسُّلْطَانُ۔ اَلْمُرِیْدُ۔ اَلْمُتَکَلِّمُ۔

(۳) اسماء وصفات جلالیہ۔ اَلْکَبِیْرُ۔ اَلْمُتَعَالُ۔ اَلْعَزِیْزُ۔ اَلْعَظِیْمُ۔ اَلْجَلِیْلُ۔ اَلْقَهَّارُ۔ اَلْقَاهِرُ اَلْمُقْتَدِرُ۔ اَلْمَاجِدُ۔ اَلْوَلِیُّ۔ اَلْجَبَّارُ۔ اَلْمُتَکَبِّرُ۔ اَلْقَابِضُ۔ اَلْخَافِضُ۔ اَلْمُذِلُّ۔ اَلرَّقِیْبُ۔ اَلْوَاسِعُ اَلشَّهِیْدُ۔ اَلْقَوِیُّ۔ اَلْمُمِیْتُ۔ اَلْمُعِیْدُ۔ اَلْمُنْتَقِمُ۔ ذُوالْجَلَالِ وَالْاِکْرَامِ۔ اَلْمَانِعُ۔ اَلضَّارُّ۔ اَلْوَارِثُ اَلصَّبُوْرُ۔ ذُوالْبَطْشِ۔ اَلْبَصِیْرُ۔ اَلدَّیَّانُ۔ اَلْمُعَذِّبُ۔ اَلْمُفْضِلُ۔ اَلْمَجِیْدُ۔ اَلَّذِیْ لَمْ یَکُنْ لَّهٗ کُفُوًا اَحَدٌ ذُوالْحَوْلِ۔ اَلشَّدِیْدُ۔ اَلْقَاهِرُ۔ اَلْغَیُوْرُ۔ شَدِیْدُ الْعِقَابِ ٥

(۴) اسماء وصفات ذاتیہ۔ اَللّٰهُ۔ اَلْاَحَدُ۔ اَلْوَاحِدُ۔ اَلْفَرْدُ۔ اَلْوِتْرُ۔ اَلصَّمَدُ۔ اَلْقُدُّوْسُ۔ اَلْحَیُّ۔ اَلنُّوْرُ۔ اَلْحَقُّ۔

جان۔ کہ ہر اسم وصفت کا ایک اثر ہے۔ اور وہ اثر اس اسم وصفت کے جمال کا مظہر ہے۔ یا جلال کا۔ یا اس کے کمال کا۔ مثلاً معلومات عام طور پر اسم عَلِیْمٌ کا مظہر ہیں۔ اور وہ علم حق کے مظاہر ہیں۔ ایسا ہی رحمت کی گئی چیزیں رحمت کا اور سلامت رکھی گئی چیزیں اسم سلام کا مظہر ہیں۔ اور وہاں کوئی شے نہیں۔ جسے عدم محض سے سلامت نہ رکھا گیا ہو۔ اور کوئی چیز نہیں۔ جو رحمت کے زیر اثر نہ ہو۔ رحمتِ ایجاد ہو۔ یا اس کے بعد کوئی اور رحمت خاصہ۔ اور وہاں کوئی موجود نہیں۔ جو اللہ کو معلوم نہ ہو۔ پس جمیع موجودات من حیث الاطلاق جمیع اسماءِ جمال کا

مظہر ہیں۔ اس لئے کہ وہاں اسماء و اوصاف جمالیہ سے کوئی اسم و صف نہیں جس کا اثر عام و خاص پر نہ ہو۔ پس تمام موجودات جمالِ حق کی مظہر ہے۔ ایسا ہی ہر صفت جلالیہ بھی اثر رکھتی ہے۔ مثلاً قادر۔ رقیب واسع کہ ان کا اثر عالم میں مشہود ہے۔ بعض صفاتِ جلالیہ ایسی ہیں۔ کہ جمیع موجودات ان سے اثر پذیر ہے۔ جلالِ حق کی صورت ہے۔ اس کا مظہر ہے۔ اور بعض صرف بعض موجودات سے مختص ہیں۔ مثلاً منتقم۔ معذب۔ ضار۔ مانع اور ان جیسے اور اسماء بخلاف اس کے اسماء جمال کہ ان میں سے ہر ایک جمیع موجودات کو شامل ہے۔ اس میں ستر سَبَقَتْ رَحْمَتِیْ عَلٰی غَضَبِیْ کو کہ میری رحمت یعنی جمال میرے غضب یعنی جلال پر سبقت لے گیا ہے۔ سمجھ۔

اور اسماء کمالیہ مشترکہ۔ سو بعض ان میں سے مرتبہ کے لئے ہیں۔ مثلاً یہ اسماء رَحْمٰنُ۔ مَلِكٌ۔ رَبٌّ۔ مَالِكُ الْمُلْكُ۔ سُلْطَانُ۔ وَلِیٌّ ان سب کا ظہور عام ہے۔ وجود بہ تمامہ ان میں سے ہر ایک کا مظہر و صورت ہے۔ یعنی ہر جہت اور ہر اعتبار سے بخلاف اسماء جمال و جلال کے کہ وجود ان میں سے ہر اسم کا مظہر ہے۔ لیکن کسی ایک جہت سے یا چند وجوہات سے جو کسی ایک یا چند اعتبارات میں منحصر ہیں۔ اس کو سمجھ۔ اور بعض اسماء مشترکہ کا یہ تقاضا ہے۔ کہ تمام وجود ان کا مظہر ہو۔ لیکن ہر جہت سے نہیں۔ مثلاً اسم بَصِیْرُ۔ سَمِیْعُ۔ خَالِقُ۔ حَکِیْمُ اور اس جیسے اور اسماء۔ اور بعض اسماء مشترکہ اپنی صورت پر ظہور موجودات کا تقاضا نہیں کرتے۔ مثلاً غَنِیٌّ۔ عَدْلُ۔ قَیُّوْمُ اور انکی مانند اور۔ اس لئے کہ یہ اسماء ذاتیہ سے ملحق ہیں۔ لیکن چونکہ ان میں جمال و جلال کی بو پائی جاتی ہے۔ لہذا قسم مشترک میں ہم نے ان کو داخل فرمایا ہے۔

اس کے بعد معلوم کرنا چاہیئے۔ کہ کامل بندہ ان تمام اسماء کا مظہر ہے۔ مشترکہ ہوں یا غیر مشترکہ۔ ذاتیہ ہوں یا جلالیہ یا جمالیہ جنت جمال مطلق کا اور دوزخ جلال مطلق کا مظہر ہے۔ اور دنیا و آخرت کے دونوں گھر اور انسان کامل کو چھوڑ کر جو کچھ ان میں ہے۔ اسماء مرتبہ کے مظہر ہیں۔ بخلاف اسماء ذاتیہ کے کہ ان کا اور ان کے سوا دوسرے اسماء کا مظہر صرف ایک انسان ہی ہے۔ اس کے سوا دوسری موجودات قطعاً ان سے لگاؤ نہیں رکھتی۔ اس کی طرف خدا تعالےٰ کے اس قول میں اشارہ ہے اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الآیۃ ترجمہ۔ ہم نے اپنی امانت آسمان۔ زمین۔ پہاڑوں کے آگے پیش کی۔ اس کے اٹھانے سے وہ انکار کر بیٹھے۔ اور ڈر گئے۔ پھر انسان نے اس کو اٹھا لیا۔ اور وہ ظلوم و جہول ہے۔" سوائے ذات حق اور اس کے اسماء و صفات کے وہاں کوئی امانت نہ تھی۔ انسان کامل کے سوا وہاں کوئی شے نہ تھی جس کو بہ تمامہ وہ امانت صحیح مسلّم ہوتی۔ انہی معنوں کی طرف آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے۔ کہ مجھ پر ایک ہی دفعہ قرآن نازل کیا گیا ہے۔ مراد قرآن سے امانت ہے۔ جو مذکور ہوئی پس آسمان اور اس کے اوپر اور نیچے کی چیزیں اور زمین اور اس کے اوپر اور نیچے کی چیزیں جمیع اسماء و صفاتِ حق سے متحقق ہونے سے عاجز ہیں۔ پھر وہ اپنی عدم قابلیت سے انکار کر بیٹھے۔ اور اپنے قصور و ضعف کی وجہ سے ڈر گئے اور انسان کامل نے اسے اٹھا لیا۔ بیشک وہ اپنے نفس کے حق میں ظلوم ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنے نفس کو اس کا حق عطا نہیں کر سکتا۔ وہ امانت اس بات سے منوط تھی۔ کہ وہ اللہ تعالےٰ کی ثنا کرے۔ جیسا کہ اس کی ثناء کا حق ہے

اور خدا تعالےٰ نے فرمایا ہے مَا قَدَرُوا اللّٰہَ حَقَّ قَدْرِہٖ۔ انہوں نے خدا تعالےٰ کی قدر نہیں کی۔ جیسا کہ اس کی قدر کا حق ہے۔ پس اس حیثیت سے انسان ظلوم ٹھہرا۔ اور اپنے نفس پر اس نے ظلم کیا۔ کہ اس کی قدر نہ کی۔ جیسا کہ اس کی قدر کا حق ہے۔ اور یہ نہ جانا۔ کہ یہ نفس عین اس امانت کا ہے۔ جو مذکور ہوئی۔ پھر حق نے لفظ جہول سے اس کا وصف کرکے اس کا عذر قبول کر لیا۔ کہ بیشک اس کی قدر عظیم ہے۔ اور وہ اس سے جاہل ہے۔ ہاں معذور ہے۔ اس لئے کہ حق قدر کی بجا آوری پر قدرت نہیں رکھتا۔ کہ وہ اپنے نفس کی شناخت سے خدا کی ثنا کرے۔ جیسا کہ اس کی ثنا کا حق ہے۔ اور اس مذکورہ آیت کی ایک اور توجیہ بھی ہے۔ وہ یہ کہ ظلوم کو اسم مفعول کے معنوں میں لیا جاوے۔ یعنی مظلوم کے معنوں میں۔ اور انسان کامل ان معنوں کے لحاظ سے مظلوم ہے۔ کہ اس کی جلالت قدر و عظمت منصب کی وجہ سے کوئی اس بات پر قدرت نہیں رکھتا۔ کہ اس کے حقوق کا ایفاء کرے۔ وہ ان باتوں میں مظلوم ہے۔ جن میں مخلوق اس سے معاملہ کرتی ہے۔ اور جہول کو بھی مفعول کے معنوں میں لو یعنی مجہول کے معنوں میں کہ باوجود غور کے اس کی حقیقت سمجھی نہیں جا سکتی۔ اور یہ انسان کامل کی بابت جمیع مخلوقات کی طرف سے حق کی عذر خواہی ہے تاکہ وہ ظلم کے وبال سے چھوٹ جائیں۔ پھر وہ اس دن ان کا عذر قبول کرے۔ جبکہ انسان کی اس قدر و حقیقت سے پردہ اٹھایا جائیگا۔ جس سے مراد انسان میں ظہور ذات و اسماء و صفات الٰہیہ ہیں۔ مراتب انسان کامل انشاء اللہ تعالیٰ اپنے محل پر مذکور ہوں گے +

---

۲۵ پچیسواں باب

کمال کے بیان میں

جان۔ کہ کمال الٰہی ماہیت ذات الٰہی سے مراد ہے۔ اور اس کی ماہیت ادراک کو قبول نہیں کرتی۔ اور نہ غائت کو اس لئے کہ اس کے کمال کی کوئی حد و غائت نہیں ہے۔ اور وہ سبحانہ و تعالےٰ اپنی ماہیت کا ادراک کرتا ہے۔ اور اس بات کا بھی کہ وہ ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے کہ خدا اور غیر خدا کے حق میں اس کی کوئی غائت نہیں ہے میری مراد یہ ہے۔ کہ وہ اس کا ادراک کرتا ہے۔ بعد اس کے کہ وہ جانتا ہے۔ کہ اُسے وہ نہ خود سمجھ سکتا ہے۔ اور نہ اس کا ہمارا یہ کہنا کہ وہ اپنی ماہیت کا ادراک کرتا ہے۔ سو اپنے کمال احاطت و عدم جہل سے وہ اس وصف کا بھی مستحق ہے۔ اور ہمارا یہ کہنا کہ وہ جانتا ہے۔ کہ نہ وہ خود اپنی ماہیت کا ادراک کر سکتا ہے۔ اور نہ اس کا غیر۔ تو وہ اپنی کبریائی و عدم نہایت کی وجہ سے اس لغت کا بھی مستحق ہے۔ اس لئے کہ وہ اسی پر اپنے ادراک سے احاطہ کر سکتا ہے

جو نفی حدِّ ذاتہ محدود و متناہی ہے۔ حالانکہ اس کی کوئی نہایت نہیں ہے اور جس کی نہائت نہ ہو۔ اس کا ادراک محال ہے۔ پس اس کی ماہیت کا ادراک حکمی ہے۔ اس لئے کہ وہ بنفسہ شمولِ علم و عدمِ جہل کا استحقاق رکھتا ہے۔ نہ یہ کہ کسی وجہ و اعتبار سے اس کی ماہیت نے ادراک قبول کر لیا ہے۔ اس مسئلہ کو سمجھ۔ یہ نہایت غامض اور باریک مسئلہ ہے۔ اور اس سے بچ۔ کہ تیرا پاؤں یہاں لغزش کھا جائے۔ کیونکہ یہ مقامِ حیرت ہے ؎

أأحطت خبرا مجملا و مفصلا ۔۔۔ بجميع ذاتك يا جميع صفاته

امجل وجهك ان يحاط بكنهه ۔۔۔ فاحطته ان لا يحاط بذاته

حاشاك من غاى وحاشا ان يكن ۔۔۔ بك جاهلا ويلاه من حيراته

ترجمہ ذات کے باب میں مذکور ہوا۔

جان۔ کہ حق کا کمال مخلوق کے کمال کے مشابہ نہیں ہے۔ اسلئے کہ کمالِ خلق اُن معنوں کے رُو سے ہے جو اُنکی ذوات میں موجود ہیں۔ لیکن انکی ذات سے غیر ہیں۔ اور حق تعالےٰ کا کمال بذاتِ خود ہے۔ نہ یہ کہ کمال کے معنی اس پر ایک زائد شے ہیں۔ خدا کی ذات اس سے بلند و برتر ہے۔ اس کا کمال عین اس کی ذات ہے۔ اسی لئے غناء مطلق و کمال تام اسی کو ثابت ہے۔ خدا کی شان یہ ہے۔ کہ اگر معانیٔ کمالیہ اس سے تعلق پائیں۔ تو وہ اسکے غیر نہیں ہوتے۔ پس پورے کمال کی معقولیّت و معنویّت ایک امر ذاتی ہے۔ نہ ذات پر کوئی زائد شے۔ نہ اس سے مغائر نہ وہ نفسِ معقول ہے۔ اور نہ سوا اس حکم کے یعنی نہ نفسِ معقول ہونے سے اُسے انکار ہے۔ بخلاف اس کے موجودات کی ہر شے کا یہ حال ہے۔ کہ جب کسی وصف سے تو اس کا وصف کرے۔ تو وہ چاہتی ہے۔ کہ وہ وصف اس کا غیر ہو۔ اس لئے کہ مخلوق قابلِ انقسام و تعدد ہے۔ اور نیز چاہتی ہے۔ کہ وہ وصف اس کا عین بھی ہو۔ اس لئے کہ اس کا حکم ہے جس پر اس کی ذات مترتب ہے اور جس کے وجود نے انہی اوصاف سے ترکیب پائی ہے۔ ہمارا یہ کہنا کہ انسان حیوان ناطق ہے۔ اس کے ایک معنی تو یہ ہو سکتے ہیں۔ کہ حیوانیت فی نفسہا ایک شے ہے۔ اور اس کی معقولیت مغائر انسان ہے۔ اور نطق بالذات ہر انسان و حیوانیّت کی مغائر ہے۔ اور نیز یہ معنی بھی ہیں۔ کہ حیوانیت و نطقیت عینِ انسان ہیں۔ اس لئے کہ وہ ان دونوں سے مرکب ہے۔ اور بجز ان دونوں کے اس کا کوئی وجود نہیں۔ پھر وہ ان دونوں کا مغائر نہیں ہوگا۔ پس باعتبار انقسام کے مخلوق کا وصف اس کی ذات سے غیر ہوگا اور ترکیب کی جہت سے اس کی ذات کا عین۔ اور حق کی ماہیت میں یہ بات نہیں ہے۔ اس لئے کہ انقسام و ترکیب اس کے حق میں محال ہے۔ اس کی صفات کی بابت نہیں کہا جاتا۔ کہ وہ اس کا عین نہیں ہیں۔ اور نہ وہ غیرِ ذات ہیں۔ مگر بہ حیثیت تعدد اوصاف اور باہم ان کے متضاد ہونے کے وہ مغائر ذات سمجھے جاتے ہیں۔ اور وہ یعنی صفات اس کی ماہیّت اور اس کی ہویّت کی جہت سے جس پر کہ وہ بالذات ہے۔ عین ذات ہیں پس حکمِ مخلوق سے اس کا حکم جدا ہو گیا۔ کہ مخلوق کی صفت نہ عین ذات ہے۔ نہ غیر ذات۔ اور حق میں یہ حکم نہیں ہے۔ بلکہ اس کی صفات عین ذات ہیں۔ اور ان کا غیر ذات ہونا علے سبیل المجاز ہے۔ نہ علی سبیل

الحقیقت۔ اور اس مسئلہ میں اکثر متکلمین ٹھوکر کھا گئے ہیں۔ اور امام محی الدین ابن عربیؒ نے اپنی تحقیق میں ایسا ہی بیان فرمایا ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ لیکن اس عبادت اور اس جہت سے نہیں۔ جیسے ہم نے بیان کیا ہے۔ بلکہ ایک اور عبادت اور ایک اور معنوں سے۔ کہ اکثر متکلمین جو اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ صفاتِ حق نہ عین ذات ہیں۔ نہ غیر ذات وہ خطا پر ہیں۔ اور امام مذکور نے اس کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ کہ یہ بات خدا کی ذات کے حق میں ٹھیک نہیں ہے۔ اور ہم کو کشفِ الٰہی سے معلوم ہؤا ہے۔ کہ صفاتِ حق عین ذات ہیں۔ لیکن نہ باعتبار تعدد کے اور نہ باعتبار غیر تعدد کے بلکہ اس امر کو میں نے ایک ضرب المثل میں مشاہدہ کیا ہے۔ اور خدا تعالےٰ کی صفت بلند ہے۔ وہ ضرب المثل یہ ہے۔ کہ ایک نقطہ ہے۔ کہ وہ ہر کمال جمال وجلال کے کمالات تامّہ جامعہ کی معقولیت کا نفس ہے۔ اُس وجہ اور دستور پر جو مرتبہ الہٰیہ کے لائق ہے۔ اور میں اس سے وہ کمالات مراد لیتا ہوں۔ جو نقطہ کے وجود میں نیست۔ نابود و مستہلک ہیں۔ اور نقطہ وجودِ کمالات میں مستہلک ہے۔ اور وہ جسے نقطہ اور کمالات سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس کی احدیت میں ان کا غیر متناہی ہونا سمجھا جاتا ہے اور اُن میں اوّلیتِ ابتدا محال ہے۔ اور وہاں نہایت غامض۔ باریک۔ عزیز و جلیل باتیں ہیں۔ جن کا بیان نہیں ہوسکتا ؎

وَکَانَ مَاکَانَ مِمَّا لَسْتُ اَذْکُرُہٗ ۔ فَظُنَّ خَیْرًا وَّلَا تَسْاَلْ عَنِ الْخَبَرِ

ترجمہ۔ ہے جو ہے۔ اس چیز سے جس کا میں ذکر نہیں کرسکتا۔ پس تو نیک گمان رکھ اور خبر کی بابت نہ پوچھ۔

جان۔ کہ یہ مثال اُس ذات عالیہ کے لائق نہیں ہے۔ اس لئے کہ مثال فی نفسہٖ مخلوق ہے۔ اور وہ اس امر کی غیر ہے۔ جس کے لئے وہ بطور ضرب المثل پیش کی گئی ہے۔ کیونکہ حق قدیم ہے۔ اور مخلوق حادث۔ عبادت فہوانیہ معانئ ذوقیہ کی متحمل نہیں ہوسکتی۔ ہاں جو پہلے ذوق سے بہرہ ور ہوچکا ہے۔ اس کو یہ عبادت سواری کا کام دیگی۔ اس لئے کہ تو حقیقت الامر کے اٹھانے کی جس طرح کہ وہ ہے۔ طاقت نہیں رکھتا۔ لیکن کچھ حصہ تو اس سے اخذ کر لیگا۔ اور جو شخص حزن میں مثل یعقوب علیہ السلام کے ہے۔ اس کی کورئ چشم کے زائل کرنے میں یہ عبادت قمیصِ یوسف علیہ السلام کا کام دیگی۔ جس کو بشیر نے اس کی طرف پھینکا۔ اور جسے پیشتر ذوقِ تحقیق حاصل نہیں ہؤا۔ اس سے توقع نہیں۔ کہ وہ مطلوب تک پہنچ سکے۔ مگر اس صورت میں کہ وہ صاحبِ ایمان و تصدیق ہو۔ اور جو اس کے پاس ہے۔ اسے ترک کردے۔ اور تحقیق سے جو حق اس کی طرف القا کیا جاتا ہے۔ اُسے اخذ کرے۔ اس آیت میں اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے مَنْ اَلْقَی السَّمْعَ وَھُوَ شَہِیْدٌ وہو شہید کے معنی یہ ہیں۔ کہ ایمان سے اس بات کی شہادت دیتا ہے۔ جو اسے کہی جاتی ہے۔ گویا کہ وہ عیانی طور پر اپنی قوت ایمانی سے اُسے دیکھ رہا ہے۔ پھر اوّلاً وہ شخص مکاشف ہے جو قلب رکھتا ہے قال اللہ تعالےٰ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَذِکْرٰی لِمَنْ کَانَ لَہٗ قَلْبٌ اَوْ اَلْقَی السَّمْعَ وَھُوَ شَہِیْدٌ ترجمہ فرمایا اللہ تعالےٰ نے کہ اسمیں اس شخص کے لئے سمجھوتی ہے جو قلب رکھتا ہے۔ اور جس نے حضورِ قلب سے اپنے کان رکھ دیئے۔

۲۶

چھبیسواں باب

ہوّیت کے بیان میں

حق کی ہوّیت وہ غیب ہے۔ جس کا ظہور ممکن نہیں۔ لیکن باعتبار جملہ اسماء وصفات کے اسکے ظہور کی ایک صورت ہو سکتی ہے۔ گویا کہ وہ واحدیّت کے باطن کی طرف اشارہ ہے۔ اور میرا یہ قول گویا کہ کسی اسم وصف۔ لغت۔ مرتبہ یا بلا اعتبار اسماء وصفات مطلق ذات سے اختصاص نہ پانے کی وجہ سے ہے۔ بلکہ ہوّیت۔ علی سبیل الجملہ والانفراد ان تمام کی طرف اشارہ ہے۔ اور اس کی شان بطون اور غیبوبیّت پر آگاہ کرتا ہے۔ اور وہ لفظ ہو سے ماخوذ ہے۔ جو غائب کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مقرر ہو چکا ہے۔ اور وہ اللہ تعالےٰ کے حق میں باعتبار اسماء وصفات کے جن میں اس کی غیبوبیت بھی سمجھی جاتی ہے۔ اس کی کنہ ذات کی طرف اشارہ ہے اسی قبیل سے میرا یہ قول ہے ؎

اِنَّ الھوّیت غیب ذات الواحد	ومن المحال ظھورھا فی الشاھد
فکانّھا لغت وقد وقعت علی	شأن البطون ومالذا من جاحد

ترجمہ۔ ہوّیت ذات واحد کا غیب ہے۔ اور حاضر و شاہد میں اس کا ظہور محال ہے۔ گویا کہ وہ لغت ہے۔ حالانکہ اس کی شان بطون ہے۔ اور اس بات کا کوئی انکار کرنے والا نہیں ہے۔

جان کہ یہ اسم اسم اَللّٰہ سے اخصّ ہے۔ اور اسم اَللّٰہ کا سرّ ہے۔ جب تک اللہ میں یہ اسم یعنی ہائے ہوّیت جو اسم اللہ کے آخر میں ہے۔ موجود رہتی ہے۔ اس کے کچھ معنی ہوتے ہیں۔ جو حق کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ جب وہ اس سے جدا کی جاتی ہے۔ تو اس کے باقی حروف مفید مطلب نہیں رہتے۔ مثلاً جب الف اُڑا دیا جائے۔ تو باقی لِلّٰہ رہتا ہے۔ اور وہ بھی فائدہ بخش ہے۔ اور جب لام اول بھی اڑا دیا جائے۔ تو لَہٗ رہ جاتا ہے اور اس میں بھی فائدہ ہے۔ اور جب دوسرا لام بھی اڑا دیا جائے۔ تو باقی ہا رہ جاتی ہے۔ اور ہُو بھی اصل میں ہاء بلا واؤ ہے۔ واؤ من قبیل اشباع اس کے ساتھ لگائی گئی ہے۔ اور استمرار عادی نے ان کو ایک شے بنا دیا ہے پس اسم ھُو سب اسماء سے افضل ہے۔ میں نے ۷۹۹ھ میں بعض اللہ والوں کے ساتھ خدا ان کے شرف کو زیادہ کرے۔ مکّہ میں ایک مجلس کی پھر اُس اسم اعظم کے متعلق گفتگو ہوئی۔ جس کی نسبت نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے فرمایا ہے۔ کہ وہ سورۂ بقر کے آخر اور سورۂ آل عمران کے اوّل ہے۔ اس اہل اللہ نے کہا۔ کہ وہ کلمۂ ھُو ہے۔ اور یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ظاہر کلام سے مستفاد ہوتا ہے۔ اسلئے کہ ہاء ان کے قول یعنی لفظ سورۂ بقر کا اخیر ہے

اور واؤ ان کے قول واوّل سورۃ آل عمران کا اوّل ہے۔ اور یہ کلام اگرچہ مقبول ہے۔ لیکن میں اسم اعظم سے بو پاتا ہوں۔
اور میں نے اس عارف کا قول اس واسطے نقل کیا ہے۔ کہ اس اسم کے شرف پر تنبیہ ہو۔ اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام
کی اشارۃ جو جہت مذکورہ سے اس پر واقع ہوتی ہے۔ اس اسم کے جلیل القدر اور اعظم الاسماء ہونے پر دلالت کرتی ہے
جان۔ کہ اسم ھُوَ حاضر فی الذہن سے عبادت ہے۔ جس کی طرف غائب خیال میں شاید حس سے اشارہ کیا
جاتا ہے۔ اور یہ غائب اگر خیال سے غائب ہوتا۔ تو لفظ ھُوَ سے اس کی طرف اشارہ صحیح نہ ہوتا۔ پس لفظ ھُوَ سے اشارہ
بجز حاضر کے کسی اور طرف صحیح نہیں ہوتا۔ کیا تو ضمیر کی طرف نہیں دیکھتا۔ کہ نہیں راجع ہوتی۔ مگر مذکور کی طرف۔ یا
لفظ سے یا قرینہ سے اور یا حال سے مثل ضمیر الشان والقصہ اور اس بیان کا فائدہ یہ ہے۔ کہ ھُوَ کا وقوع وجود محض ہوتا ہے
جس میں عدم بالکل نہیں۔ اور جو نہ غیبوبیت وفناء سے عدم سے مشابہت رکھتا ہے۔ اس لئے کہ غائب جہت سے معدوم ہے
یعنی جہت میں وہ مشہود نہیں ہوتا۔ اور یہ بات اس غیب میں صحیح نہیں ہوتی۔ جس کی طرف لفظ ھُوَ سے اشارہ کیا جاتا
ہے۔ پس اس کلام سے ثابت ہو گیا۔ کہ ہویّت وجود محض صریح ہے۔ جس میں ہر کمال وجودی وشہودی پورے طور
پر موجود ہے۔ لیکن حکم جس پر غیبت واقع ہوئی۔ وہ اس وجہ سے ہے۔ کہ اس کا پورے طور پر لینا ممکن نہیں۔ پس نہ
اس کا استیفاء ممکن ہے۔ اور نہ اس کا ادراک کیا جا سکتا ہے۔ یعنی اسم ھُوَ پر جو غائب کا حکم لگایا جاتا ہے۔ اور کہا جاتا
ہے۔ ھُوَ غَائِبٌ۔ تو اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ وجود محض کا استیفاء ممکن نہیں۔ واللّٰہ اعلم بالصواب۔ اور کہا گیا ہے۔ کہ
ہویّت عدم ادراک کی وجہ سے غیب میں داخل ہے۔ پس اس کو سمجھ۔ اس لئے کہ حق تعالےٰ کا غیب اس کی شہادت کا غیر
نہیں۔ اور اس کی شہادت اس کے غیب کا غیر نہیں۔ بخلاف انسان کے اور ہر مخلوق کا بھی ایسا ہی حال ہے
کہ اس کے لئے شہادت اور غیب ہے۔ لیکن اس کی شہادت ایک وجہ اور اعتبار سے ہے۔ اور اس کا غیب ایک دوسری
وجہ اور اعتبار سے ہے۔ اور حق کی یہ شان نہیں۔ اس کا غیب عین شہادت اور شہادت عین غیب ہے۔ پس اس کے نزدیک
اس کے نفس سے کوئی شے غیب نہیں۔ اور نہ کوئی شہادت ہے۔ بلکہ فی نفسہ اس کے لئے غیب وشہادت ہے۔ جو
اس کو لائق ہے۔ جیسا کہ وہ اس کو اپنے نفس کے لئے جانتا ہے۔ اور جس کو ہم صحیح طور پر سمجھ نہیں سکتے۔ اسلئے کہ اسکے
غیب وشہادت کو جس طور پر کہ وہ ہے۔ سوائے اس کے کوئی نہیں جانتا۔

ستائیسواں باب ۲۷

انیّت میں

حق کی انیّت سابقہ اُس چیز کے اس کی تحدّی یعنی چیلنج ہے۔ جو اس کو ثابت ہے۔ اور وہ ظاہر حق کی طرف

اشارہ ہے۔ اس اعتبار سے کہ اس کا ظہور اس کے بطون کو شامل ہے۔ فرمایا۔ اللہ تعالےٰ نے اِنَّہٗ اَنَا اللّٰہُ لَآ اِلٰہَ اِلَّا
اَنَا . . . . یعنی بے شک ہویّت جس کی طرف لفظ ہَا اِ ہُوَ سے اشارہ کیا گیا ہے۔ وہ عین انیّت ہے جس کی
طرف لفظ انا سے اشارہ کیا گیا ہے۔ پس ہویّت انیّت میں سمجھی جاتی ہے (کہ اس نے لفظ انا سے اپنی ہویّت کا چیلنج
دیا ہے۔ مترجم) یہی معنی ہیں۔ ہمارے اس قول کے کہ ظاہر حق اس کے باطن کا عین ہے۔ اور اس کا باطن عین اسکے
ظاہر کا ہے۔ نہ یہ کہ وہ ایک جہت سے باطن ہے۔ اور ایک دوسری جہت سے ظاہر۔ کیا تو حق سبحانہ وتعالےٰ کے قول کی
طرف نہیں دیکھتا۔ کہ اس نے لفظ اِنَّ سے جملہ کو کیسا مؤکد فرمایا۔ اس لئے کہ ہر وہ کلام جس میں ذہن سامع متردد ہو
تاکید اس میں بھلی معلوم ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہر وہ کلام جس کا سامع انکار کرتا ہو۔ تاکید اس میں واجب ہوتی ہے۔
بخلاف اس کے اگر سامع خالی الذہن ہو۔ تو اس میں تاکید کی کوئی حاجت نہیں ہوتی۔ چونکہ ظہور و بطون کے
ایک کرنے کے اعتبار میں عقل کو تردد پیدا ہوتا ہے۔ اور وہ اس بات کو پورا کرنا چاہتی ہے۔ کہ یہ بات کیسے صحیح ہو سکتی
ہے۔ کہ اس کا باطن اس کا ظاہر ہے۔ اور اس کا ظاہر اس کا باطن۔ اور عینیّت کی صورت میں ظاہر و باطن کی تقسیم
کا فائدہ کیا ہے۔ پس نفس کے لئے اس مسئلہ میں یا تو تردد ہے یا انکار۔ اسی لئے بلفظ اِنَّ خدا نے تاکید فرمائی۔ اور
موسےٰ علیہ السلام کو کہا۔ کہ وہ یعنی احدیتِ باطنہ جس کی طرف ہویّت سے اشارہ کیا گیا ہے۔ وہ عین انیّتِ ظاہرہ
ہے۔ جس کی طرف لفظ انا سے اشارہ کیا گیا ہے۔ پس کسی وجہ سے ان دونوں میں تغائر یا انفصال یا انفکاک گمان نہ
کر۔ پھر اسم عَلَم یعنی اللہ کو جو اس کا ذاتی نام ہے بطور بدل کے لاکر اس بات کی تفسیر فرمائی۔ کہ یہ اس امر کی طرف
اشارہ ہے۔ جس کا جمع و شمول سے الوہیّت تقاضا کرتی ہے۔ یعنی ہویّت و انیّت ظہور و بطون اس حقیقت سے عبارت
ہے۔ جو معبّر باسم اللہ ہے۔ اس لئے کہ الوہیت بذاتِ خود شمولِ نقیضین و جمعِ ضدین کا تقاضا کرتی ہے۔ اور یہ تقاضا
اس کا بحکم احدیّت اور باوجود حصولِ مغائرت کے عدم تغائر سے ہوتا ہے۔ اور یہ مسئلہ حیرت ہے۔ پھر اپنے اس قول
سے جملہ کی تفسیر فرمائی۔ لَآ اِلٰہَ اِلَّآ اَنَا یعنی الٰہیّہ معبودہ میرے سوا کوئی نہیں۔ میں ہی اِن بتوں۔ افلاک۔ طبائع
اور ہر اُس چیز میں جس کی اہل ملل و نحل پرستش کرتے ہیں۔ ظاہر ہوں۔ پھر یہ تمام معبود جن کی پرستش کی جاتی ہے
میں ہی ہوں۔ اسی لئے لفظ اٰلِہَہ جو الٰہ کی جمع ہے۔ ان معبودوں کے لئے ثابت کیا۔ اور اس لفظ سے ان کا نام رکھنا
اس حقیقت کی جہت سے ہے۔ جس پر کہ وہ ہیں۔ یعنی یہ تسمیہ حقیقی ہے۔ نہ مجازی۔ ایسا نہیں ہے۔ جیسا کہ اہل
ظاہر گمان کرتے ہیں۔ کہ خدا نے اس لئے یہ نام رکھا۔ کہ ان کے پجاری خود اس نام سے ان کو پکارتے تھے۔ ایسا
سمجھنے والوں کی غلطی ہے۔ اور حق پر ان کا یہ افترا ہے۔ اس لئے کہ ذات الٰہی کی جہت سے یہ تمام معبود بلکہ تمام موجودات
حقیقتہً یہ نام رکھتی ہے۔ اس لئے کہ حق تعالےٰ نے عین اشیاء کا ہے۔ اگر تسمیہ مجازی طور پر ہوتا۔ تو یوں کہا جاتا۔
کہ یہ پتھر۔ ستارے۔ طبائع۔ اور وہ چیزیں جن کو وہ پوجتے ہیں۔ معبود نہیں ہیں۔ میں ہی معبود ہوں۔ میری عبادت
کرو۔ لیکن حق نے یہ ارادہ کیا۔ کہ ان پر یہ ظاہر کرے۔ کہ یہ معبود جن کو تم پوج رہے ہو۔ مظاہر حق ہیں۔ اور الوہیت
کا حکم ان میں حقیقی طور پر ہے۔ اور یہ کہ درحقیقت ان سب کی عبادت اسی کی عبادت ہے۔ لَآ اِلٰہَ اِلَّآ اَنَا یعنی یہاں

جس چیز پر لفظ اِلٰہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ وہ میں ہی ہوں۔ اور میرے غیر کی پرستش کرنے والا دنیا میں کوئی آدمی نہیں ہے۔ اور وہ میرے غیر کی پرستش کس طرح کر سکتے ہیں۔ حالانکہ میں نے اپنی عبادت کے لئے انہیں پیدا کیا ہے۔ اور وہ ہی ہو رہا ہے۔ جس کے لئے میں نے انہیں پیدا کیا ہے۔ اسی کے متعلق آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کل میسر لما خلق لہ کہ جس چیز کے لئے کوئی پیدا کیا گیا ہے۔ وہ اس کے لئے آسان کی گئی ہے یعنی عبادتِ حق جس کے لئے لوگوں کو پیدا کیا گیا ہے۔ لوگ طبعًا اس کی طرف میلان رکھتے ہیں۔ اور حسبِ خلقت آسانی سے اسے بجا لاتے ہیں۔ فرمایا وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنَ۔ میں نے جنوں اور انسانوں کو محض عبادت کے لئے ہی پیدا کیا ہے وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِہٖ ہر شے اس کی حمد و تسبیح کرتی ہے۔ یہ آیات دلیل ہیں۔ کہ جو کچھ کوئی کر رہا ہے۔ وہ سب عبادت ہے۔ اس مذکورہ قول سے موسٰے علیہ السلام کو اللہ تعالےٰ نے اس بات پر تنبیہ فرمائی ہے۔ کہ ان معبودوں کے پجاری ان چند مظاہر سے خدا کی پرستش کرتے ہیں۔ ہم تجھ سے یہ چاہتے ہیں۔ کہ جمیع مظاہر سے تو ہماری پرستش کرے۔ ہر وہ چیز جسے اسم اِلٰہ سے وہ پکارتے ہیں سو وہ میں ہی ہوں بعد اس کے کہ اس نے موسٰے علیہ السلام کو بتا دیا۔ کہ انا عین ھُوَ ہے۔ جو اس کے اس مرتبہ کی طرف ہے۔ جس کا نام اَللّٰہُ ہے۔ اے موسٰیؑ اس انیت کی جہت سے میری پرستش کر۔ جو تمام اُن مظاہر کی جامع ہے۔ جو عینِ ہویّت ہیں اور یہ اپنے نبی موسٰیؑ پر حق تعالےٰ کی عنایت ہے۔ تاکہ وہ ایک جہت کو چھوڑ کر دوسری جہت سے اسکی عبادت نکرے پھر اس جہت سے جس سے اس نے پرستش کی۔ حق اس سے فوت نہ ہو جائے۔ اور اس کی عبادت فضول نہ جائے۔ اگرچہ ایک جہت سے اس نے ہدایت پائی بھی ہو۔ جیسا کہ اربابِ مذاہب متفرقہ خدا کی راہ کو بھول گئے۔ بخلاف اس کے اگر وہ اس انیّت کی جہت سے عبادت کرتے۔ جس پر اُن تمام مظاہر۔ تجلیات۔ شیُون۔ متقضیاتِ کمالات سے تنبیہ کی گئی ہے۔ جو وصف کئے گئے ہیں۔ ہویّت میں معقول انیّت میں مندرج اسم اللّٰہ سے مُفسّر و مشروح ہیں۔ کہ وہاں سوائے میرے کوئی معبود نہیں ہے۔ تو پھر اس وقت جیسا کہ چاہیئے تھا۔ اس کی عبادت ہوتی۔ انہی معنوں کی طرف خدا تعالےٰ نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے۔ وَاَنَّ ھٰذَا صِرَاطِیْ مُسْتَقِیْمًا فَاتَّبِعُوْہُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِکُمْ عَنْ سَبِیْلِہٖ ترجمہ یہ ہے میری سیدھی راہ۔ اس پر چلو۔ مختلف راہیں اختیار نہ کرو۔ وہ اس کی راہ سے تمہیں جدا کر دینگی۔ متفرق راہوں پر چلنے والے لوگ اگرچہ اللہ کی راہ پر ہیں"۔ پھر جب بندہ اللہ کی راہ پر ہوتا ہے۔ تو نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قول مَنْ عرف نفسہ فقد عرف ربہ کا راز اس پر روشن ہو جاتا ہے۔ معنی اس قول کے یہ ہیں۔ کہ جس نے اپنے نفس کو پہچانا۔ بیشک اس نے اپنے رب کو پہچان لیا۔ پھر وہ اس کے بعد چاہتا ہے۔ کہ عبادت کرے۔ جیسا کہ عبادت کا حق ہے۔ اور وہ حقائق اسماء و صفات سے متحقق ہوتا ہے۔ اس لئے کہ جب وہ اس طور پر عبادت کریگا۔ جان لیگا۔ کہ وہ اشیاء ظاہرہ و باطنہ کا عین ہے۔ اور اس وقت وہ جان لیگا۔ کہ وہ اُس عین کی انیت ہے۔ جسے موسٰےؑ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ پھر موسٰےؑ حق سے وہ چیز اس کے لئے طلب کرینگے۔ جو حق تعالےٰ نے ان کو بتائی۔ اس لئے کہ وہ ان کمالات سے جو اسماء و صفات کے مقتضی ہیں۔ موسٰےؑ کی اس دعا کا مستحق ہے۔

تاکہ وہ ان کو پاکر اس وقت حق کی عبادت کرے جیسا کہ اس کی عبادت کا حق ہے۔ اور اس کا استیفاء ممکن نہیں ہے۔ پھر حقِ عبادت کا ادا کرنا بھی۔ اس سے ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ اللہ غیر متناہی ہے۔ اور اس کے اسماء و صفات کی کوئی نہایت نہیں۔ اور اسی طرح اس کے حقِ عبادت کی بھی کوئی حد نہیں۔ اس مقام میں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے مَا عرفناك حقّ مَعْرِفَتِكَ ہم نے تجھے نہیں پہچانا جیسا کہ تیرے پہچاننے کا حق ہے نَا عَبَدْنَاكَ حَقّ عِبَادَتِكَ الحدیث۔ اور نہ ہی ہم نے تیری بندگی کی ہے جیسا کہ تیری بندگی کا حق ہے۔ تو ویسا ہی ہے۔ جیسا کہ تو نے خود اپنی ثناء کی۔ اور صدیق اکبرؓ نے فرمایا العجز عن درك الادراك ادراك درک ادراک سے عجز کا اعتراف ہی ادراک ہے یعنی جس نے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ میں اس کی یافت سے عاجز ہوں۔ تو اس نے اسے پا لیا۔ میں نے اپنے مذکورہ ذیل قول میں انہی معنوں کو نظم کیا ہے ؎

یَا صورة حیرّ الالباب مَعْنَاكَ	یا دهشة اذهل الاکوان منشاك
یَا غایة الغایة القصوىٰ و اٰخر ما	یلقی الرشید ضلالا بین مغناك
علیك انت کما اثنیت کرم	نزهت فی الحمد عن ثان و اشراك
فلیس یدرك منك المرء بغیّته	حاشاك عن غایة فی المجد حاشاك
فبالقصور اعترافی فیك معرفتی	فالعجز عن درك الادراك ادراك

ترجمہ۔ اے صورت کہ عقلمند تیرے معنوں میں حیران رہ گئے۔ اور اے دہشت و حیرت کہ مخلوق تیری منشاء کو بھول گئی۔ اے انتہاء درجہ کی غائیت اور آخر اس چیز کے جس میں ہدائیت یافتہ گمراہی میں پڑتا ہے۔ جبکہ وہ تیری منزل کے درمیان ہوتا ہے۔ جیسی کہ اپنی مہربانی سے تو نے تعریف کی۔ وہی تعریف تیرے لئے واجب ہے۔ تو اپنی حمد میں دوئی اور شرک سے منزہ ہے۔ آدمی اپنی گمراہی کی وجہ سے تیرا ادراک نہیں کر سکتا۔ تو پاک ہے۔ اس بات سے کہ تیری بزرگی کی کوئی حد بیان کی جائے۔ تیری بابت میرا اپنے قصور کا اعتراف ہی میری معرفت ہے سو پس تیری یافتِ یافت سے عجز کا اعتراف ہی یافت ہے۔

کبھی قوم انیّت کا اطلاق معقولِ عبد پر کرتی ہے۔ مراد معقولِ عبد سے انا عبد ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ مترجم۔ اس لئے کہ انیّتِ عبد مشاہد حاضرہ اور ہر مشہود امر پر آگاہ کرتی ہے۔ پھر ہوّیت اس کا غیب ہے۔ قوم نے ہوّیت کا اطلاق غیب پر کیا ہے۔ اور وہ ذاتِ حق ہے۔ اور انیّت کا اطلاق شہادت پر کہ وہ معقولِ عبد ہے۔ اس نکتہ کو سمجھ۔

اٹھائیسواں باب

ازل میں

مراد ازل سے بطور معقول کے سب چیزوں سے اس کا اوّل ہونا ہے۔ خدا تعالے کے لئے یہ حکم اس طور سے ہے۔ جس طور سے کہ وہ اپنے کمال میں اس کا تقاضا کرتا ہے۔ نہ اس حیثیت سے کہ کئی متطاول زمانوں سے جن کی کوئی ابتداء نہیں۔ وہ مخلوق سے پہلے تھا۔ پھر اس کو ازل سے تعبیر کیا جائے۔ جیسا کہ ان لوگوں کو متبادر ہوتا ہے۔ جن کو خدا کی معرفت نہیں۔ اور ان کے ذہنوں میں یہ بات سمائی ہوئی ہے۔ کہ ازل لاابتداء زمانہ کا نام ہے۔ اور یہ نہیں سمجھتے۔ کہ زمانہ مخلوق وحادث ہے۔ جس سے خدا تعالے کی ذات نہایت بلند وبرتر ہے۔ اس کی ازلیّت اب بھی موجود ہے۔ جیسا کہ ہمارے وجود سے پہلے موجود تھی۔ اسکی ازلیّت میں کوئی تغیّر پیدا نہیں ہوا۔ ابدالآباد تک اس کی یہ ازلیت برقرار رہیگی۔

وجود حادث کے لئے بھی ازل ہے۔ اور وہ اس وقت سے مراد ہے۔ جس میں حادث کا وجود نہ تھا۔ ہر حادث کے لئے ازل ہے۔ جو دوسرے حادثات کی ازلیّت کی مغائر ہے۔ پس معدن کی ازل نبات کی ازل سے ایک الگ شے ہے۔ اس لئے کہ وہ اس سے پہلے ہے۔ اور نبات کا وجود اسکے بعد۔ پس نبات کی ازلیت معدن کے وجود کی حالت میں تھی۔ نہ یہ کہ وہ معدن سے پہلے تھی۔ اور معدن کی ازلیّت وجودِ جوہر کی حالت میں تھی۔ اور جوہر کی ازلیت وجودِ ہیولی کی حالت میں۔ اور ازلیّتِ ہیولی غبار یعنی اجزاء دیمقراطیسی کے وجود کی حالت میں اور طبائع کی ازلیّت وجودِ عناصر کے حال میں اور ازلیّتِ عناصر عالّیین مثل قلم اعلےٰ۔ عقل۔ ملک مسمّیٰ بالروح وغیرہ کے وجود کی حالت میں تھی۔ اور وہ تمام عالم ہے۔ اور ان کی ازلیّت کلمۂ حضرۃ ہے۔ اور وہ اس کے قول لِشَیۡئٍ کُنۡ فَیَکُوۡنُ کے معنے ہیں۔ لیکن ازلِ مطلق صرف خدا تعالے کا ہی حصّہ ہے۔ اس سے مخلوق کو کچھ بہرہ نہیں۔ نہ حکمًا۔ نہ عینًا۔ نہ اعتبارًا۔ اور کہنے والے کا یہ کہنا کہ ہم اللہ کے پاس ازل میں موجود تھے۔ جان۔ کہ وہ بجز ازلیّتِ خلق کے اور کچھ نہیں۔ ورنہ ازلیّتِ حق میں ان کا وجود کہاں۔ پس ازلِ حق ازل الآزال ہے۔ اور اس کا ذاتی حکم ہے۔ جو اس کے کمال کو لائق ہے۔

جان۔ کہ ازل نہ وجود سے موصوف ہے۔ نہ عدم سے۔ وجود سے اس کے عدم اتصاف کی یہ وجہ ہے کہ وہ ایک حکمی امر ہے۔ کہ عینی وجودی۔ اور عدم سے اس لئے متصف نہیں۔ کہ وہ نسبت۔ حکم۔ عدم محض سے پہلے ہے۔ پس وہ نسبت اور حکم کو قبول کیسے کر سکتا ہے۔ اسی لئے اس کا حکم اس سے دور اور

کشیدہ رہا۔ پس حق کی ازلیّت اس کی ابدیّت اور اس کی ابدیّت اس کی ازلیت ہے۔ جان کہ حق کی ازلیت جو اس کے نفس کو ثابت ہے۔ اس میں مخلوق کی گنجائش نہیں۔ نہ بطور حکم کے اور نہ بطور عین کے۔ اس لئے کہ اس سے مراد قبلیّتِ حق ہے۔ اور قبلیّت حق میں کسی وجہ سے بھی خلق کا حکم متصور نہیں ہو سکتا۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا۔ کہ قبلیّتِ حق میں خلق کا وجود تعیینِ علمی کی جہت سے تھا۔ نہ تعیینِ وجودی کی جہت سے۔ اس لئے کہ اگر اس کے لئے وجود علمی کا حکم لگایا جائے۔ تو اس سے لازم آئیگا۔ کہ حق کے ساتھ خلق بھی موجود تھی۔ حالانکہ اللہ تعالٰے نے اپنے کلام مقدس میں خبر دی ہے۔ کہ هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا کہ انسان پر ایک ایسا وقت بھی آچکا ہے۔ کہ وہ کوئی ایسی چیز نہ تھا۔ جس کا ذکر کیا جاوے"۔ مراد دَہر سے اللہ ہے۔ اور حِینَ اس کی تجلیات میں سے ایک تجلی ہے۔ جس میں انسان کا کوئی وجود نہ تھا۔ نہ وجود عینی کی حیثیت سے اور نہ وجود علمی کی حیثیت سے۔ اسلئے کہ وہ کوئی ایسی چیز نہ تھی جس کا ذکر کیا جاوے۔ پس وہ معلوم نہ تھا۔ اور یہ تجلّی حق کی ازلیّت ہے۔ جو اس کا ذاتی وصف ہے۔ اور حدیث میں جو آیا ہے۔ کہ اللہ تعالٰے نے ازل میں ارواح کو کہا۔ کہ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں۔ تو وہ بولے۔ کہ کیوں نہیں۔ تو یہ ازل ازلِ مخلوقات سے ہے۔ دیکھو۔ اللہ تعالٰے فرماتا ہے۔ کہ ان کو پُشتِ آدم سے مثل چیونٹی کے نکالا۔ اور یہ عالم علمی میں تعیّنِ معلومات کے حال سے مراد ہے۔ کہ ان کی لطافت وغموضت کی وجہ سے چیونٹی سے ان کو تشبیہ دی۔ اور ان کو اس کا یہ کہنا۔ کہ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں۔ اس کا مطلب یہ ہے۔ کہ استعدادِ الٰہی ان میں رکھی گئی۔ اور جواب میں ان کے بَلٰی کہنے سے مراد ان کی وہ قابلیّت ہے۔ جس سے انہوں نے قبول کیا۔ کہ وہ اس کے مظہر ہوں گے۔ حق سبحانہٗ وتعالٰے نے اپنے رب ہونے کی نسبت ان سے سوال نہیں کیا۔ مگر اس حال میں کہ وہ جانتا تھا کہ ان میں اعتراف ربوبیت کی استعداد رکھی گئی ہے۔ اور وہ اس قابلیّت پر مفطور ہیں۔ کہ وہ اس کی ربوبیت کو ثابت کرینگے۔ اس کا انکار نہیں کرینگے۔ انہوں نے بھی اقرار کر لیا کہ ہاں کیوں نہیں۔ ان کی بابت خدا نے اپنی کتاب میں اپنی کتاب میں شہادت دی۔ تاقیامت کے دن ان کو اس بات پر گواہ کرے۔ کہ وہ اس کی ربوبیت کے قائل اور اس کی توحید کرنے والے ہیں۔ اس لئے کہ ہم شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ یعنی لوگوں پر گواہ ہیں۔ پس اس دن ان کی بابت فرشتوں کی شہادت بسبب ان کے کفر و انکار کے جو آدم کے خلیفہ بنانے کے وقت ان سے وقوع میں آیا۔ قبول نہیں کی جائیگی۔ اس لئے کہ ان کو اس چیز کے باطن پر اطلاع الٰہی حاصل نہیں ہوئی۔ جس کو وہ کفر گمان کرتے تھے۔ پس انکی شہادت بلا تحقیق ہے۔ اور ہماری شہادت تحقیق سے اس لئے کہ اس نے اس پر ہمیں مطلع کر دیا ہے۔ پس ہماری حجت کامل ہے۔ کیونکہ وہ اللہ کی حجت ہے۔ اپنی خلق کیلئے سعادت کے ساتھ۔ اور فرشتوں کی حجت باطل ہونا چیز ہے۔ کہ انہوں نے ظاہر پر حکم لگایا اور سوائے ظاہر کے ان کے پاس کچھ نہیں۔ کیا تو قصۂ آدم میں ان کا حال نہیں دیکھتا۔ کہ بنی نوع انسان پر انہوں نے زمین میں فساد کرنے کا حکم لگایا۔ اور یہ جان کر کہ ہم اس کی تسبیح و تقدیس کرتے ہیں۔ خود مصلح ہونے

کے مدعی بنے۔ اُس امر کا باطن انہیں معلوم نہ ہوا جس پر آدم علیہ السلام تھے یعنی حقائق رحمانیہ وصفاتِ ربانیہ پھر جب حق کی صفتیں آدم پر ظاہر ہوئیں۔ اور اس نے فرشتوں کو ان کے اسماء سے خبر دی۔ اس وجہ سے کہ صفت علیّہ الٰہیّہ ان کو محیط تھی۔ تو وہ بول اٹھے۔ کہ پاک ہے تو۔ ہم کو علم نہیں۔ مگر وہی جو تو نے ہم کو سکھلایا۔ فرشتوں کا یہ علم تخصیصی وتقییدی تھا۔ بخلاف آدم علیہ السّلام کے کہ وہ علی الاطلاق علم الٰہی سے اشیاء کو جانتے تھے۔ کیونکہ علم الٰہی سے وہی مراد ہیں۔ اور حق کی صفتیں انہی کی صفتیں ہیں۔ اور حق کی ذات انہی کی ذات ہے۔ پس اس کو سمجھ اور اللہ ہی سے مدد لی جاتی ہے۔

۲۹ انتیسواں باب

ابد میں

اللہ تعالےٰ کی ابدیّت سے مراد یہ ہے۔ کہ معقولی طور پر اس کے بعد کوئی شے نہیں۔ اور یہ حکم اس کے لئے اس طور سے ہے۔ جس طور سے کہ اس کا وجود وجوبی ذاتی اس کا تقاضا کرتا ہے۔ اس لئے کہ اس کا ذاتی وجود قائم بذات خود ہے اسی لئے بقاء درحقیقت اسی کو ثابت ہے۔ کہ عدم اس سے پہلے نہیں۔ پس قائم بالذات ہونے کی وجہ سے قبل از ممکن وبعد از ممکن اسی کے لئے بقاء کا حکم دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنی بقاء میں کسی غیر کا محتاج نہیں ہے۔ بخلاف اس کے ممکن کہ اگرچہ وہ غیر متناہی ہے۔ لیکن اس وجہ سے کہ اس سے پہلے عدم تھا۔ وہ انقطاع کا حکم لگایا جائیگا۔ ورنہ لازم ہوگا۔ کہ وہ اپنی بقاء میں حق تعالےٰ کی برابری کرے۔ اور یہ محال ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو اللہ تعالےٰ کے لئے بعدیّت صحیح نہ ہوتی۔ جان کہ اللہ تعالےٰ کے حق میں قبلیّت وبعدیت دو حکمی امر ہیں نہ زمانی اس لئے کہ اس پر زمانہ کا گذرنا محال ہے۔ اس بات کو سمجھ۔ جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔

پس حق کی ابدیّت اس کی ذاتی شان ہے۔ اس اعتبار سے کہ بعد انقطاع وجودِ ممکن اس کا وجود ہمیشہ رہیگا جان۔ کہ ہر ممکن شے کے لئے بھی ابد ہے۔ دنیا کا ابد آخرت کی طرف اس کا بدل جانا ہے۔ اور آخرت کا ابد حق کی طرف اس کے امر کا بدل جانا ہے۔ یہ امر ضروری ولابدی ہے۔ کہ آباد مخلوق پر انقطاع کا حکم لگایا جائے۔ آبادِ اہلِ جنت وآبادِ اہل نار اگرچہ ایک گونہ ان میں ہمیشگی ہوگی۔ اور ان کی بقاء کا حکم دراز ہوگا۔ لیکن پھر بھی ایک حالت سے دوسری حالت میں تبدیل ہونے سے ان پر انقطاع کا حکم لگایا جائیگا۔ مخلوق کا یہ کوئی حق نہیں۔ کہ وہ اپنی بقاء میں حق کی برابری کرے۔ اگرچہ اس امر کو ہم نے معقول کے رنگ میں بیان کیا ہے۔ لیکن ہمارا یہ کشفی امر ہے۔ جو

چاہتا ہے۔ اسے مان لے۔ اور جو نہیں چاہتا۔ انکار کر دے۔

جان۔ کہ احوالِ آخرت میں سے ہر حال خواہ وہ جنتیوں کا ہو۔ خواہ دوزخیوں کا بذاتِ خود ازلیّت وابدیّت کا حکم رکھتا ہے۔ یہ ایک قابلِ قدر راز ہے۔ جسے اربابِ ذوق ہی سمجھ سکتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ کبھی ان کو انقطاع نہیں۔ وہ ایک ہی حالت ہے۔ لیکن کبھی وہ اس حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ اور کبھی نہیں ہوتی۔ جب منتقل ہوتی ہے۔ تو اس کا پہلا حکم بھی باقی رہتا ہے۔ وہ منقطع نہیں ہوتا۔ اور نہ دوسرے منتقل الیہ حالات سے اس میں کوئی تغیر وخلل پیدا ہوتا ہے۔ یہ ایک شہودی امر ہے۔ بندہ کے لئے اس میں کوئی مجال نہیں۔ اس لئے کہ وہ اس کا محل ہے۔ انشاء اللہ تعالےٰ جنّت دوزخ کے ذکر میں پھر اس کا بیان آئیگا۔ پس اس مذکورہ ابد کی نسبت کے لحاظ سے حق کا ابد الآباد ہے۔ اور اس کا ازل ازل الازل

جان۔ کہ اس کا ابد اس کی ازل کا اور اس کا ازل اس کے ابد کا عین ہے۔ اور یہ اسکی دو اضافی طرفوں (قبلیّت وبعدیّت کے) ٹوٹنے سے مراد ہے۔ تاکہ وہ اپنی بقاء ذاتی میں منفرد ہو۔ اس لئے کہ اضافتِ اوّلیہ کے سمجھنے کا نام ازل ہے۔ اور اس کا وجود اولیّت ازلی کے سمجھنے سے پہلے تھا۔ اور اضافتِ آخرتیت کے اس سے منقطع ہونے کا نام ابد ہے۔ اور اس کی بقاء آخریت کو ابد سمجھنے کے بعد بھی ہے۔ اور یہ دونوں یعنی ازل وابد اللہ تعالےٰ کے دو وصف ہیں جن کو وجوب وجود کے سمجھنے کے لئے اضافتِ زمانیہ نے ظاہر کر دیا ہے۔ ورنہ نہ ازل ہے نہ ابد۔ تھا اللہ اور اسکے ساتھ کوئی چیز نہ تھی۔ پس اس کیلئے کوئی وقت نہیں ہے۔ سوائے ازل کے کہ وہ ابد ہے۔ جو اس کا وجود واجبی ہے باعتبار زمانہ کے اس پر نہ گذر نے سکے اور زمانہ کے حکم کے منقطع ہونے کے نہ بلحاظ زمانہ کی اُس درازی کے جس میں وہ اس کی برابری کرے۔ پس اس کی بقاء جس میں زمانہ نہ ہو۔ اور امتداد میں زمانہ اس کے ساتھ برابر نہ چلے وہی ابد ہے۔ اس بیان کو سمجھ۔

تیسواں باب

قدم میں

قدم وجوبِ ذاتی کے حکم سے عبارت ہے۔ اور وجوب ذاتی وہ ہے۔ جس کو اس کے اسم قدیم نے ظاہر کیا ہے اس لئے کہ بذاتِ خود جس کا وجود واجبی ہوتا ہے۔ عدم اس سے پہلے نہیں ہوتا۔ اور جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔ لازم ہے کہ وہ قدیم کا حکم رکھے۔ ورنہ وہ قِدم سے بالاتر ہے۔ اس لئے کہ قِدم مسمّی پر ایک نہایت لمبی مدّت گذرنے کا نام ہے

جس سے خدا کی شان بلند ہے۔ پس اس کا قدم بجز اس کے نہیں۔ کہ وہ وجوب ذاتی کے لئے ایک لازمی حکم ہے۔ ورنہ خدا اور اس کی مخلوق کے درمیان کوئی زمانہ نہیں ہے۔ اور نہ کوئی وقت جامع ہے۔ بلکہ مخلوق کے وجود پر اس کے وجود کے حکم کا تقدم اسی کا نام قِدَم کی حاجت ہے۔ اور مخلوقِ موجد کے محتاج ہونے کی وجہ سے کہ اسے ایجاد کرے۔ حدوث کے نام سے موسوم ہے۔ اگرچہ حدوث کے ایک اور معنی بھی ہیں۔ اور وہ اس کے وجود کا ظہور ہے بعد اس کے کہ وہ کوئی ایسی شے نہ تھا جس کا ذکر کیا جائے۔ پس حدوث جو حقِ مخلوق میں لازم و شائع ہے۔ وہ موجد کی طرف اس کی احتیاج و افتقار ہے۔ کہ وہ اسے پیدا کرے یہ وہ امر ہے جس نے مخلوق پر اسم حدوث کو واجب کر دیا ہے۔ پھر مخلوق اگرچہ قدیم سے علم الٰہی میں موجود ہے۔ اپنے ذاتی وجود میں حادث ہے۔ اس لئے کہ وہ موجد کی احتیاج رکھتی ہے۔ جو اسے ایجاد کرے۔ پس مخلوق اسمِ قدیم کی مصداق نہیں ٹھہر سکتی۔ اگرچہ وہ اپنے ظہور سے پہلے علم الٰہی میں موجود تھی۔ اس لئے کہ اس کا حکم یہ ہے۔ کہ وہ موجود بغیر ہو۔ اور اس کا وجود وجودِ حق پر مرتب ہو۔ یہی معنی ہیں حدوث کے۔ اسی جہت و اعتبار سے اعیانِ ثابتہ علم الٰہی میں حادث قرار دیئے گئے ہیں۔ اس مسئلہ سے ہمارے امام غافل رہے ہیں۔ کہ کسی کی کلام میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ ہاں ان کا کلام اعیانِ ثابتہ کو قِدَم کا حکم عطا کرتا ہے۔ اور اعیانِ ثابتہ کا قدیم ہونا بھی ایک وجہ رکھتا ہے۔ جو ایک دوسرے اعتبار سے ہے۔ لو میں اس کو بھی تیرے لئے واضح کر دیتا ہوں۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ جب علم الٰہی قدیم ہے یعنی قدم کا اس پر حکم لگایا گیا ہے۔ کہ وہ حکم وجوب ذاتی ہے۔ اس لئے کہ جو احکام الٰہیہ جناب الٰہی کو لائق ہیں۔ صفات بھی ان احکام میں ملحق بذات ہیں۔ یعنی صفات بھی وہی حکم رکھتی ہیں۔ کیونکہ علم کو علم نہیں کہا جاتا۔ لیکن اس صورت میں جبکہ معلوم بھی اس کے ساتھ ہو۔ ورنہ در آنحالیکہ معلوم نہ ہو۔ علم کا وجود محال ہے۔ جیسا کہ جب عالم یعنی صاحب علم نہ ہو۔ تو دونوں کا وجود محال ہو جاتا ہے۔ معلومات کہ وہ اعیانِ ثابتہ ہیں۔ حکمِ قدم میں علم کے ساتھ ملحق ہیں اور معلوماتِ حق اس کے لئے قدیم ہیں۔ اور بذاتِ خود حادث ہیں۔ پس خلقت حق سے حکمی طور پر مل گئی۔ اس لئے کہ حق کی طرف وجودِ خلقی کا رجوع واقعہ کے لحاظ سے عینی ہے۔ اور ذات کی جہت سے حکمی۔ اور جو کچھ ہم نے کہا ہے اسے افراد کمل کے سوا کوئی نہیں سمجھ سکتا ہے۔ اس لئے کہ یہ اذواقِ الٰہیہ کی ایک قسم ہے۔ جو محقق عارفوں سے مخصوص ہے نہ کہ دوسرے عارفوں سے۔ مترجم کہتا ہے۔ کہ معلومات کا وجود علم کے ساتھ ضروری نہیں۔ علم ایک صفت قدیمہ ذاتیہ ہے۔ کہ جب اللہ تعالےٰ نے اس کا ظہور فرمایا۔ اور اپنے ارادہ سے علمی تجلی فرما کر اعیانِ ثابتہ کونیہ کو اس میں موجود کر دیا۔ تو اس وقت علم کا تعلق معلومات سے ہو گیا۔ ورنہ اگر معلومات کو علم الٰہی میں قدیم سمجھا جائے۔ تو آیت لَمْ يَكُ شَيْئًا مَّذْكُورًا کا مضمون صحیح نہیں رہ سکتا۔ اور نیز احدیت الذات کا بھی یہی تقاضا ہے۔ کہ اسمیں کسی اسم و صفت۔ عین و اعتبار وغیرہ کا ظہور نہ ہو۔ جیسا کہ خود مصنف علیہ الرحمۃ نے اسے مصرح طور پر بیان فرمایا ہے پس ایک وقت ایسا بھی تھا۔ کہ وہ اپنی شانِ احدیت سے موجود تھا۔ اگرچہ صفات اس میں مخفی تھیں۔ لیکن صفات اور ان کے مقتضیات کا اصلاً ظہور نہ تھا۔ پھر معلومات کا قِدَم کس طور پر صحیح سمجھا جا سکتا ہے۔ محقق عارفین سے مجھے

ایسا ہی مستفاد ہوا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ (مترجم)
چونکہ اعیانِ ثابتہ کا یہ قِدَم مخلوقات کے حق میں ایک حکمی امر ہے۔ اور حدوث ایک امرِ عینی ہے۔ لہٰذا اس چیز پر جو حکمی طور پر ان کو ثابت ہے۔ ہم نے اس چیز کو مقدم رکھا۔ جس کے وہ بہ حیثیت اپنی ذوات کے مستحق ٹھہرتے ہیں یعنی ان کے حدوث عینی کو ان کے حکم قِدَم پر ہم نے ترجیح دی۔ جس کا تعلق علم الٰہی کی جہت سے ان پر حکم لگایا گیا ہے پس حق تعالےٰ کی قدامت اس کے لئے ایک حکمی ذاتی وجوبی امر ہے۔ اور حدوث خلق مخلوقات کے لئے ایک امر ہے حکمی ذاتی وجوبی۔ مخلوقات کو بہ حیثیت اپنی ہویت کے حق نہیں کہا جا سکتا۔ مگر حکمی طور پر جبکہ اُسے اپنے مرتبہ ہویت سے تنزل کیا جائے۔ ورنہ حق بذاتِ خود اس بات سے منزہ ہے۔ کہ من حیث الذات کوئی شے اس سے ملحق ہو۔ الّا حکمی طور پر لحوق جائز ہے۔ اور یہ لحوق جو عارف صاحب کشف پر لحوق ذاتی کے رنگ میں ظاہر ہوتا ہے تو یہ امر علےٰ قدرِ استعدادِ عارف ہؤا کرتا ہے۔ نہ اُس امر کے موافق کہ جس کو اللہ تعالےٰ بالذات اپنے نفس کے واسطے جانتا ہے۔ سنن و شرائع میں اسی بات کی تصریح ہے۔ جو مخصوص بہ حق ہیں۔ اور یہ تشریع اس امر کی بناء پر ہے۔ جو ایک امر واقعی ہے۔ نہ کہ اس شخص کے گمان کے موافق جو حقیقۃ الحقائق سے نابلد ہے۔ کہ کوئی شے اس پر ظاہر ہوتی ہے۔ اور حق کی کتنی چیزیں اس سے مخفی رہتی ہیں۔ وہ شریعت کو پوست خیال کرتا ہے۔ اور یہ نہیں جانتا۔ کہ وہ حقیقت الامر کے پوست و مغز دونوں کی جامع ہے۔ آنحضرت صلعم نے امت کی خیر خواہی فرمائی۔ امانت کو ادا کر دیا۔ اور ہدائت کی کوئی بات نہیں چھوڑی۔ مگر اس پر مطلع فرمایا۔ اور کوئی معرفت نہیں جس کی طرف آنحضرتؐ نے رہنمائی نہیں فرمائی۔ پھر وہ کیسے اچھے امین کامل اور ایک باعمل عالمِ الٰہیات ہیں۔ پس قِدَم ذات واجب الوجود کے لئے ایک امر حکمی ہے۔ اور ازل و قدم میں یہ فرق ہے۔ کہ ازل سے اللہ تعالےٰ کی قبلیت سمجھی جاتی ہے۔ اور قِدَم سے یہ کہ اس پر کوئی ایسا وقت نہیں آیا جس میں وہ معدوم ہو۔

ابیات

انّ القدیم ھو الوجود الواجب	والحُکمُ للباری بذلک واجب
لا تعتبر قدم الالٰہ بمدۃ	اواز من معقولہ تتعاقب
فانسب لہ القدم الذی ھو شانہ	من کون ذالک حکم من ھو واجب
معناہ ان وجودہ لا مسبق	بالانعدام ولا قطیع ذاھب
بل انّہ لغنائہ فی ذاتہ	یسمّی قدیما وھو حکم ائب

ترجمہ۔ قدیم وہی ذات واجب الوجود ہے۔ اور ذات باری کے لئے یہ حکم واجب ہے۔ قِدَم الٰہی میں مدت کا اعتبار نہیں۔ اس میں زمانہ سمجھا جاتا ہے۔ جو پے در پے آتا رہتا ہے۔ قِدَم کو اس کی طرف منسوب کر جو اسکی شان کو لائق ہے۔ اس لئے کہ وہ اس ذات کا حکم ہے۔ جو واجب بالذات ہے۔ قدم سے مراد یہ ہے۔ کہ اس کا وجود مسبوق بالعدم نہیں۔ اور نہ اس کا کوئی شریک۔ سائر یعنی اس کے ساتھ برابر چلنے والا ہے القطیع کے معنی شریک رہنا کے بھی ہیں یعنی قِدَم سے مراد قِدَم زمانی نہیں۔ کہ زمانہ اس میں شریک ہو۔ اور ازلیت و قدامت میں اس کے ساتھ برابر چلے۔ مترجم) بلکہ وہ اپنی غناء ذاتی کی

وجہ سے کہ وہ اپنے وجود میں کسی علت فاعلی کا محتاج نہیں۔ قدم کے نام سے موسوم ہے۔ اور یہ حکم اس کے لئے موافق دستور کے ہے

اکتیسواں باب ۳۱

ایام اللہ میں

ایامِ حق سے مراد اس کی تجلیات ہیں۔ اور بمقتضاء ذات گوناگون کمالات میں اس کا ظہور کرتا ہے۔ ہر تجلی الٰہی کے لئے ایک حکم ہے۔ جسے شان کہا جاتا ہے۔ اور اس حکم کے لئے وجود میں ایک اثر ہے۔ جو اُس تجلی کے لائق ہوتا ہے۔ ہر زمانہ میں وجود کا اختلاف و تغیر اس شانِ الٰہی کے اثر سے ہوتا ہے۔ جس کا وہ تجلی تقاضا کرتی ہے۔ جو ادلنے بدلنے میں وجود پر حاکم ہے۔ اس کے قول كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ کے یہی معنی ہیں۔

جان۔ کہ اس آئت کے ایک اور معنی بھی ہیں۔ جو حق کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ اس کی تقریر یہ ہے۔ کہ جیسا کہ تجلی کی ایک شان ہوتی ہے۔ اور اس شان کا وجود حادث میں ایک اثر ہوتا ہے۔ ایسا ہی اس تجلی کا ایک مقتضا بھی ہوتا ہے۔ من حیث الذات ذات حق میں اُس مقتضاء کے لئے ایک تنوع ہے۔ اس لئے کہ ذاتِ حق گو بذاتِ خود تغیر پذیر نہیں ہے۔ لیکن ہر تجلی میں اس کے لئے تغیر ہے۔ جس سے مراد صورتوں میں اس کا تبدل ہے۔ پس عدم تغیر اس کا ایک حکم ذاتی ہے۔ اور تنوع فی التجلیات ایک امر وجودی عینی ہے۔ پس وہ متغیر لا متغیر بمعنی متنوع لا متنوع ہے یعنی صورتوں میں وہ متبدل ہے۔ لیکن بذاتِ خود جیسا کہ اس کا کمال تقاضا کرتا ہے۔ متبدل نہیں۔ وہ اسی طرح ہے۔ جیسا کہ ہے۔ اور جس حالت میں وہ ہے۔ اس میں تغیر نہیں آسکتا۔ یعنی با اینہمہ تغیر جس طرح وہ ہے۔ اسی طرح ہے۔ اس کا کمال ذاتی جو گوناگوں تجلیات اور لا انتہا تغیراتِ وجودی کا مقتضی ہے۔ اس میں کچھ تغیر پیدا نہیں ہوا۔ مترجم) اس کے قول كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ کا یہی سِر ہے۔ جو مذکور ہوا۔

جاننا چاہئے۔ کہ حق سبحانہ و تعالٰے جب کسی بندہ پر تجلی فرماتا ہے۔ تو حق کی نسبت کے لحاظ سے اس تجلی کا نام شان الٰہی ہوتا ہے۔ اور بندہ کی نسبت کے لحاظ سے حال۔ یہ ضروری امر ہے۔ کہ اسماء الٰہی سے کوئی اسم یا کوئی وصف اس تجلی پر حاکم ہو۔ وہ حاکم اس تجلی کا نام ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ اُن اسماء الٰہی کی قبیل سے نہیں ہوتا۔ جو ہمارے ہاتھوں میں ہیں۔ یعنی جن کو ہم جانتے ہیں۔ ولی جس پر تجلی کی جاتی ہے۔ اس کے اسم کا حال عین اس اسم کا ہوتا ہے۔ جس سے حق نے اس پر تجلی فرمائی۔ آنحضرت صلعم کے اس قول کے یہی معنی ہیں۔ جو انہوں نے فرمایا ہے۔ کہ قیامت کے دن میں خدا کی حمد کروں گا۔ ان صفات سے جن سے اس روز سے پیشتر میں نے خدا

تعالیٰ کی حمد نہیں کی ہوگی۔ اور آپ کا یہ ارشاد کہ اے باری تعالیٰ میں تجھ سے ہر اسم کا سوال کرتا ہوں۔ جس سے تو نے اپنی ذات کو موسوم کیا ہے۔ یا علم غیب میں اپنے لئے اسے اختیار فرمایا ہے۔ اور اپنے ہاں اسے چن رکھا ہے تو اس ارشاد میں وہ اسماء جن سے اس نے اپنی ذات کو موسوم کیا ہے۔ وہ وہی ہیں۔ جن کو تو اس کے بندوں میں شناخت کرتا ہے۔ اور جن کو اس نے اپنے غیب میں مختار فرمایا ہے۔ یہ وہ نام ہیں۔ جن پر ہم نے تنبیہ فرمائی ہے۔ کہ وہ اُن احوال کے اسماء ہیں۔ جن سے وہ اپنے بندوں میں سے کسی پر تجلی فرماتا ہے۔ اور اب کا یہ کہنا کہ میں تجھ سے سوال کرتا ہوں۔ دعا مانگتا ہوں۔ اس سے مراد اس ادب کے قیام کی درخواست ہے۔ جو اس تجلی کو واجب ہے۔ اس بات کو وہی پہچانتا ہے۔ جو اس مشہد کا ذائقہ چکھ چکا ہے۔ ورنہ عقل من طریق نظر و فکر وہاں پہنچ نہیں سکتی۔ بار خدایا۔ مگر یہ کہ ایمان عقل کا ساتھ دے۔ اور قفل کو کھولے۔

ان تقریرات سے سمجھا گیا۔ کہ یوم سے مراد تجلی الٰہی ہے۔ نہ ایام مخلوقہ کا اس پر گذرنا۔ کیونکہ یہ امر شایان شان الٰہی ہیں۔ ملاحظہ ہو۔ یہ ارشاد باری اَلَّذِیْنَ لَا یَرْجُوْنَ اَیَّامَ اللہِ جو ایام الٰہی کی توقع نہیں رکھتے اس سے مراد وہ لوگ ہیں۔ جو اس بات کی امید نہیں رکھتے۔ کہ وہ ان پر تجلی فرمائیگا۔ اسلئے کہ وہ سرے سے اس کے وجود کے بھی منکر ہیں۔ اور اس پر ایمان نہیں رکھتے۔ جو کسی چیز کا منکر ہو۔ وہ اس کے ظہور کی کیسے توقع رکھ سکتا ہے۔ یہ وہی لوگ ہیں۔ جن کی بابت ایک اور مقام میں فرمایا ہے۔ کہ وہ لقاء الٰہی کی امید نہیں رکھتے۔ اسلئے کہ لقاء الٰہی اس کی قربت ہے۔ اور ان پر اس کا تجلی ہونا ہے۔ خواہ دنیا میں ہو۔ خواہ آخرت میں۔ اس کو سمجھ۔ اور جان کہ اللہ تعالیٰ حق بولتا ہے۔ اور وہی راہ بتاتا ہے۔

۲۲

بئیسواں باب

صلصلۃ الجرس میں

صلصلۃ الجرس سے مراد بطریق تجلّی ساق سے صفت قادریّہ کا برہنہ ہونا ہے۔ جس میں ایک قسم کی عظمت بھی ہو۔ اور وہ ہیبت قاہرہ کے ظہور و بروز سے مراد ہے۔ یہ اس طور پر ہوتا ہے۔ کہ ظاہری عالم سے بندہ پر ایک ربودگی طاری ہوتی ہے۔ تاکہ حقیقت قادریّہ سے وہ متحقق ہو۔ ابتداء میں گھنٹہ کی سی چھنکار کی مانند اس کو ایک آواز آنے لگتی ہے۔ پھر وہ ایک ایسا امر پاتا ہے۔ جو بطریق قوت عظموتیہ اس کو مقہور و مغلوب کر لیتا ہے۔ پھر بعض حقائق کے بعض کے ساتھ ٹکرانے سے پالان شتر

کے چرچرانے کی سی آواز سنتا ہے۔ گویا کہ وہ خارج میں ایک گھنٹہ کے بجنے کی آواز آرہی ہے۔ یہ ایک ایسا مشہد ہے۔ جو حضرت عظموتیہ میں داخل ہونے کی جرأت سے قلوب کو مانع ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اس کے ساتھ اتصال پانے والے کے لئے اس میں ایک قہری قوت ہوتی ہے۔ یہ ایک حجاب اعظم ہے۔ جو مرتبۂ الہیّہ اور قلوب عباد کے مابین حائل ہو جاتا ہے۔ مرتبۂ الہیّہ کا انکشاف نہیں ہوتا۔ مگر صلصلۃ الجرس کے سنائی دینے کے بعد۔ جس رات مجھے بلند آسمانوں کی طرف اٹھا کر لے گئے۔ اور اس نہایت روشن مقام اور خوبصورت و تروتازہ منظر میں میری رسائی ہوئی۔ اُس رات میں نے اس مقام کی ایسی ہیبت محسوس کی۔ کہ میری قوتوں کے بند کھل گئے۔ اور میرے وجود کی ترکیبیں درہم برہم ہوگئیں۔ میرے اجزا بکھر گئے۔ میری پسلیاں چورچور ہوگئیں۔ اس وقت میں ایک آواز سنتا تھا۔ جس سے مارے ہیبت کے پہاڑ ٹکڑے ٹکڑے ہو رہے تھے۔ اور جن و انس اس کی عزت کے آگے سر جھکائے ہوئے تھے۔ میں کیا دیکھتا ہوں کہ ایک پُرانوار بادل ہے۔ جو آگ برسا رہا ہے۔ میں باوجود اس کے تاریکیوں میں مبتلا تھا۔ جو ایک دوسری کے اوپر تھیں۔ وہ تاریکیاں کیا تھیں۔ ذات کے دریاؤں کی تاریکیاں تھیں۔ وہاں نہ کسی آسمان کا وجود تھا۔ نہ زمین کا۔ پہاڑ جو اپنی جگہ پر ڈٹے ہوئے ہوتے ہیں۔ چلائے گئے۔ ایک نئی زمین کو میں نے ظاہر ہوتے دیکھا۔ اُس وقت مجھے حَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ اَحَدًا وَعُرِضُوْا عَلٰی رَبِّكَ صَفًّا کا نظارہ نظر آیا۔ اور میں نے ایسا محسوس کیا۔ کہ ازل و ابد میں اس کا یونہی حال ہے۔ معنی اس قول کے یہ ہیں۔ کہ ہم نے ان کو جمع کیا۔ اور کسی کو ان میں سے نہ چھوڑا۔ اور وہ صف باندھ کر اپنے رب کے سامنے پیش کئے گئے۔ پھر میں نے کہا۔ کہ آسمان کو کیا ہؤا۔ جواب ملا۔ پھٹ گیا۔ اور اپنے رب کے لئے اس نے کان رکھ دیئے۔ اور وہ اسی لائق تھا۔ زمین کی بابت سوال کیا۔ تو اس کی بابت کہا گیا۔ کہ وہ کھینچی گئی۔ اور جو کچھ اس میں تھا۔ اس کو باہر پھینک دیا۔ اور خالی ہو گئی۔ آفتاب کی بابت جواب ملا۔ کہ وہ لپیٹا گیا اور نجوم کی بابت یہ کہ وہ تاریک ہو گئے۔ پہاڑوں کی بابت یہ کہ وہ چلائے گئے۔ دس ماہ کی گابھن اونٹنیوں کی بابت یہ کہ وہ بیکار ہو گئیں۔ اور جانوروں کی بابت یہ کہ وہ ایک جا اکٹھے کئے گئے۔ دریاؤں کی بابت یہ کہ وہ بھڑکائے گئے۔ روحوں کی بابت یہ کہ وہ اپنے قالبوں کے ساتھ جوڑ دی گئیں۔ زندہ گاڑی لڑکی سے سوال کیا جائیگا۔ کہ وہ کس گناہ کے پیچھے قتل کی گئی۔ اعمال نامے پھیلائے گئے۔ آسمان کا پوست اتارا گیا۔ دوزخ بھڑکائی گئی۔ جنت نزدیک لائی گئی۔ پھر میں نے کہا۔ کہ مجھے کیا ہؤا۔ کہا گیا۔ کہ میرے جلال کی قسم ہر نفس جان لیگا۔ جو اس کے لئے حاضر کیا گیا ہے"۔ یہ قیامت صغریٰ تھی۔ جس کو حق تعالےٰ نے قیامت کبریٰ کے لئے مثال کے طور پر میرے سامنے قائم کر دیا۔ تاکہ میں اپنے رب کی طرف سے ایک کھلی اور روشن دلیل پر ہو جاؤں۔ اور اپنی جماعت کی رہنمائی کروں۔ اسی اثناء میں ایک سائل تدقیق نے ترجمان تحقیق سے سوال کیا۔ پھر باوجود خود جاہل نہ ہونے کے میں نے ذات و صفات کی بابت اس

سے پوچھا۔ اور اس مقام الٰہی کی بابت سوال کیا جو اس کے بعد آتا ہے۔ کہ وہاں کا پورا حال بیان کرے۔ اور انسان کی بابت پوچھا۔ کہ کس جہت سے اس کی کتاب یعنی کتاب وجود قرآن ہے۔ اور اس مہر کی کیفیت کیا ہے جو حضرت ذو الجلال والاکرام کے پاس ہے۔ پھر وہ مسکرا کر ہنس پڑا۔ اور قسمیہ اشارات میں ان عبارتوں کا جواب مرموز و مخفی رکھا۔ اور کہا۔ فَلَآ اُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ الْجَوَارِ الْكُنَّسِ وَاللَّيْلِ اِذَا عَسْعَسَ وَالصُّبْحِ اِذَا تَنَفَّسَ اِنَّهٗ لَقَوْلُ رَسُوْلٍ كَرِيْمٍ ذِىْ قُوَّةٍ عِنْدَ ذِى الْعَرْشِ مَكِيْنٍ مُطَاعٍ ثَمَّ اَمِيْنٍ ترجمہ۔ میں پیچھے ہٹ جانے والے۔ چلنے والے۔ غائب ہو جانے والوں کی قسم اٹھاتا ہوں۔ رات کی قسم جبکہ اس کی اٹھان ہوتی ہے۔ اور صبح کی قسم جبکہ وہ دم بھرتی ہے۔ بے شک وہ ایک رسول بزرگ قدر کا قول ہے۔ جو صاحب عرش کے ہاں ایک ذی رتبہ اور ذی قوت شخص ہے۔ اور وہاں یعنی عالم ملکوت میں وہ امین اور مطاع تسلیم کیا گیا ہے"۔ پھر میں نے اس کی دونوں آنکھوں کے درمیان بوسہ دیا۔ اور جس چیز کی طرف اس نے اشارہ کیا تھا۔ اس کو پورا کیا ؎

فکان للوصل حال لا ابوح بہ — فظن ماشئت ان الامر متسع
صب و محبوبہ فی اوج خلوتہ — ملک وما لکہ والجند مجتمع
جلت عروس التدانی فوق مرتبۃ — من الجلال کمالاً ظل منہمع
فالافق دائرۃ والسحب ماطرۃ — والرعد زاجرۃ والبرق ملتمع
فالبحر فی زخر والریح فی ھدد — والنار فی شرر والماء یندفع
وسائر الفلک الدوار قام علی — ساق ذلیلا لعز العز یختضع

ترجمہ۔ وصل کا ایک حال تھا۔ جسے میں بیان نہیں کر سکتا۔ پھر جیسا تو چاہے۔ خیال کر۔ یہ امر نہایت وسیع ہے۔ عاشق و معشوق اپنی خلوت کی بلندی میں ہیں۔ ملک ہے۔ اور اس کا مالک ہے۔ اور لشکر جمع ہے۔ عروس قرب مراتب وجود سے بالاتر رتبہ میں اتر پڑی۔ جلال سے کمال برسنے لگا۔ جیسے شبنم برستی ہے۔ افق نے گھومنا شروع کیا۔ اور بادل برسنے لگے۔ رعد کڑکنے لگی۔ بجلی چمکنے لگی۔ دریا لبالب بھرا ہوا ہے۔ ہوا تباہی بپا کر رہی ہے۔ آگ شرر انگیز ہے۔ پانی اچانک آنے والا ہے (اندفاع واشدن و ناگاہ رسیدن) تمام گھومنے والے آسمان اس غالب کی عزت کے آگے ساق پر خاشع و خاضع کھڑے ہیں۔

---

۳۳ تینتیسواں باب
ام الکتاب کے بیان میں

اُمّ الکتاب فکنھہ فی ذاتہ — ھی نقطۃ منھا انتشاء صفاتہ

هی کالدواۃ لاحرف تبدوا علی | ورق الوجود بحکم ترتیباتہ
فالمہملات من الحروف اشارۃ | فیما تعلق بالقدیم بذاتہ
والمعجمات عبارۃ عن حادث | من انہ طار علی نقاطہ
ومتی ترکبت الحروف فانہا | کلم فتکلم محض مخلوقاتہ

ترجمہ۔ ام الکتاب اس کی کُنہِ ذات ہے۔ وہ ایک نقطہ ہے۔ جو منشاءِ صفات ہے۔ وہ حرفوں کے لئے مثل دوات کے ہے۔ کہ علے الترتیب وجود کے ورقوں پر ظاہر ہوتے ہیں۔ پھر حروف مہملات سے اشارہ اس چیز کی طرف ہے۔ جو اس کی ذات قدیم سے متعلق ہے۔ اور حروف معجمات سے مراد حادث چیزیں ہیں۔ اس جہت سے کہ حدوث ان کے لفظوں پر طاری ہے۔ جب حروف ترکیب پاتے ہیں۔ تو کلمے بن جاتے ہیں۔ پھر مخلوق محض بول اٹھی۔

جان۔ کہ ام الکتاب کنہ ذات کی ماہیت سے مراد ہے۔ جو اپنے بعض وجوہات سے ان حقائق کی ماہیتوں سے تعبیر کی گئی ہے۔ جن پر اسم۔ لغت۔ وصف۔ وجود۔ عدم۔ حق و خلق کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔ کتابِ وجود مطلق ہے جس میں عدم نہیں۔ اور ماہیتِ کنہ اس کتاب کی ماں یعنی اصل ہے۔ اس لئے کہ وجود اس میں اسی طور پر مندرج ہے جیسے حروف دوات میں مندرج ہوتے ہیں۔ پھر اسماء حروف میں سے کوئی نام اس دوات پر نہیں بولا جاتا۔ خواہ حروف مہملہ ہوں یا معجمہ۔ عنقریب اسی باب میں حروف کا بیان آئیگا۔ ایسا ہی ماہیتِ کنہ پر اسم وجود کا اطلاق نہیں ہوتا اور نہ اسم عدم کا۔ اس لئے کہ وہ عقل و ادراک میں نہیں آسکتی۔ اور ایسی چیز پر کسی چیز کا حکم لگانا محال ہے۔ نہ اس کو حق کہا جا سکتا ہے۔ نہ خلق۔ نہ غیر۔ نہ عین لیکن وہ ایک ایسی ماہیت ہے۔ جو کسی ایسی عبادت میں منحصر نہیں جس کی ہر جہت سے ضد بھی اس پر صادق نہ آئے۔ وہ ایک وجہ و اعتبار سے الوہیت ہے۔ وہ اشیاء کا محل ہے۔ مصدرِ وجود ہے۔ اور وجود اس میں مثل کلی منطقی کے عقلی ہے۔ اگرچہ عقل تقاضا کرتی ہے۔ کہ وجود حقائق کی ماہیت میں بالقوہ موجود ہو۔ جیسا کہ درخت کا گٹھلی میں وجود ہوتا ہے۔ لیکن شہود بالفعل اس سے وجود عطا کرتا ہے۔ نہ بالقوہ۔ یہ اس کا ذاتی الٰہی مقتضا ہے۔ لیکن اجمال مطلق ہے جس نے عقل پر یہ حکم لگایا ہے۔ کہ وہ کہدے۔ کہ وجودِ ماہیتِ حقائق میں بالقوہ ہے۔ بخلاف اسکے شہود کا یہ حال ہے۔ کہ وہ تجھے ایک امر مجمل مفصل عطا کرتا ہے۔ جو اوجود تفصیل کے خود اس تفصیل میں اپنے اجمال پر باقی رہتا ہے۔ یہ ایک ذوقی۔ کشفی۔ شہودی امر ہے۔ جس کا من حیث النظر عقل ادراک نہیں کر سکتی۔ لیکن جب وہ اس محل میں پہنچتی ہے۔ چیزیں اس پر ظاہر ہوتی ہیں۔ تو وہ ان کو قبول کرتی ہے۔ اور ان کا ادراک کرتی ہے۔ اسی طور پر جس طور پر کہ وہ ہیں۔

جب تو نے جان لیا۔ کہ کتاب وجود مطلق ہے۔ تو تجھ پر یہ بات واضح ہو گئی۔ کہ وہ امر جس پر نہ وجود کا حکم دیا جاتا ہے۔ نہ عدم کا۔ وہی ام الکتاب ہے۔ اور وہ ماہیت الحقائق کے نام سے موسوم ہے۔ اسلئے کہ وہ مثل اس چیز کے ہے۔ جس سے کتاب پیدا ہوئی۔ کنہ ماہیت کی دو وجہوں میں سے کتاب صرف ایک وجہ رکھتی ہے۔ اس لئے کہ وجود اس کی ایک طرف ہے۔ اور عدم اس کی دوسری طرف۔ اسی لئے عبادت نے نزاسے وجود کے ساتھ قبول کیا

نہ عدم کے ساتھ۔ کیونکہ ان وجوہ میں سے اس میں کوئی وجہ نہیں۔ جس کی وہ ضد نہ ہو۔ اور وہ کتاب، جو حق تعالےٰ نے
نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زبان پر نازل فرمائی۔ وہ وجودِ مطلق کے احکام سے مراد ہے۔ جو ماہیت الحقائق کی دو وجہوں
میں سے ایک وجہ ہے۔ پس وجود مطلق کی معرفت ام الکتاب ہے۔ چنانچہ خدا نے اس قول میں اسی بات کی طرف
اشارہ فرمایا ہے وَكُلَّ شَيْءٍ اَحْصَيْنٰهُ فِيْٓ اِمَامٍ مُّبِيْنٍ ہر چیز ہم نے امام مبین یعنی لوح محفوظ میں گن رکھی ہے۔
وقولہ لَا رَطْبٍ وَّلَا يَابِسٍ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ کوئی خشکی اور تری نہیں۔ جو کتاب مبین میں نہ ہو۔ وقولہ وَكُلَّ
شَيْءٍ فَصَّلْنٰهُ تَفْصِيْلًا۔ بعد اس کے کہ ہم نے تجھ پر ظاہر کر دیا۔ کہ ام الکتاب ماہیت کنہ سے عبادت ہے
اور کتاب وجود مطلق ہے۔

جاننا چاہئے۔ کہ کتاب سورتیں ہیں۔ آیات ہیں۔ کلمات ہیں۔ حروف ہیں۔ پھر سورتیں تو صُوَر ذاتیہ ہیں۔ اور
وہ تجلیاتِ کمال ہیں۔ اور ہر سورت کے لئے فارق معنوں کا ہونا بھی ضروری ہے۔ جن سے وہ ایک دوسری سے
متمیز ہوں۔ پھر اس صورت میں ہر صورت الٰہیہ کمالیہ کو شان سے چارہ نہیں ہے۔ جس سے ایک صورۃ دوسری سے
متمیز ہو۔ اگر طوالت کا خوف نہ ہوتا۔ تو ان میں سے ہر صورت پر ہم تجھے آگاہ کرتے۔ اور آیات حقائق جمع سے عبادت ہے
ہر آیت ایک مخصوص معنوں کی جہت سے جمع الٰہی پر دلالت کرتی ہے۔ وہ جمع الٰہی آیت متلوّہ کے مفہوم سے معلوم کی
جاتی ہے۔ اور ہر جمع کے لئے ایک اسم جمالی و جلالی کا بھی ہونا ضروری ہے۔ تجلّی الٰہی اس جمع میں اسی اسم کی حیثیت
سے ہوگی۔ مراد جمع سے آیت ہے۔ اس لئے کہ مختلف کلموں کے ملنے سے وہ ایک عبادت بن گئی ہے۔ اور جمع بجز ان
متفرق اشیاء کے شہود کے اور کچھ نہیں۔ جو عین واحدیت الٰہیہ خفیہ میں متعین ہیں۔ اور کلمات حقائق مخلوقات عینیہ
سے مراد ہے۔ جو عالم شہادت میں متعین ہیں۔ حروف منقوطہ اعیان ہیں۔ جو علم الٰہی میں ثابت ہوئے۔ اور حروف مہملہ کی
دو قسمیں ہیں پہلی نوع وہ مہمل حروف ہیں۔ جن سے دوسرے حروف تعلق پاتے ہیں۔ اور وہ ان سے تعلق نہیں پاتے
اور وہ پانچ ہیں۔ الف۔ دال۔ راء۔ واو۔ لام مشابہ بالالف اور وہ اشارہ ہے۔ مقتضیات کمال کی طرف اور وہ پانچ ہیں
ذات۔ حیات۔ علم۔ قدرت۔ ارادت۔ ذات ان پانچوں میں اس لئے شمار کی گئی ہے۔ کہ یہ پچھلی چار مذکورہ چیزیں بجز ذات
کے وجود پذیر نہیں ہو سکتیں۔ اور ذات کا کمال ان چاروں کے سوا ظہور پذیر نہیں ہو سکتا۔ دوسری نوع وہ حروف
مہملہ ہیں۔ جن سے دوسرے حروف تعلق پاتے ہیں۔ اور وہ بھی ان سے تعلق پاتے ہیں۔ اور وہ نَو ہیں۔ اور ان سے
انسان کامل کی طرف اشارہ ہے۔ اس لئے کہ انسان کامل حقائق الٰہیہ و حقائق خلقیہ کا جامع ہے۔ اور ان حروف
میں سے بھی پانچ الٰہیہ ہیں۔ اور چار خلقیہ۔ وہ چار خلقیہ اربعہ عناصر ہیں۔ جن کے ساتھ وہ چیزیں بھی ہیں۔ جو ان سے
پیدا ہوئیں۔ انسان کامل کے حروف کے غیر منطوقہ ہونے کی یہ وجہ ہے۔ کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر پیدا کیا
ہے۔ اور خدا کی ذات بھی مجرّد ہے۔ لیکن حقائق مطلقہ الٰہیہ حقائق مقیّدہ انسانیہ سے متمیز ہیں۔ اس لئے کہ انسان
محتاج موجد ہے جو اس کو پیدا کرتا ہے۔ اگرچہ وہ خود بھی موجد ہے۔ مگر اس کا حکم یہی ہے۔ کہ وہ منسوب و مستند
الی الغیر ہے۔ اسی لئے اس کے حروف دوسرے حروف سے تعلق پاتے ہیں۔ اور دوسرے حروف ان سے تعلق پاتے

ہیں۔حروف کی حقیقت اور الف سے ان کے پیدا ہونے اور الف کے نقطہ سے پیدا ہونے کی کیفیت ہمنے اپنی کتاب مسمّی بالکھف والرقیم میں بیان کردی ہے۔جس کو اس کا شوق ہو۔وہ کتاب مذکور کا مطالعہ کرے۔

چونکہ واجب الوجود قائم بالذات ہے۔اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہیں۔اور سب چیزیں اس کی محتاج ہیں۔لہٰذا وہ حروف جو کتاب کے ان معنوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔مہملہ ہیں۔کہ حروف ان سے تعلق پاتے ہیں۔اور وہ کسی حرف سے تعلق نہیں پاتے۔اور وہ یہ پانچ مذکورہ حروف ہیں۔الف۔دال۔راء۔واو۔لام مشابہ بالالف اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ لام الف دو حرف ہیں۔اس لئے کہ حدیث نبوی نے تصریح کردی ہے۔کہ لام الف ایک حرف ہے۔فافہم

جان۔کہ حروف کلمے نہیں ہیں۔اس لئے کہ اعیانِ ثابتہ کلمۂ کن کی تحت میں داخل نہیں ہوتے۔مگر اس وقت جبکہ وہ عین خارجی میں موجود ہوں۔وہ اپنے اوج تجرّد اور تعین علمی میں۔اسم تکوین ان پر داخل نہیں ہوسکتا۔پس وہ حق ہیں۔خلق نہیں۔اس لئے کہ خلق سے مراد وہ چیزیں ہیں۔جو کلمۂ کُن کی تحت میں داخل ہوں۔اور اعیانِ ثابتہ علم میں اس مذکورہ وصف کے ساتھ حادث نہیں ہیں۔ہاں اُن کا حدوث ایک حکمی امر ہے۔اسلئے کہ انکی ذوات فی نفسہٖ محتاج قدیم ہیں۔جیسا کہ اسی کتاب میں مذکور ہوچکا۔اعیانِ موجودہ جو حروف سے تعبیر کئے گئے ہیں۔عالم علمی میں علم سے ملحق ہیں۔اور علم عالم یعنی صاحب علم سے متعلق ہے۔پس وہ اس دوسرے اعتبار سے قدیم ہیں۔چنانچہ باب قِدَم میں اس کا مفصل ذکر ہوچکا۔جب تو یہ سمجھ چکا۔کہ کتاب وجود مطلق ہے۔جو حروف۔آیات۔سُوَر کی جامع ہے۔جیسا کہ ہر ایک کی حقیقت کی طرف اشارہ کیا جاچکا ہے۔تو اب جاننا چاہئے۔کہ لوح اس چیز سے مراد ہے۔جو ترتیب حکمی کے بموجب وجود میں اس کتاب کی تعیین کا تقاضا کرتی ہے۔نہ بمقتضاء الٰہی جو کسی ایک بات میں منحصر نہیں۔اسلئے کہ لوح میں اس کا وجود ناممکن ہے۔مثلاً جنتیوں اور دوزخیوں کے احوال کی تفصیل اور ارباب تجلیات اور انکی مانند اور چیزوں کی تفصیل کہ لوح میں ان کا وجود ناممکن ہے۔ہاں یہ سب باتیں کتاب میں موجود ہیں۔کتاب ایک کلّی عام ہے۔اور لوح اس کی ایک جزئی خاص۔انشاءاللہ تعالےٰ اس کا بیان آیندہ مذکور ہوگا۔وَاللّٰہ یقول الحق وھو یھدی السَّبِیْل ۞

چونتیسواں باب [۳۴]

قرآن میں

القرآن ذات محض ۞ احدیتہ لحق فرض ۞ ھی مشھد لہ فیہ ولہ ۞ من حیث ھویتہ محض

يتلوما يطلبه منه + وهو المطلوب له الفرض + فقرأته هي حلية + بحلاه وذاك فنامحض + لكن
من حيث الذّات له + لا كل هناك ولا بعض + هي لذته في الذّات به + من حيث الذوق
ولا غض + والفهم لتلك اللذة قرآن + هي هو هذا الفرض۔

ترجمہ۔ قرآن ذات محض ہے۔ اس کی احدیت اس کا لازمی کا حق ہے۔ وہ اس میں اس کا مشہد ہے۔ اور بہ حیثیت اسکی ہوّیت کے
اس کو غموض و پوشیدگی ہے۔ اس کو پڑھتا ہے۔ جو اس سے اس کا طالب ہوتا ہے۔ حالانکہ وہ مطلوب ہے۔ اور طالب اس کا ایک
فرضی نام سے ہے۔ پس اس کی قرأت اس کے زیوروں میں سے ایک اس کا زیور ہے۔ حالانکہ وہ یعنی قرأت فناء محض کا نام ہے
لیکن من حیث الذات اس کے لئے وہاں نہ کل ہے۔ نہ بعض۔ وہ من حیث الذوق ذات میں اس کی لذت ہے۔ جو اسی کے ساتھ ہے
اور اس لذت میں تر و تازگی نہیں۔ کیونکہ سیر ذات میں حیرت در حیرت ہے۔ اس لذت کے فہم کا نام قرآن ہے۔ اور یہی وہ فرض ہے
جان۔ کہ قرآن مراد ذات سے ہے۔ جس میں تمام صفات مضمحل ہیں۔ وہ ایک مشہد ہے۔ جس کا نام احدیت ہے
اللہ تعالےٰ نے اپنے نبی علیہ الصلوٰۃ والسّلام پر اسے نازل کیا ہے۔ تاکہ عالم کون میں اس کے لئے احدیت کا مشہد ہو۔ اور
اس انزال کے معنی یہ ہیں۔ کہ حقیقتِ احدیت جس کی چوٹی نہایت بلند ہے۔ اپنے اوج منزلت سے اتر کر آنحضرت ؐ
جسدِ مبارک میں مع اپنے کمال کے ظاہر ہوئی۔ باوجود اس کے کہ عروج و نزول اس میں محال ہے۔ لیکن چونکہ آنحضرت ؐ
کا جسدِ مبارک جمیع حقائق الٰہیّہ سے متحقق تھا۔ اسلئے یہ استحالہ لازم نہیں آتا۔ آنحضرت ؐ اپنے جسمِ پاک سے اسم واحد کے
مظہر تھے۔ جیسا کہ وہ اپنی ہوّیت سے احدیت کے مظہر ہیں۔ اور اپنی ذات سے عین ذات ہیں۔ اسی لئے آپ نے
فرمایا۔ کہ قرآن یکبارگی مجھ پر نازل ہؤا۔ اس کا مطلب یہ ہے۔ کہ ان کا وجود مبارک ان تمام امور سے متحقق ہؤا۔ اور یہ تحقق
ذاتی۔ کلی۔ جسمانی تھا۔ قرآن کریم سے اشارہ اسی طرف ہے۔ اس لئے کہ اس نے یہ سب چیزیں اس کو عطا کیں۔
اور یہی کامل رحمت اور کرم تام ہے۔ اس لئے کہ اس نے کوئی چیز پیچھے نہیں چھوڑی۔ بلکہ بطور اپنے ذاتی الٰہی کرم کے
سب چیزوں کا فیضان کر دیا۔ اور قرآن حکیم سے مراد بمقتضاء حکمت الٰہیّہ جس پر ذات مترتب ہے۔ حقائق الٰہیّہ کا
تھوڑا تھوڑا اترنا ہے۔ اس وقت جبکہ بندہ ذات میں ان سے متحقق ہونے کے لئے عروج کرتا ہے۔ سوائے اس کے
اس کی اور کوئی سبیل نہیں۔ اس لئے کہ بندہ کی حیثیتِ امکانی کی جہت سے یہ جائز نہیں ہے۔ کہ شروع پیدائش میں ہی
کوئی شخص جمیع حقائق الٰہیہ سے متحقق ہو۔ لیکن جو شخص الوہیت پر منظور ہوتا ہے۔ وہ اس میں ترقی کرتا ہے۔ اور
ساتھ اس چیز کے اس سے متحقق ہوتا ہے۔ جو تھوڑی تھوڑی ہو کر اس سے اس پر منکشف ہوتی ہے۔ اور ترتیب الٰہی سے
ترتیب یافتہ ہوتی ہے۔ خدا تعالےٰ کے اس قول میں کہ ہم نے اسے تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کیا۔ اس امر کی طرف
اشارہ ہے۔ نہ یہ حکم منقطع ہوتا ہے۔ اور نہ یہ فیضان ختم ہوتا ہے۔ بلکہ بندہ ہمیشہ اسی طور پر ترقی کرتا جاتا ہے۔ اور
حق تعالےٰ ہمیشہ تجلی میں ہوتا ہے۔ اسلئے کہ غیر متناہی شے کا استیفاء ممکن نہیں۔ اور خدا تعالےٰ کی ذات غیر متناہی
ہے۔ اگر تو یہ اعتراض کرے۔ کہ آنحضرت ؐ کے اس قول کا فائدہ کیا ہے۔ کہ قرآن یکبارگی مجھ پر نازل ہؤا۔ اس کے
جواب میں ہم کہتے ہیں۔ کہ یہ فائدہ دو وجہوں سے ہے۔ ان میں سے ایک وجہ حکمی ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ جب حق تعالےٰ

اپنے کسی کامل بندہ کے لئے اپنی ذات سے تجلی فرماتا ہے۔ تو جو کچھ وہ دیکھتا ہے۔ اس پر حکم لگایا جاتا ہے۔ کہ وہ تمام ذات غیر متناہی ہے۔ حالانکہ وہ بدوں اپنے محل سے مفارقت کرنے کے جس کا نام مکانت ہے۔ اس میں یکبارگی اتر چکا ہوتا ہے۔ دوسری وجہ نقیباتِ بشریہ کے استیفاء اور اس کے کمال میں رسوم خلقیہ کے اضمحلال کی جہت سے ہے۔ اسلئے کہ حقائق الٰہیہ مع اپنے آثار کے جسم کے ہر عضو میں ظہور کئے ہوئے ہیں۔

پس اس دوسری وجہ پر یہ تمام ان کے قول جملۃ واحدۃ کے ساتھ متعلق ہے۔ اور اسکے معنی حقائق الٰہیہ سے متحقق ہونے سے جملہ نقائص خلقیہ کا دور ہونا ہے۔ حدیث میں آچکا ہے۔ کہ ایک ہی دفعہ سماء دنیا میں قرآن کا نزول ہؤا۔ پھر حق تعالٰے نے مجھ پر بعد اس کے ٹکڑے ٹکڑے کرکے آیتیں نازل کیں۔ یہ ان اسماء وصفات کے آثار کے ظہور کی طرف اشارہ ہے۔ جو ذات کے ساتھ بندہ کے متحقق ہونے سے تھوڑے تھوڑے ہو کر اس سے ظاہر ہوتے ہیں۔ قولہ تعالٰے وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ قرآن سے یہاں مراد ذات مجملہ ہے نہ باعتبار نزول اور نہ باعتبار مکانت بلکہ وہ مطلق احدیت ذاتیہ وہویت مطلقہ ہے۔ کہ جمیع مراتب وصفات، شیون و اعتبارات کی جامع ہے۔ اور ذات ساذج بجمیع کمالات سے تعبیر کی جاتی ہے۔ اسی عظمت کی وجہ سے لفظ عظیم قرآن کے ساتھ جوڑا گیا ہے۔ اور سبع مثانی اس چیز سے مراد ہے۔ جو آپ کے وجود جسدی کے صفات ہفتگانہ کے ساتھ متحقق ہونے سے آپ پر ظاہر ہوئی۔ و قولہ تعالٰے اَلرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ۔ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بندہ پر جب رحمٰن تجلّی فرماتا ہے۔ تو بندہ اپنے نفس میں ایک لذّت محسوس کرتا ہے۔ جس سے وہ ذات کی معرفت حاصل کرتا ہے۔ پھر وہ صفاتِ کی حقیقتوں سے متحقق ہوتا ہے۔ پس بجز رحمٰن کے کسی نے اس کو قرآن نہیں سکھلایا ورنہ بدوں تجلیٔ رحمٰن کے جو جملہ اسماء وصفات سے مراد ہے۔ وصول الی الذّات کی کوئی راہ نہیں۔ اس لئے کہ حق تعالٰے کی معرفت کی راہ بجز اسماء وصفات کے اور کوئی نہیں۔ فافہم۔ یہ ایک چیز ہے۔ جس کو نادر اشخاص ہی سمجھ سکتے ہیں۔ اور وہ افراد کامل بزرگ قدر ہیں۔ جو بندگانِ خدا میں سے حق کی نظر کرنے کی جگہ ہیں۔ وَاللّٰهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ٭

---

۳۵ پینتیسواں باب

فرقان میں

صِفَاتُ اللّٰهِ فرقان ٭ وَذَاتُ اللّٰهِ قرآن ٭ وفرق الجمع تحقیق ٭ وجمع الفرق وجدان ٭ وتفرقۃ

الصّفات علی اختلافِ النعت جمعان ۔ وحُکم الذّات فی احدیت التوحید فرقان ۔ لانّ الوصف لا ینفك وھُو لذاته شان ۔

ترجمہ ۔ صفاتِ الٰہی فرقان ہے ۔ اور اللہ تعالیٰ کی ذات قرآن ۔ اور جمع میں فرق ایک امر ہے ۔ تحقیقی اور فرق میں جمع ایک شئے ہے وجدانی ۔ اور باوجود اختلافِ نعت تفرقۂ صفات دو جامع امر ہیں (ایک جلال دوسرے جمال کہ ان میں سے ہر ایک جامع صفات متفرقہ ہے) اور توحید کی احدیت میں ذات فرقان کا حکم رکھتی ہے ۔ اس لئے کہ وصف جدا نہیں ہوتا ہے ۔ اور وہ اس کی ذات کی ایک شان ہے ۔

جان کہ فرقان باوجود اختلاف تنوع کے حقیقتِ اسماء وصفات سے مراد ہے ۔ پھر بہ سبب اپنے اعتبارات کے ہر اسم وصفت اپنے غیر سے متمیز ہے ۔ پس اسماءِ حسنیٰ کی حیثیت سے اور اس کی صفات کی جہت سے نفسِ حق میں فرق ثابت ہؤا ۔ اس لئے اس کا نام رحیم اس کے اسم شدید کا غیر ہے ۔ اور اس کا اسم منعم اس کے اسم منتقم کا اور صفتِ رضا صفتِ غضب کی غیر ہے ۔ حدیث قدسی سَبَقَتْ رَحْمَتِیْ عَلٰی غَضَبِیْ میں اسی کی طرف اشارہ ہے ۔ ظاہر ہے ۔ کہ سابق مسبوق سے افضل ہے ۔ ایسا ہی اسماء مرتبہ میں فرق وتفضیل ہے ۔ چنانچہ مرتبۂ رحمانیت مرتبۂ ربیت اور مرتبۂ الوہیت جمیع مراتب اعلےٰ ہے ۔ پس بعض اسماء بعض سے متمیز ہوگئے ۔ اور ان میں فرق ثابت ہوگیا ۔ ہر اعلےٰ اپنے محکوم علیہ سے افضل ہے ۔ اسم اللہ اس کے اسم رحمٰن سے اور اسم رحمٰن اسم ربّ سے اور اسم ربّ اسم ملک سے افضل ہے ۔ ایسا ہی باقی اسماء وصفات کو قیاس کرلو کہ فضیلت ان کے اعیان میں ثابت ہے ۔ نہ اس اعتبار سے کہ ان میں سے کسی شے میں نقص ہے ۔ اور نہ مفضولیت ہے ۔ پر اُسی وجہ سے جس نے اعیان اسماء وصفات میں افضلیت کا تقاضا کیا ۔ اسی لئے بعض نے بعض پر حکم کیا اور کہا گیا ۔ اعوذ بمعافاتك من عقوبتك واعوذ برضاك من سخطك واعوذ بك منك لَآ اُحْصِیْ ثَنَاءً عَلَیْكَ ترجمہ ۔ میں پناہ مانگتا ہوں ۔ تیری عقوبت سے تیرے عفو کی پناہ لیتا ہوں ۔ اور تیرے غصّہ سے تیری رضا کی ۔ اور تجھ سے تیری پناہ لیتا ہوں ۔ میں تیری تعریفیں شمار نہیں کرسکتا " پس یہ فرق ہے ۔ نفس ذات میں ۔ کہ عفو نے عقوبت سے پناہ دی ۔ معافات باب مفاعلہ سے ہے ۔ فعل عفو فعل عقوبت سے افضل ہے ۔ اس لئے کہ فعلِ عفو مزید کے باب یعنی باب مفاعلہ سے لایا گیا ۔ اسی افضلیت کی وجہ سے اس نے عقوبت سے پناہ دی اور رضا نے غصّہ سے پناہ دی ۔ جس سے ثابت ہؤا ۔ کہ رضا غصّہ سے افضل ہے ۔ ذات سے ذات نے پناہ دی ۔ جیسا کہ افعال وصفات میں فرق ہے ۔ ایسا ہی نفس واحدیت الذّات میں اگرچہ کوئی فرق نہیں ۔ لیکن ذات کی عجیب وغریب شانوں نے فرق دکھا دیا ہے ۔ اور نقیضین مثل محال وواجب کو جمع کردیا ہے ۔ پھر ہر چیز جو عقل میں محال ہے ۔ اور عبارت ونقل میں آسکتی ہے ۔ ذات میں تو اُسے مشاہدہ کریگا ۔ کہ وہ احکام واجبہ سے ہے ۔ مترجم کہتا ہے ۔ کہ مثلاً اس کی مثلیت محال ہے ۔ اور یہ امر ممتنع ہے ۔ کہ وہ اپنی مثل بنانے پر قادر ہو لیکن عالمِ شہود میں انسان کامل کو دیکھو ۔ کہ وہ ایک نسخہ کامل ہے ۔ حدوث وقدم ۔ حق وخلق کا جامع ہے ۔ جیسا کہ

خود مصنف علیہ الرحمت نے اپنے کو اشف مشاہدات میں اسی کتاب میں اس کی تصریح کردی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب
اسی کی طرف امام ابوسعید خراز نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے۔ کہ میں نے اللہ کو جمع ضدین سے پہچانا۔
یہ گمان نہ کر۔ کہ وہ اوّل۔ آخر۔ ظاہر و باطن بلکہ حق و خلق۔ تفاضل و عدم تفاضل محال و واجب۔ معدوم و موجود
محدود و غیر محدود وغیرہ نقیضوں اور ضدوں کا مطلق طور پر جامع ہے۔ نہ بلکہ وہ اپنی شان ذاتی سے اِن سب کا
جامع ہے۔ اور اس کی ہویت ان تمام سے عبادت ہے۔ ابو سعید خراز کے قول کے یہی معنی ہیں۔ پس اس کو سمجھ۔ اور
جب تو نے سمجھ لیا۔ تو اس کو لازم پکڑ۔ وَاللّٰهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي لِلصَّوَابِ والیہ المرجع والمآب

چھتیسواں باب ۳۶

توریت میں

اللہ تعالےٰ نے موسیٰ علیہ السلام پر توریت کی نو تختیاں نازل کیں۔ جن میں سے سات کی تبلیغ کا حکم دیا۔ اور دو
لوحوں کی تبلیغ سے روک دیا۔ اس لئے کہ جو کچھ ان دو لوحوں میں تھا عقول اس کو قبول نہیں کر سکتے۔ اگر موسیٰ ان کو
ظاہر کرتے۔ تو مطلب ثابت نہ رہتا۔ اور کوئی اس پر ایمان نہ لاتا۔ پس وہ دونوں لوحیں موسےٰ علیہ السلام سے مخصوص
تھیں۔ ان کے سوا اس زمانہ کے کسی شخص کا ان میں حصہ نہ تھا۔ وہ لوحیں جن کی تبلیغ کا حکم دیا۔ ان میں اوّلین و آخرین
کے علوم جمع تھے۔ مگر علم محمد صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم و علم ابراہیمؑ و علم عیسےٰؑ و علم ورثاء محمد صلعم کہ یہ علوم تورت میں نہ تھے۔
آنحضرت صلعم اور ان کے ورثاء کی خصوصیت اور ابراہیم و عیسےٰ علیہما السلام کے اکرام کی جہت سے خدا نے ان علوم کو
ان سے مستثنےٰ رکھا۔ وہ سات لوحیں جن کی تبلیغ کا حکم ہوا۔ سنگ مرمر کی تھیں۔ اور باقی کی دو لوحیں نور کی تھیں۔
اسی لئے ان کے دل سخت ہو گئے۔ کہ ان کی لوحیں پتھر کی تھیں۔ وہ تمام علوم جن پر وہ سات لوحیں متضمن تھیں۔ سو وہ عدد
الواح کے موافق سات قسم کے تھے۔ جو سب مقتضیات الٰہیہ کی قبیل سے تھے۔ پس لوح اول نور لوح ثانی ہدیٰ کے
نام سے موسوم تھی۔ قال اللہ تعالےٰ اِنَّا اَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَّنُوْرٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّوْنَ ہم نے
تورت کو نازل کیا۔ اس میں ہدایت و نور ہے۔ جس سے نبی حکم کرتے ہیں۔ اور لوح ثالث حکمت ہے۔ اور لوح رابع یعنی
چوتھی لوح قوی اور پانچویں حکم چھٹی عبودیت ہے۔ ساتویں میں طریق سعادت کو شقاوت سے واضح کر دیا ہے۔ اور
یہ بیان کر دیا ہے۔ کہ ان میں سے بہتر کونسی راہ ہے۔ اور یہ سات لوحیں ہیں۔ جنکی تبلیغ کا موسےٰ کو حکم دیا گیا۔
اور وہ دو لوحیں جو موسےٰ علیہ السلام سے مخصوص تھیں۔ ان میں سے ایک لوح ربوبیت تھی۔ دوسری لوح قدرت

چونکہ سب لوحیں موسٰیؑ نے اپنی قوم پر ظاہر نہیں کیں۔ اس لئے ان کے بعد کوئی ان کی قوم سے کامل نہیں ہوا اور ان کا وارث نہیں بنا۔ بخلاف اس کے آنحضرت صلعم نے کوئی چیز نہیں چھوڑی۔ سب کی تبلیغ کردی۔ جیسا کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا۔ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ۔ ہم نے کتاب میں کسی چیز کی کمی نہیں رکھی۔ اور فرمایا۔ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنٰهُ تَفْصِيْلًا۔ ہر چیز کو ہم نے کھول کر بیان کر دیا۔ اسی لئے آپ کی امت سب ملتوں سے بہتر ہے۔ اور ان کا دین جمیع ادیان کا ناسخ ہے۔ اس لئے کہ وہ سب ان چیزوں کو لائے۔ جن کو پہلے نبی فرداً فرداً لا چکے ہیں۔ اور زیادہ کیا اس چیز کو جو انبیاء سابقہ کے علوم میں نہ تھی۔ پس کمی کی وجہ سے ان کے دین منسوخ ہو گئے۔ اور آپ کا دین اپنے کمال کی وجہ سے شہرت پا گیا۔ قال اللہ تعالےٰ اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ۔ میں نے آج کے دن تمہارا دین کامل کر دیا۔ اور اپنی نعمت تم پر پوری کر دی۔ آنحضرت صلعم کے سوا کسی نبی پر یہ آیت نازل نہیں ہوئی۔ اگر کسی پر نازل ہوتی۔ تو وہی خاتم النّبیین ہوتا۔ حالانکہ آپ کے سوا اور کوئی خاتم نبوت نہیں۔ آپ خاتم النّبیین اس لئے ٹھہرے۔ کہ آپ نے کوئی حکمت۔ ہدایت۔ علم اور ستر نہیں چھوڑا۔ جس سے آگاہ نہ کیا ہو اور جس کی طرف اشارہ نہ کیا ہو۔ ایسے بیان سے اس ستر کو ظاہر کیا۔ جو اس کے لائق تھا۔ تصریح سے تلویح سے اشارہ سے کنایہ سے استعارہ سے محکم۔ مفسر۔ مؤوّل۔ متشابہ وغیرہ مختلف انواع بیان سے اس راز کا افشاء کیا۔ غیر کا اس میں دخل باقی نہ رہا۔ یہ امر مستقل ہو گیا۔ نبوت ختم ہو گئی۔ اس لئے کہ آپ نے کوئی ایسی چیز نہیں چھوڑی جس کی حاجت باقی ہو۔ مگر اس حال کہ وہ سب کی سب لا چکے۔ آپ کے بعد نفوسِ کاملہ میں سے کوئی انسان ایسی چیز نہیں پاتا۔ اور اس پر آگاہ نہیں کرتا۔ جو آنحضرت صلعم عمل میں نہ لا چکے ہوں۔ اور اس پر متنبّہ نہ کر چکے ہوں۔ پس وہ کامل جیسا کہ آپ نے متنبّہ فرمایا ہے۔ آپ کی پیروی کرتا ہے۔ اور اس پیروی میں آپ کا تابع ہے۔ پس آپ کے بعد نبوت تشریع کا حکم بند ہو گیا۔

اگر موسٰیؑ کو ان دو مخصوص لوحوں کی تبلیغ کا بھی حکم ہوتا۔ تو عیسٰی علیہ السلام ان کے بعد مبعوث نہ ہوتے۔ اس لئے کہ عیسٰیؑ نے انہی دو لوحوں کا راز اپنی قوم کو بتایا ہے۔ چنانچہ پہلی ہی دفعہ حضرت عیسٰیؑ قدرت و ربوبیت کی صفت سے ظاہر ہوئے۔ اور وہ پنگھوڑے میں ان کا کلام کرتا ہے۔ اندھوں اور کوڑھیوں کو اچھا کرتا ہے۔ مُردوں کو زندہ کرتا ہے۔ انہوں نے موسٰیؑ کے دین کو منسوخ کیا۔ اس لئے کہ وہ اس چیز کو لائے۔ جو موسٰیؑ نہیں لائے تھے۔ لیکن جب انہوں نے اس علم کے احکام ظاہر کئے۔ تو ان کے بعد انکی قوم گمراہ ہو گئی۔ اور ان کی پرستش کرنے لگ گئے اور ان کو تین معبودوں میں سے ایک معبود ماننے لگے۔ وہ تین معبود باپ۔ ماں۔ بیٹا ہیں۔ جن کا نام انہوں نے اقانیم ثلثہ رکھا۔ اور اس پر ان کی قوم متفرق ہو گئی۔ پھر بعض تو ان کو ابن اللہ کہنے لگے۔ اور ملائکہ کے نام سے موسوم ہوئے۔ اور بعض نے کہا۔ کہ وہ خدا ہے۔ جو زمین میں اُترا۔ ابن آدم کا نام پایا۔ اور پھر لوٹ گیا۔ یعنی آدم کی صورت میں متصوّر ہوا۔ اور پھر اپنے عالم قدس کی طرف چلا گیا۔ قوم عیسٰیؑ میں اس فریق کا نام یعاقبہ ہے۔ اور بعض نے کہا۔ کہ اللہ تعالےٰ بذاتِ خود ان تین چیزوں سے مراد ہے۔ یعنی باپ سے اور وہ روح القدس ہے۔ اور ماں سے اور وہ

مریمؑ ہے۔ اور بیٹے سے اور وہ عیسےٰ علیہ السلام ہیں۔ پس عیسوی قوم گمراہ ہوگئی۔ اس لئے کہ ان کے عقائد اس چیز کے مطابق نہ تھے۔ جو عیسےٰؑ ان کے پاس لائے تھے۔ ان کے گمراہ ہونے کی وجہ یہ ہوئی۔ کہ عیسےٰ علیہ السلام کے کلام کا ظاہر مفہوم وہی تھا۔ جو انہوں نے سمجھا۔ اس بات کی دلیل کہ ان کا اعتقاد اپنے پیغمبر کے فرمودہ کے مطابق نہ تھا۔ یہ ہے۔ کہ جب اللہ تعالےٰ نے عیسےٰ علیہ السلام سے سوال کیا۔ کہ تو کہہ آیا تھا۔ کہ اللہ کو چھوڑ کر مجھے اور میری ماں کو معبود بناؤ۔ تو اس کے جواب میں انہوں نے فرمایا۔ سُبْحَانَكَ تیری ذات پاک ہے ۔ اس تشبیہ میں تنزیہہ کو مقدم رکھا۔ کہ مجھے یہ سزاوار نہیں ہے۔ کہ میں ایسی چیز کہوں۔ جس کے میں لائق نہیں ہوں۔ یعنی میں تیرے اور اپنے درمیان مغائرت کس طرح ثابت کروں۔ کہ ان کو یہ کہدوں۔ کہ خدا کو چھوڑ کر میری عبادت کرو۔ حالانکہ تو عین تو میری حقیقت اور ذات ہے۔ اور میں عین تیری حقیقت اور ذات ہوں۔ پس میرے اور تیرے درمیان مغائرت نہیں ہے۔ پس عیسےٰؑ نے اپنے نفس کو اس چیز سے منزہ کیا۔ جو ان کی قوم کا انکی بابت اعتقاد تھا۔ اس لئے کہ ان کا اعتقاد بغیر تنزیہہ کے مطلق تشبیہ کی صورت میں تھا۔ اور یہ بات شایانِ شانِ الٰہی نہیں۔ پھر کہا یعنی حضرت عیسےٰ علیہ السلام نے کہ اگر میں نے یہ بات ان کو کہی ہوتی۔ یعنی حقیقت عیسویہ کی نسبت ان کو یہ کہا ہوتا کہ وہ اللہ ہے۔ تو تجھے بھی یہ بات معلوم ہوتی۔ یعنی میں نے بجز تنزیہہ و تشبیہ دونوں کے جمع کرنے اور ظہور واحد فی الکثرت کے اور کوئی بات ان کو نہیں کہی لیکن وہ اپنے فہم و ادراک میں گمراہ ہوگئے۔ اور جو کچھ انہوں نے سمجھا تھا۔ وہ میری مراد نہ تھی۔ تو جو کچھ میرے جی میں ہے جانتا ہے۔ یعنی یہ کہ جو کچھ ان کا اعتقاد تھا کیا وہی میری مراد تھی۔ ان امور میں جن کی میں نے ان پر تبلیغ کی یا کہ میری مراد اس کے خلاف تھی۔ یعنی ظہورِ حقیقت الٰہیہ کی کیفیت جو وہ سمجھ بیٹھے ہیں۔ کیا میری مراد بھی یہی تھی۔ اور میں نہیں جانتا ہوں۔ جو تیرے جی میں ہے۔ یعنی میں نے تیرا فرمان ان کو پہنچا دیا۔ اور میں نہیں جانتا۔ کہ تیرے دل میں کیا ہے۔ اس امر کے متعلق کہ تو ہدایت کے بعد ان کو گمراہ کر دیگا۔ اگر میں یہ جانتا ہوتا۔ تو میں ان چیزوں میں سے کوئی چیز ان کو نہ پہنچاتا۔ جن سے ان کے گمراہ ہونے کا خدشہ تھا۔ بے شک تو ہی تو غیب دان ہے۔ اور میں غیبوں کو نہیں جانتا ہوں۔ پس میرا عذر قبول کر۔ میں نے ان کو نہیں کہا۔ مگر وہی بات جس کا تو نے مجھے حکم دیا۔ اس چیز کی بابت جو میں نے تجھے اپنے نفس میں پایا۔ پھر میں نے وہ بات ان کو پہنچائی۔ اور ان کو نصیحت کی۔ تاکہ وہ تیری طرف اپنے نفسوں میں راہ پائیں۔ میں نے اسی طور میں حقیقت الٰہیہ ان پر ظاہر کی۔ تاکہ ان پر وہ بات ظاہر ہو جو ان کے نفسوں میں ہے۔ میں نے صرف ان کو یہی کہا تھا۔ کہ اللہ کی عبادت کرو۔ جو میرا بھی اور تمہارا بھی رب ہے۔ میں نے اپنے نفس کو حقیقت الٰہیہ سے مخصوص نہیں کیا۔ بلکہ اس بات کا میں نے ان تمام میں اطلاق کیا۔ اور میں نے ان کو بتا دیا۔ کہ جیسا کہ تو میرا ربّ ہے۔ یعنی میری حقیقت ہے۔ ایسا ہی تو ان کا رب ہے۔ یعنی ان کی حقیقت ہے۔ وہ علم جو عیسےٰ علیہ السلام لائے تھے۔ توریت پر ایک زائد شے تھی۔ اور وہ سترِ ربوبیت و سترِ قدرت تھا۔ جس کو انہوں نے ظاہر کیا۔ اسی لئے ان کی قوم نے ان پر کفر کا فتوےٰ لگایا۔ کیونکہ افشاءِ سترِ ربوبیت کفر ہے اگر عیسےٰ علیہ السلام اس علم کو چھپا رکھتے۔ اور عبارات و اشارات کے پیرائے میں جیسا کہ ہمارے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام

نے کیا۔ اس علم کو ان پر ظاہر کرتے۔ تو وہ گمراہ نہ ہوتے۔ یہ اسلئے ہؤا۔ کہ اس کے بعد علم الوہیت و علم ذات کی بھی کمالِ دین کو حاجت تھی۔ جن کو ہمارے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام فرقان و قرآن لے کر آئے۔ من حیث الذات والصفات۔ ان دونوں علموں کے متعلق پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ اور اللہ تعالےٰ نے اس کو ایک ہی آئت لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْئٌ وَّهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ میں جمع کر دیا ہے۔ پس اس کی مانند کوئی چیز نہیں۔ اس چیز سے جو ذات سے تعلق رکھتی ہے۔ اور وہ سننے والا دیکھنے والا ہے۔ اور یہ اس قسم سے ہے۔ جو صفات کے ساتھ متعلق ہے۔ اگر موسےٰ بھی اپنی قوم کو وہ چیز پہنچاتے۔ جو عیسےٰ علیہ السلام نے پہنچائی۔ تو قوم قتلِ فرعون میں ان پر تہمت لگاتی۔ اس لئے کہ اس نے دعوےٰ کیا تھا۔ اَنَا رَبُّكُمُ الْاَعْلٰى۔ میں تمہارا اعلےٰ درجہ کا ربّ ہوں۔ اور اس کا یہ دعوےٰ سرّ ربوبیت کے افشاء کے موافق تھا۔ لیکن چونکہ اس کا یہ ادعاء تحقیق پر مبنی نہ تھا۔ موسےٰ علیہ السلام نے اس سے جنگ کی۔ اور اس سے انتقام لیا۔ اگر حضرت موسےٰؑ نے توریت میں علمِ ربوبیت سے کوئی چیز ظاہر کرتے۔ تو قوم انکی تکفیر کرتی۔ اور فرعون کے ساتھ جنگ کرنے میں ان پر تہمت لگاتی۔ پس اللہ تعالےٰ نے اس علم کے چھپانے کا ان کو حکم دیا۔ جیسا کہ ہمارے نبی علیہ الصلوٰۃ کو بعض ایسی چیزوں کے چھپانے کا حکم دیا۔ جن کا دوسرا شخص متحمل نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ حدیث میں وارد ہؤا ہے۔ کہ شبِ معراج میں مجھے تین قسم کے علم دیئے گئے۔ ایک قسم کے چھپا رکھنے کا حکم دیا۔ اور ایک قسم کی تبلیغ کا اور ایک قسم میں مجھے اختیار دیا گیا۔ جس علم کی تبلیغ کا حکم دیا۔ وہ علم شرائع تھا۔ اور جس میں مجھے مختار رکھا۔ وہ علم حقائق تھا۔ اور جس کے کتمان کا حکم دیا۔ وہ اسرار الوہیت کا علم ہے۔

اور یہ تمام علوم قرآن میں خدا تعالےٰ نے ودیعت رکھے ہیں۔ جن کی تبلیغ کا حکم دیا۔ وہ ظاہری علوم ہیں۔ اور جن میں اختیار دیا گیا۔ وہ علمِ باطن ہے۔ مثلاً قولہٗ تعالےٰ سَنُرِيْهِمْ اٰيٰتِنَا فِي الْاٰفَاقِ وَفِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ۔ وقولہ وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ وقولہ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا مِّنْهُ وقولہ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ۔ یہ سب آیات ایک وجہ سے حقائق پر دلالت کرتی ہیں۔ اور ایک وجہ سے علم شرائع پر۔ اور یہ دوسری وجہ مثل تجیز کے ہے پس جو شخص فہم الٰہی رکھتا ہے۔ وہ باطن کو پالیگا۔ اور جو نہیں رکھتا۔ اس کے لئے ظاہری علم شرائع کی سمجھ ہی کافی ہے۔ اگر ناگاہ اس پر حقائق کا اظہار ہوتا۔ تو وہ انکار کر دیتا۔ اس پر ان آیات کا باطن اس لئے نہیں پہنچایا گیا۔ تاکہ وہ اُسے ضلالت و شقاوت میں نہ ڈال دے۔ اور جس علم کے مخفی رکھنے کا حکم دیا۔ وہ قرآن کریم میں بوجہ نہائت غامض۔ باریک و پوشیدہ ہونے کے بطور تاویل کے رکھا گیا ہے۔ اور اس کو وہی جانتا ہے۔ جو بطریق تنزیل و بطریق کشفِ الٰہی نفسِ علم پر مطلع ہؤا۔ پھر اس کے بعد قرآن کو سنا۔ پس وہ اُس محل کو جان لیگا۔ جس میں اللہ تعالےٰ نے اس علم سے کوئی شئے رکھی ہے۔ جس کے چھپا رکھنے کا آنحضرت صلعم کو حکم دیا گیا تھا۔ اور اسی کی طرف خدا تعالےٰ کے اس قول میں اشارہ ہے وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ موافق اس شخص کی قرأت کے جو الا اللہ پر وقف کرتا ہے۔ پس جو شخص فی نفسہٖ اس کی تاویل پر مطلع ہوتا ہے۔ اسی کا نام اللہ ہے (صوفیہ کرام

کے نزدیک ایک عینِ احد پر الوہیت کا حصر جائز نہیں۔ اگرچہ وہ اپنے فہم و ادراک میں عالمِ اطلاق میں پرواز کر رہا ہو۔ میرا دل اس سے قلق و اضطراب میں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ مترجم) یہاں کے گھوڑے نے تبیان کے میدان میں ہمارے ساتھ یہاں تک جولانی کی۔ کہ میں نے وہ چیز ظاہر کر دی۔ جس کے ظاہر کرنے کا خیال کبھی میرے دل میں نہیں آیا۔ اب ہم توریت کے ذکر کی طرف پھر رجوع کرتے ہیں۔

جان۔ کہ توریت اسماء صفاتیہ کی تجلیات سے مراد ہے۔ اور یہ مظاہرِ حقیہ میں حق تعالےٰ کا ظہور ہے۔ کیونکہ حق تعالےٰ نے اسماء کو اپنی صفات پر دلائل کے طور پر قائم کیا ہے۔ اور صفات کو اپنے مظاہر میں ذات پر دلیل بنایا ہے۔ اور خلق میں اس کا ظہور بوساطت اسماء و صفات کے ہے۔ اور اس کے سوا اور کوئی راہ نہیں۔ اسلئے کہ خلق اپنی سذاجت پر پیدا کی گئی ہے۔ کہ وہ جمیع معانیٔ الٰہیہ سے خالی ہے۔ لیکن وہ مثل سفید کپڑے کے ہے کہ جو چیز اس کے مقابل آتی ہے۔ اس میں انتقاش پاتی ہے۔ پس حق ان ناموں سے موسوم ہے۔ تاکہ وہ اسمائ خلق کے لئے اس کی صفات پر دلیل ہوں۔ پھر اُن اسماء سے خلق نے صفاتِ حق کو پہچانا۔ پھر اہلِ حق نے اس پر ہدایت پائی۔ اور وہ ان اسماء و صفات کے لئے مثل آئینہ کے ہو گئے۔ کہ اسماء و صفات ان میں ظاہر ہوئے پھر اپنے نفسوں میں اسماء ذاتیہ و صفات الٰہیہ کو جو ان میں منقوش تھے۔ مشاہدہ کیا۔ پس جب اللہ کا کسی اسم سے انہوں نے ذکر کیا۔ تو وہ انہی کا ذکر تھا۔ یہ معنی ہیں۔ تورات کے۔ لغت میں توریہ کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ دو مفہوموں میں سے جو نہایت بعید ہو۔ لفظ کو ان معنوں پر حمل کیا جائے۔ جیسے ابراہیم علیہ السلام نے اپنی بیوی کی نسبت کہا تھا۔ کہ یہ میری بہن ہے۔ مخاطب نے یہ سمجھا۔ کہ یہ ان کی حقیقی بہن ہے۔ لیکن آپ کی مراد اس سے اسلامی اُخوّت سے تھی۔ مترجم) پس عامۂ ناس کے نزدیک حق کی تصریح خیال اعتقادی تھا۔ اور سوائے اس کے ان کے لئے اور کچھ نہ تھا۔ اور عارفین کے نزدیک حق اُن کی ذوات کی حقیقت تھی۔ خدا نے ان کو سمجھا دیا۔ کہ اس سے یہی مراد ہے۔ توریت میں یہ زبان لسان الاشارہ کے نام سے موسوم تھی۔

جس چیز پر یہ مبنی کی وہ سات لوحیں متضمن تھیں۔ ان کی تفصیل حسب ذیل ہے (۱) پہلی لوح لوح نور تھی معلوم کرنا چاہئے۔ کہ ہر لوح اسی قسم کے نام سے موسوم تھی۔ جس قسم کے علوم اس میں رکھے گئے تھے۔ اگرچہ اور علوم بھی اس لوح میں تھے۔ مگر جس علم کا حکم غالب تھا۔ اسی کے نام پر اس لوح کا نام رکھا گیا۔ جیسا کہ قرآنی سورتوں کا حال ہے۔ کہ جس امر کا کسی سورت کے مضمون میں غلبہ پایا۔ اسی کے نام پر اس سورت کا نام رکھ دیا۔ حالانکہ وہ اس کے سوا اور چیزوں پر بھی مشتمل ہے۔ لوح نور میں حق کا وصف تنزیہہ مطلق کے طور پر واحدیت تفرید کے ساتھ تھا۔ اور حق تعالےٰ کے متعلق ایک ایسی نسبت بھی تھی۔ جس سے وہ خلق سے متمیز ہو اس میں ربوبیتِ حق و قدرتِ حق مع جمیع اسماء حسنیٰ و صفات علیا کا بھی ذکر تھا۔ یہ سب امور اسی طور پر مذکور تھے۔ جو بطریق تعالےٰ و تنزیہہ حق کو مخصوص ہے۔ اور اس جنس سے تھے۔ جن کا ذکر لوح نور سے مناسبت رکھتا ہے۔ (۲) دوسری لوح لوحِ ہُدیٰ ہے۔ اس میں خود اس کے لئے اخبارات الٰہیہ تقیین نہ تھا

ذوقی ہے۔ اور مومنوں کے دلوں میں نورِ الہامی کی یہی صورت ہے۔ اس لئے کہ ہدائت بذاتِ خود ایک وجودی الہامی راز ہے۔ جو اچانک بندوں پر کھل جاتا ہے۔ اور یہ جذبِ الٰہی کا نور ہے۔ جس سے عارفِ الٰہی طریق سے مناظرِ علیا کی جانب ترقی پاتا ہے۔ اور یہ نورِ الٰہی کے جو انسانی صورت پر نازل ہوتا ہے۔ اپنے محل اور مکان کی طرف رجوع کرنے کی کیفیت سے مراد ہے۔ اور ہدایت اس چیز سے مراد ہے۔ جس کو اس نور والا بندہ احدیت بالطریق سے نہائت قریب کے مرتبہ اور روشن تر مقام میں بدوں اعتبار کسی حیثیت کے پاتا ہے۔ اس لوح میں احوالِ مذاہب کا بیان اور پہلے اور پچھلوں کی خبریں۔ عالمِ ملکوت کا علم جو عالمِ ارواح کہلاتا ہے۔ اور عالمِ جبروت کا علم تھا۔ جو عالمِ ارواح پر حاکم ہے۔ اور حضرتِ قدس کے نام سے موسوم ہے منجملہ اُن چیزوں کے جو اس لوح میں تھیں۔ علم برزخ۔ قیامت۔ ساعت۔ میزان۔ حساب جنت۔ نار کا ذکر تھا۔ اور نیز ملائکہ کی ایک جماعت کی خبریں تھیں۔ اور اُن اسرار کا بیان تھا۔ جو اشکال میں ودیعت رکھے گئے ہیں۔ اور ایسا ہی اور چیزیں حتّٰی کہ اِن اسرار کی معرفت بنی اسرائیل نے کیا جو کیا اور ان کے ذریعہ وہ کرامات دکھائیں جو دکھائیں۔ تیسری لوح لوحِ حکمت ہے۔ اس میں بطریق تجلّیٔ ذوق کیفیت سلوکِ علمی کا بیان ہے۔ جن کا منشاء حظائرِ قدسیہ یعنی قدسی مقامات ہیں۔ دونوں جوتیوں کا اتارنا کوہ طور پر چڑھنا۔ از راہِ درخت مکالمہ کرنا۔ اندھیری رات میں آگ کا دیکھنا یہ سب اسی قبیل سے ہیں اور یہ تمام اسرارِ الٰہی ہیں۔ اور یہ لوح بطریق تسخیر علم تنزّل روحانیات وغیرہ کی اصل ہے۔ اس لوح میں وہ علم بھی ہے۔ جو حکمتِ الٰہیّہ کی ان تمام قسموں کو شامل ہے۔ اور نیز اس لوح میں علم فلکیات۔ ہیئت۔ حساب۔ علم خواصِ شجر و حجر وغیرہ کی بھی اصل ہے۔ بنی اسرائیل میں سے جو اس لوح کے علم میں رسوخ پیدا کر لیتا تھا۔ وہ راہب کہلاتا تھا۔ اور راہب ان کی بولی میں اس شخص کو کہتے ہیں۔ جو عابد تارکِ دنیا ہو۔ اور اپنے مولا کی طرف راغب ہو۔

چوتھی لوح لوحِ قوی ہے۔ اس میں علم تنزیلاتِ حکمیہ ہے۔ اور قویٰ بشریہ کا بیان ہے۔ یہ علمِ اذواق ہے جس کو یہ علم حاصل ہوتا تھا۔ وہ حبر کہلاتا تھا۔ اور موسٰیؑ کے ورثاء کا درجہ حاصل کرتا تھا۔ اس لوح کے اکثر علوم رموز کنایوں اور اشارات کے رنگ میں ہیں۔ جن کو حق تعالےٰ نے توریت میں نصب فرمایا۔ تاکہ قویٰ بشریہ میں حکمتِ الٰہیّہ قائم ہو۔ اللہ تعالےٰ نے اپنے اس قول میں اسی راز پر آگاہ کیا ہے۔ جس میں یحییٰ علیہ السلام کو مخاطب کر کے فرمایا ہے یٰیَحْیٰی خُذِ الْکِتٰبَ بِقُوَّۃٍ وَاٰتَیْنٰہُ الْحُکْمَ صَبِیًّا۔ پس یہ قوت کے ساتھ پکڑنا اُسی شخص کو میسّر ہوتا ہے۔ جو حکمت جانتا ہو۔ اور نورِ الٰہی کی طرف ہدایت پا چکا ہو۔ پھر بمقتضاء اُس کے علم حکمتِ الٰہیّہ کے وہ علم اس کی قوتوں میں ڈال دیا گیا۔ اور یہ ایک ذوقی امر ہے۔ جس کو وہی سمجھتا ہے جس نے ایسے بطریق ذوق حاصل کیا ہو۔ اور یہ خواص کا حصّہ ہے۔ نہ عوام کا۔ منجملہ ان علوم کے جو اس لوح میں ہیں۔ ایک علم سیمیا ہے۔ اور اعلےٰ قسم کے سحر کی کیفیت ہے۔ جو مشابہ بالکرامات ہے۔ اس قسم کا سحر بدوں

ادویہ اور بدوں عمل اور کسی چیز کے پڑھنے کے بلکہ بمجرد قوی سحریہ انسان کے وجود میں اپنا اثر دکھلاتا ہے جیسا ساحر چاہتا ہے۔ اسی طور پر امور جاری ہوتے ہیں۔ وہ صورتیں جو صرف خیال میں متمکن ہوتی ہیں۔ حس ظاہری میں محسوس طور پر مشہود ہوتی ہیں۔ کبھی ناظرین کی آنکھ اس کے ذاتی خیال کی طرف لگی رہتی ہے۔ وہ جو چاہتا ہے۔ اس کی صورت بنا دیتا ہے جس کو وہ اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔ وہ اس کی خیالی صورتیں ہوتی ہیں۔ اور دیکھنے والے ان کو عالم حس میں گمان کرتے ہیں۔ توحید کی راہ میں میرا بھی اس علم پر گذر ہوا۔ پھر میں ایسا ہو گیا۔ کہ اگر میں چاہتا۔ کہ تصور سے کسی چیز کی صورت وجود میں دکھاؤں تو میں اس کی صورت وجود میں دکھا سکتا تھا۔ اور اگر میں کسی فعل کا ارادہ کرتا۔ تو کر سکتا تھا۔ لیکن میں نے اس علم کو مہلک سمجھ کر چھوڑ دیا۔ پھر اللہ تعالےٰ نے مجھ پر قدر مصون یعنی لوح محفوظ کو کھول دیا۔ جو کاف و نون کے درمیان ہے۔

پانچویں لوح لوحِ حکم ہے۔ اس میں امر و نہی کا علم ہے۔ اور یہ وہ علم ہے۔ جو بنی اسرائیل پر اللہ تعالےٰ نے فرض فرمایا۔ اور جس کو حرام کرنا چاہا۔ ان پر حرام کر دیا۔ اس لوح میں موسےٰ علیہ السلام کی شریعت تھی جس پر مذہب یہود کی بنا ہے۔

چھٹی لوح لوحِ عبودیت ہے۔ اس میں ان احکام کی معرفت کا ذکر ہے۔ جو ذلت۔ افتقار۔ خوف و خضوع سے خلق کو لازم ہیں۔ حتّٰی کہ حضرت موسیٰؑ نے اپنی قوم کو کہدیا۔ کہ جب تم سے کوئی بدی کی سزا بدی پائیگا۔ تو اس بدی کا ارتکاب ایسا ہی ہے۔ جیسا کہ فرعون نے ربّ ہونے کا دعوےٰ کیا۔ اور یہ سزا اسلئے اس کو ملتی ہے۔ کہ بندہ کا کوئی حق نہیں ہے۔ کہ رب ہونے کا خیال دل میں لائے۔ اور اس لوح میں علم اسرار توحید۔ تسلیم۔ توکل۔ تفویض۔ رضا۔ خوف۔ رجا۔ رغبت۔ زہد اور توجّہ الے الحق ورترک ماسوا وغیرہ کے علوم بھی تھے۔

(لوحِ ہفتم) اس لوح میں سلوک الی اللہ کا ذکر تھا۔ اور طریقِ سعادت و شقاوت سے جدا بیان تھا۔ منجملہ ان علوم کے جو اس لوح میں تھے۔ ان امور کا بھی بیان تھا۔ جو طریق سعادت میں دوسرے امور کی نسبت مستحب امر تھے۔ اور یہ بات طریق سعادت میں جائز ہے۔ اس لوح سے قوم موسےٰؑ نے نئی باتیں بھی نکال لی تھیں۔ جن کو اپنی رغبت و خوشی سے اپنے دین میں ان لوگوں نے پیدا کر لیا تھا۔ جیسا کہ خدا تعالےٰ نے فرمایا ہے۔ وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا۔ رہبانیت جس کو خود انہوں نے اپنے عقول و اذکا سے پیدا کر لیا موسےٰؑ کی کلام سے یہ بات ثابت نہ تھیں۔ بلکہ اللہ کے کلام سے یہ باتیں محض اپنی رائے سے نکال لی تھیں۔ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا۔ پھر وہ اس کو یعنی رہبانیت کو نگاہ نہ رکھ سکے۔ جیسا کہ اس کے نگاہ رکھنے کا حق ہے۔ اگر وہ اس کو اخبار الہیّہ و کشفِ الٰہی کے طریق سے نکالتے۔ تو البتہ اللہ تعالےٰ ان کو اس پر قدرت دے دیتا۔ اور یہ بات کس طرح ہو سکتی تھی۔ اگر اس کی رعایت جیسا کہ اس کی رعایت کا حق ہے۔

ان کے امکان میں ہوتی۔ تو حق تعالے اپنے پیغمبر موسےٰ علیہ السلام کی زبان پر اُن رہبانیت کی باتوں سے
ان کو مامور کرتا۔ پس موسےٰ علیہ السّلام ازراہِ جہالت اُن باتوں سے اعراض نہیں کیا تھا۔ لیکن یہ ان پر
انکی مہربانی تھی۔ پھر جب خود ہی انہوں نے رہبانیت کو نکالا۔ اور اس کو نگاہ نہ رکھ سکے۔ تو اس پر انکو مواخذہ
کیا گیا۔ اور اس لوح میں بہت سے علوم تھے۔ جو ادیان و ابدان سے تعلق رکھتے تھے۔ میں نے بطریق اختصاً
ان سب باتوں کو ان ورقوں میں جمع کر دیا۔ جن کو توریت متضمن تھی۔ اور میرا یہ بیان کشفی جہت سے ہے
نہ کسی اور جہت سے۔ اگر میں پورے طور پر ان کو ظاہر کرنے لگتا تو بہت سی تطویل کی ضرورت پڑتی
اور اس میں کچھ فائدہ نہیں ہے۔ وَاللّٰہُ یَقُوْلُ الحق وھو یھدی السّبیل *

۳۷ سینتیواں باب

زبور میں

زبور سُریانی زبان کا لفظ ہے۔ جس کے معنی کتاب کے ہیں۔ عرب نے بھی انہی معنوں میں اس کو استعمال
کیا ہے۔ جیسے کہ کلام الٰہی میں وارد ہوا ہے۔ وَکُلُّ شَیْءٍ فَعَلُوْہُ فِی الزُّبُرِ۔ ہر وہ چیز جو اُن سے عمل میں آئی
کتابوں میں ہے۔ زبور کو داؤد نبی پر خدا نے اتارا تھا۔ اور وہ مفصّل آئتیں تھیں۔ لیکن جب اللہ تعالیٰ داؤد
علیہ السلام پر اس کا نزول پورا کر چکا۔ تو ایک ہی دفعہ تمام کتاب کو انہوں نے اپنی قوم پر ظاہر کیا۔ داؤدؑ کی
زبان اور گفتگو میں نہائت لطافت تھی۔ اور وہ خصائل حسنہ رکھتے تھے۔ جب وہ زبور پڑھتے۔ تو وحوش وطیور
سے حیوانات ان کے گرد کھڑے ہو جاتے۔ آپ نحیف البدن۔ قصیر القامت تھے۔ یعنی بدن کے دُبلے چھوٹے
قد کے تھے۔ بڑے طاقتور تھے۔ اور اپنے زمانہ کے مستعمل علوم سے واقف تھے۔

جان۔ کہ ہر کتاب جو کسی نبی پر نازل کی گئی ہے۔ اس میں وہی علوم رکھے گئے۔ جو اس نبی کے حدودِ
علم سے خارج نہ تھے۔ اور یہ حکمت الٰہی تھی۔ تاکہ نبی اُس چیز سے بیخبر نہ رہے۔ جس وہ لایا۔ پس کتب الٰہیہ بعض
بعض پر اُسی قدر فضیلت رکھتی ہیں۔ جس قدر کہ اللہ کے ہاں بعض رسول بعض پر فضیلت رکھتے ہیں۔ اسی
لئے قرآن جمیع کتب منزلہ سے افضل ہے۔ کہ محمد علیہ الصلوٰۃ والسّلام تمام پیغمبروں سے افضل تھے۔ اگر تو یہ کہے۔
کہ کلام الٰہی بعض بعض پر کیسے فضیلت رکھ سکتی ہیں۔ تو اس کے جواب میں میں کہتا ہوں۔ کہ حدیث میں آچکا
ہے کہ سورۂ فاتحہ تمام آیاتِ قرآنی سے افضل ہے۔ جب قرآن کی بعض سورتوں میں تفصیل جاری ہے۔ تو

پھر باقی تمام کتابوں میں کون سا امتناع رہا۔
جان۔ کہ زبور کے اکثر علوم مواعظ ہیں۔ اور باقی اللہ تعالےٰ کی حمد و ثنا ہے۔ جس کا کہ وہ مستحق ہے۔ اور اس میں شرائع و احکام کی چند مخصوص آیات ہیں۔ لیکن یہ مواعظ اور حمد و ثناء کے علوم بہت سے علوم کو شامل ہیں۔ مثلاً علم الہیہ حقیقیہ۔ علوم وجود مطلق۔ علم تجلیٔ حق نے الخلق۔ علم تسخیر و التدبیر۔ علم مقتضیات حقائق الموجودات علم قوابل و استعدادات۔ علم طبیعیات۔ علم ریاضیات۔ علم النطق یعنی علم منطق الطیر۔ علم خلافت۔ علم حکمت علم فراست وغیرہ علوم۔ یہ کل علوم بطریق تتبع کے ہیں۔ اور کچھ ان میں سے مصرح طور پر ہیں۔ جن کا اظہار زبان رساں نہیں۔ اور نہ اسرار الہی میں سے کوئی سر ان سے ظاہر ہوتا ہے۔ داؤد علیہ السلام کثیر العبادت تھے۔ اور کشف الہی سے پرندوں کی بولی جانتے تھے۔ اور قوۃ الہیہ سے اُن سے باتیں کرتے تھے۔ پھر جس لفظ سے چاہتے۔ معانی انکے کانوں میں پہنچا دیتے تھے۔ جن کا وہ طیور ان سے ارادہ کرتے تھے۔ نہ جیسا کہ وہ شخص گمان کرتا ہے۔ جس کو اس کے حال کی واقفی نہیں۔ پس وہ گمان کرتا ہے۔ کہ وہ بالذات جانور کی زبان میں باتیں کرتے تھے۔ اس خیال سے کہ وہ اصطلاحی الفاظ تھے۔ بلکہ وہ باوجود ان کی آوازوں کے مختلف ہونے کے طیور کی باتوں کو سمجھتے تھے۔ اور اُن معانی کو جان لیتے تھے۔ جن پر وہ آوازیں دلالت کرتی تھیں۔ اور یہ جاننا بطریق کشف الہی ہوتا تھا۔ یہ قول اُن کے بیٹے سلیمان علیہ السلام کا ہے۔ کہ ہم کو پرندوں کی بولی سکھلائی گئی۔ ہمیشہ یہی حال رہا۔ حتے کہ گمان کرنے والوں نے گمان کیا۔ کہ پرندوں کے لئے ایک معین بولی ہے۔ جس سے بعض ان کے بعض کے ساتھ باتیں کرتے ہیں۔ اور داؤد علیہ السلام چونکہ اس وضع کو پہچانتے تھے۔ اس لئے ان کی باتیں سمجھ لیتے تھے۔ بلکہ بجز اس کے کوئی بات نہ تھی۔ کہ ان کی آوازیں تھیں۔ جن کو وہ بدوں کسی وضع معلومہ کے نکالتے تھے۔ لیکن جب ان کو کوئی حاجت پیش آتی تھی تو ان سے ایک ایسی آواز ظاہر ہوتی تھی۔ کہ طیور بھی بطور الہام الہی اس کو سمجھ لیتے تھے۔ کیونکہ ان میں یہ وحی لطافت تھی۔ جب ان کو دوسری حالت پیش آتی۔ تو بعینہ اسی قسم کی آواز یا اس کے سوا کوئی اور آواز ان سے نکلتی پھر اس کو کوئی پرندہ یا اس کے سوا کوئی اور بطریق الہام الہی کے سمجھ لیتا تھا۔ پس تمام حیوانات سے جو آواز نکلتی تھی۔ داؤد علیہ السلام بطور الہام و کشف الہی اس سے اس چیز کو سمجھ لیتے تھے۔ جس کو وہ آواز متضمن ہوتی تھی۔ اور جب خود ان ہی سے کسی سے کلام کرنی چاہتے تھے۔ تو سریانی زبان میں باتیں کرتے تھے۔ یا کبھی حیوانات کی آوازوں میں۔ پھر وہ حیوان اس کو سمجھ لیتا تھا۔ اس قوت الہیہ کی وجہ سے جسے خدا نے داؤد علیہ السلام کی کلام میں رکھا تھا۔ اور یہ امر صرف داؤد و سلیمان علیہما السلام سے ہی مخصوص نہ تھا۔ بلکہ وہ جمیع خلفاء میں ایک عام بات ہے۔ میری مراد خلافت سے خلافت کبریٰ ہے۔ منطق الطیر میں ان دونوں پیغمبروں کی خصوصیت صرف یہی ہے کہ یہ باتیں بکثرت ان سے ظہور میں آئیں۔ اور اس کا انہوں نے ادعا فرمایا۔ ورنہ جمیع افراد و اقطاب کو مملکت وجودیہ میں تصرف حاصل ہے۔ اور ہر ایک ان میں سے وہ باتیں جانتا ہے۔ جو رات اور دن میں کھٹکتی ہیں۔ پرندوں کی بولیاں تو درکنار رہیں۔ چنانچہ شبلی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں۔ کہ اگر ایک سیاہ چیونٹی اندھیری رات میں ایک

سخت پتھر پر چل رہی ہو۔ اور میں اس کی آواز نہیں سنتا۔ تو میں خیال کرتا ہوں۔ کہ میں فریب میں آگیا ہوں۔ یا میرے ساتھ مکر کیا گیا ہے۔ اور ایک اور بزرگ نے فرمایا ہے۔ کہ میں نہ یہ بات کہتا ہوں۔ جو شبلیؒ نے کہی۔ اور نہ اس کو سمجھتا ہوں۔ اس لئے کہ وہ حرکت کرنے کے لئے بھی تیار نہیں ہے۔ مگر میری قوت کے ساتھ۔ اور میں ہی اس کا محرک ہوں پھر میں کس طرح کہوں۔ کہ میں اس کو نہیں جانتا۔ اور ایک حدیث میں آیا ہے۔ کہ ایک جن نے آنحضرتؐ کو ورغلانا چاہا۔ تو آپ نے چاہا۔ کہ اُسے پکڑ کر مسجد کے کسی ستون کے ساتھ باندھ دیں۔ پھر سلیمان علیہ السلام کی دعاء رَبِّ هَبْ لِي مُلْكًا الآیہ یاد آگئی۔ تو اس کو چھوڑ دیا۔ ان کی دعاء یہ تھی۔ کہ الٰہی مجھے ایسا ملک بخش جو میرے بعد کسی کے لئے نہ ہو۔" اس دعاء سے ان کا مقصد، تحدّی یعنی دعوٰے کرنا اور چیلنج دینا اور ظہور تھا۔ جو اس خلافت سے متعلق تھا یعنی جنوں اور وحوش وطیور میں تصرّف کے متعلق۔ اور یہ بات بعد سلیمان علیہ السلام کے علے وجہ کمال کسی کے لئے نہیں ہوئی۔ لیکن بعض اشیاء میں سوائے بعض دوسری کے انبیاء علیہم السلام سے یہ باتیں ظہور میں آئیں۔ اور ان کے اتباع میں اولیاء سے بھی یہ باتیں وقوع میں آئیں۔

جان۔ کہ زبور اشارت میں تجلیات صفات افعال سے مراد ہے۔ اور توریت فقط جملہ اسماء وصفات کی تجلیات سے اور انجیل فقط تجلیات اسماء ذات سے مراد ہے۔ اور فرقان مطلقاً جملہ صفات و اسماء کی تجلیات سے مراد ہے۔ ذاتی ہوں یا صفاتی اور قرآن ذات محض سے مراد ہے۔ قرآن۔ فرقان۔ تورات کے متعلق پہلے ذکر ہو چکا۔ زبور کا تجلیات صفاتِ افعال سے مراد ہونا اس وجہ سے ہے۔ کہ وہ تفریعات فعلیہ اقتداریہ الٰہیہ کی تفصیل ہے۔ اسی لئے داؤد علیہ السلام عالم میں خلیفہ تھے۔ پھر انہوں نے ان احکام کو عالم میں ظاہر کیا۔ جن کی زبور میں ان کو وحی ہوئی تھی۔ پھر مضبوط اور محکم پہاڑ چلتے تھے۔ لوہا نرم ہو جاتا تھا۔ اور طرح طرح کی مخلوق پر حکمرانی کرتے تھے۔ پھر ان کے ملک کے وارث سلیمانؑ ہوئے سلیمانؑ ان کے وارث تھے۔ اور داؤدؑ حق مطلق کے وارث تھے۔ اور داؤدؑ افضل تھے۔ اس لئے کہ حق تعالےٰ نے ابتداءً ان کو خلافت دی۔ اور اس خطاب سے مخصوص فرمایا۔ يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ اور یہ بات سلیمانؑ کو نصیب نہ ہوئی۔ مگر ایک قسم کے حصر کے ساتھ دعا کرنے کے بعد۔ حصر کے ساتھ اس طرح کہ بس میرے بعد کسی کو یہ خلافت حاصل نہ ہو۔ اور داؤدؑ نے یہ سمجھ لیا تھا۔ کہ کسی کے لئے یہ ممکن نہیں ہے۔ کہ ظاہر و باطن میں خلافت اس پر محصور ہو۔ پس نہیں عطا کرتا حق تعالےٰ اس کو مگر بہ حیثیت ظہور یعنی خلافت کا کسی شخص پر حصر صرف ظہور میں ہو سکتا ہے۔ ظہور و بطون دونوں میں نہیں ہو سکتا۔ کیا تو نہیں دیکھتا۔ کہ سلیمان مذکورہ دعا کے جواب میں خدا نے فرمایا۔ کہ ہم نے ریح اس کے لئے مسخر کر دی۔ کہ اس کے حکم کے مطابق چلتی تھی۔ پھر وہ چیزیں شمار کیں۔ جو اقتدارات الٰہیہ سے سلیمانؑ کو دی گئیں۔ یہ نہ کہا۔ کہ جو کچھ اس نے مانگا ہم نے اس کو دیدیا۔ اسلئے کہ مخلوق کے کسی فرد کیلئے ایسی خصوصیت محال و ممتنع تھی۔ یہ بات صرف خدا کی ذات سے ہی مخصوص ہے۔ جب خدا تعالےٰ بذاتِ خود کسی مظہر میں ظاہر ہوتا ہے۔ تو وہ مظہر اس کی زمین میں خلیفۃ اللہ کہلاتا ہے۔ خدا نے اپنے اس قول میں اسکی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ کہ بیشک تورات کے بعد زبور میں ہمنے لکھدیا ہے۔ کہ زمین کے وارث میرے نیکوکار اور صالح بندے ہونگے۔ یعنی جو وراثتِ الٰہیہ کی صلاحیت

رکھتے ہیں۔ زمین سے یہاں مراد حقائق وجودیہ ہیں جو مظاہر حقیہ و معانی خلقیہ میں منحصر ہیں۔ اسی کی طرف خدا نے اپنے قول میں اشارہ فرمایا ہے۔ کہ میری زمین کشادہ ہے۔ پس میری ہی بندگی کرو۔ اگر تو کہے۔ کہ سلیمانؑ کی دعا ایک اعتبار سے تو قبول ہو چکی یعنی اس اعتبار سے کہ خلافت کبریٰ اللہ کے بعد کسی کے لئے نہ ہو۔ اور وہ یعنی اللہ حقیقت سلیمان ہے۔ تو پھر دعا ان کی صحیح ہو گئی۔ تو تیرا یہ کہنا بجا اور سچ ہے۔ اور اگر تو یہ کہے۔ کہ انکی دعا مستجاب نہ ہوئی۔ اس اعتبار سے کہ خلافت صرف انہی پر مخصوص نہیں رہی۔ تو یہ بھی صحیح ہے۔ اسلئے کہ ان کے بعد بہت سے قطب اور فرد پیدا ہوئے جن کو اقتدارات الہیہ سے حصہ ملا۔ پس تیرا یہ کہنا بھی سچ ہے جس اعتبار سے تو چاہے۔ کہدے۔

جب داؤدؑ نے یہ سمجھا۔ کہ خلافت مخلوق میں سے کسی شخص پر خاص نہیں ہو سکتی۔ کہ اس کے بعد کسی کو اس سے حصہ نہ ملے۔ تو ایسی دعا سے وہ باز رہے۔ اور سلیمانؑ نے بطریق تادب الہیہ اس دعا کو مانگا۔ وہ تادب الہیہ یہ کہ مظاہر الہیہ میں وہ متفرد ہوں۔ اس لئے کہ حق جو عین ان کی صورت میں ظاہر ہوا تھا۔ وہ بذات خود ان مذکورہ مظاہر میں متفرد ہے۔ اور یہ بات اگرچہ ظاہر حال میں ممتنع ہے۔ لیکن وسعت الٰہی اور امکان وجودی کی جہت سے امکان رکھتی ہے۔ لیکن کوئی شخص نہیں جانتا۔ کہ یہ بات اس کو ثابت ہوئی یا نہیں۔ اسی مقام سے خدا نے اپنے اولیاء کی بابت خبر دی۔ کہ وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ وَسُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُوْنَ پس اس جہت سے امتناع بھی ثابت ہو گیا۔ اسی لئے صدیق اکبرؓ نے فرمایا العجز عن درك الادراك ادراك اور آنحضرتؐ نے فرمایا۔ لَا اُحْصِيْ ثَنَاءً عَلَيْكَ اَنْتَ كَمَا اَثْنَيْتَ عَلٰى نَفْسِكَ۔ پس آنحضرتؐ نے طلب میں ادب کی رعائت کی۔ اس امر میں جس کا حصول ممکن نہیں۔ اور اپنے رب کے کمال کی وجہ سے عجز کے معترف ہوئے۔ آپ سلیمانؑ کی نسبت اپنے رب کی شناسائی میں بڑھ کر تھے۔ اسلئے کہ سلیمان نے وہ چیز مانگی۔ اور اسے شناخت کیا جو انتہا رکھتی ہے۔ اور آپ نے اس چیز کو شناخت کیا۔ جو انتہا نہیں رکھتی۔ اور ایسی چیز کے ادراک کی طلب میں ادب کو ملحوظ رکھا۔ جو ادراک نہیں کی جا سکتی۔ اور اسی کے حصول کی بابت دعا کو ترک رکھا۔ اسلئے کہ وہ جانتے تھے۔ کہ اللہ تعالےٰ نے کسی کے لئے یہ بات نہیں رکھی۔ اس لئے کہ یہ اس کی ذاتی خصوصیت ہے۔ جس کو خدا نے اپنی تمام مخلوق سے اپنے لئے مختار فرمایا ہے۔ پس دیکھ کہ کتنا فرق ہے۔ اس شخص کے مرتبہ میں جس کی معرفت محدود ہے اس شخص کے مرتبہ سے جس کی معرفت غیر محدود ہے۔ اس مقام میں محمدی اولیاء نے کہدیا۔ جو کہدیا۔

شیخ عبدالقادرؒ کا قول فتوحات مکیہ میں محی الدین ابن عربیؒ نے باسناد خود بیان کیا ہے۔ کہ وہ فرماتے ہیں کہ اے انبیاء کے گروہ تم کو تو نبوت کا لقب ملا۔ اور ہمنے وہ چیز پائی۔ جو تم کو نہیں ملی۔ اور شیخ ابو الغیث بن جمیلؒ نے کہا ہے۔ کہ ہمنے ایسے دریا میں غوطہ لگایا کہ نبی جس کے صرف کنارے پر کھڑے ہیں۔ یہ کلام اگرچہ ایک وجہ تاویل کی رکھتا ہے۔ لیکن ہمارا مذہب یہ ہے۔ کہ مطلق نبی مطلق ولی سے افضل ہے۔ نبوت اور ولائت کے متعلق انشاء اللہ اسی کتاب میں ذکر آئیگا۔ مترجم عرض کرتا ہے۔ کہ جس شخص کو صوفیہ کرام کی کلام سے حیرت پیدا ہو۔ وہ شاہ ولی اللہ صاحب دہلویؒ کی کتب تصوف کا مطالعہ کرے۔ صوفیہ کرام کے یہ تمام حقائق نفس کلیہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور نبوت کا مقام اس سے بالاتر ہے

اڑتیسواں باب ۳۸

انجیل میں

اللہ تعالےٰ نے سریانی زبان میں عیسےٰ علیہ السلام پر انجیل نازل فرمائی۔ اور سترہ زبانوں میں اسکی قرأت کی گئی۔ انجیل کی ابتداء اسم اب وام وابن سے ہے۔ جیسا کہ قرآن کی ابتداء بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ سے۔ انکی قوم نے اس کلام کو ظاہر پر محمول کیا۔ اور گمان کیا۔ کہ آب۔ آم۔ آبن۔ روح۔ مریمؑ۔ عیسےٰ سے مراد ہیں۔ اور کہدیا۔ کہ اللہ تین میں کا تیسرا ہے۔ یہ نہ جانا کہ اب سے مراد اسم اللہ ہے۔ اور اُم سے کنہ ذات جو ماہیت حقائق سے معبّر ہے۔ اور ابن سے کتاب مراد ہے۔ اور وہ وجود مطلق ہے۔ اس لئے کہ وہ ماہیت کنہ کی ایک فرع اور نتیجہ ہے۔ فرمایا اللہ تعالےٰ نے وَعِنۡدَہٗۤ اُمُّ الۡکِتٰبِ اور یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے۔ جس کا ذکر کیا گیا۔ اور پہلے بھی اپنے باب میں اس کا مفصّل ذکر ہو چکا ہے۔ عیسےٰؑ نے اپنے قول مَا قُلۡتُ لَهُمۡ اِلَّا مَاۤ اَمَرۡتَنِیۡ بِهٖ میں اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ کہ میں نے ان کو وہی بات کہی ہے۔ جسے ان کو پہنچانے کا تو نے مجھے حکم دیا ہے۔ اور وہ یہ کلام ہے۔ پھر کہا۔ اَنِ اعۡبُدُوا اللّٰهَ رَبِّیۡ وَرَبَّکُمۡ۔ کہ اللہ کی بندگی کرو۔ جو میرا بھی رب ہے۔ اور تمہارا بھی۔ حتےٰ کہ وہ جان لے۔ کہ عیسےٰؑ نے ظاہر انجیل پر اقتصار نہیں کیا۔ بلکہ اپنے قول اَنِ اعۡبُدُوا اللّٰهَ رَبِّیۡ وَرَبَّکُمۡ سے وضوح و بیان میں زیادتی کردی ہے۔ تاکہ ان کا یہ وہم رفع ہو جائے۔ کہ وہ اب۔ ام اور روح ہے۔ اور اللہ کے نزدیک عیسےٰؑ بری الذمہ ہو جائیں۔ اس لئے کہ انہوں نے انجیل کے اس قول کا اصل مطلب ان پر واضح کر دیا۔ مگر وہ عیسےٰؑ کے بیان پر نہ رہے۔ بلکہ کلام الٰہی کے ظاہر مفہوم کی طرف چلے گئے۔ اور جواب میں مسیح کا یہ کہنا مَا قُلۡتُ لَهُمۡ اِلَّا مَاۤ اَمَرۡتَنِیۡ بِهٖ اس میں انکی اپنی قوم کی طرف سے بھی عذر خواہی تھی۔ یعنی تو نے مجھے اس کلام سے جس کی ابتداء آب۔ آم۔ آبن کے نام سے ہے۔ انکی طرف بھیجا۔ پھر جب میں نے تیرا کلام بجنسہ ان کو پہنچا دیا اور انہوں نے وہی معنے لئے۔ جو بظاہر تیری کلام سے تبادر ہوتے تھے۔ تو پھر اس پر تو ان کو ملامت نہ فرما۔ اسلئے کہ وہ اسی بات میں ہیں۔ جس کو تیری کلام سے انہوں نے سمجھا۔ پس ان کا شرک عین توحید ہے۔ اور انکی مثال اس مجتہد کی سی ہے۔ جس نے اجتہاد کیا اور اپنے اجتہاد میں خطا کی۔ اس کے لئے اجتہاد کا اجر ہے۔ پس عیسےٰؑ نے خدا تعالےٰ کے اس قول کے جواب میں کہ ءَاَنۡتَ قُلۡتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوۡنِیۡ وَاُمِّیَ اِلٰـهَیۡنِ مِنۡ دُوۡنِ اللّٰهِ اپنی قوم کی عذر خواہی کی۔ جیسا کہ مذکور ہوا۔ اسی لئے اپنے قول میں انہوں نے یہ راہ اختیار کی۔ یہاں تک کہ کہا۔ وَاِنۡ تَغۡفِرۡ لَهُمۡ فَاِنَّکَ اَنۡتَ الۡعَزِیۡزُ الۡحَکِیۡمُ اور یہ نہ کہا۔ وَاِنۡ تُعَذِّبۡهُمۡ فَاِنَّکَ شَدِیۡدُ الۡعِقَابِ اور نہ جو مشابہ اس

قول کے ہے۔ بلکہ مغفرت کا ذکر کیا۔ اس لئے کہ وہ حق سے ان کی مغفرت کی خواہش رکھتے تھے۔ وہ خدا کی طرف سے اس بات کے منصرف ٹھیرے۔ کہ انکی قوم حق سے باہر نہیں نکلی۔ اسلئے کہ انبیاء علیہم السلام کسی ایسے شخص کی بات مغفرت طلب نہیں کرتے۔ جس کو وہ عذاب کا مستحق سمجھیں۔ چنانچہ خدا تعالے نے فرمایا ہے۔ کہ ابراہیمؑ نے اپنے باپ کے لئے مغفرت نہیں مانگی۔ مگر ایک وعدہ کے بموجب جس کا انہوں نے اس سے وعدہ فرمایا۔ جب ان پر ظاہر ہوگیا۔ کہ وہ خدا کا دشمن ہے۔ تو وہ اس سے بیزار ہو گئے۔ ایسا ہی تمام انبیاء کا حال ہے۔ عیسےٰؑ کا اپنی قوم کے لئے مغفرت کا طلب کرنا اسی لئے تھا۔ کہ وہ سمجھتے تھے۔ کہ وہ اپنی طرف سے حق پر ہیں۔ اگرچہ وہ فی الحقیقت باطل پر تھے۔ اور ان کا اپنے اعتقاد میں حق پر ہونا ہی اُن کا مآل کار ہے۔ اگرچہ وہ عقاب کے لائق ہیں۔ اس لئے کہ درحقیقت ان کا اعتقاد باطل ہے۔ اسی لئے مسیحؑ نے کہا۔ کہ اگر تو ان کو عذاب کرے۔ پھر اس کے بعد وہ خوب بولے۔ یہ کہ وہ تیرے عباد یعنی عابد ہیں۔ تیرے معاند نہیں ہیں۔ اور نہ اُن لوگوں میں سے ہیں۔ جن کا کوئی مولےٰ نہیں ہے۔ اور وہ کافر ہیں۔ جن کا کوئی مولیٰ نہیں ہوتا۔ لیکن وہ حقیقت میں اہل حق ہیں۔ اسلئے کہ حق تعالےٰ عیسےٰؑ کی اور انکی ماں اور روح القدس کی حقیقت ہے۔ بلکہ تمام چیزوں کی حقیقت ہے۔ عیسےٰ علیہ السلام کے اس قول کے کہ وہ تیرے عباد یعنی عابد ہیں۔ یہی معنی ہیں۔ پس مسیحؑ نے شہادت دی۔ کہ وہ عباد اللہ ہیں۔ اور ان کی بابت یہی تیرے لئے کافی ہے۔ کہ ان کے پیغمبر نے ان کے عباد اللہ ہونے کی شہادت دیدی۔ اسی لئے حق تعالےٰ نے اس کلام کے بعد فرمایا۔ کہ یہ وہ دن ہے۔ کہ جس میں اللہ کے ہاں صادقوں کو ان کا صدق نفع دیگا۔ یہ عیسےٰؑ کے لئے اس بات کی طرف اشارہ ہے۔ کہ ان کے مطلب کو پورا کر دیا۔ یعنی جبکہ وہ میری کلام کی تاویل میں جیسا کہ ان پر ظاہر ہوا۔ اپنی طرف سے صادق ہیں۔ اگرچہ حقیقت الامر اس کے خلاف ہے۔ تو ان کا یہ صدق ان کو اللہ کے ہاں نفع دیگا۔ نہ اس کے غیر کے ہاں۔ کہ جس کی نسبت وہ الوہیت کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ اس لئے کہ یہ امر اس شخص پر بھی جس کے نفس کے متعلق وہ الوہیت کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ ظاہر ہے۔ کہ وہ ہمارے نزدیک ایسے اعتقاد میں گمراہی کا حکم رکھتے ہیں۔ اسلئے وہ اس اعتقاد پر عذاب دیئے گئے۔ لیکن چونکہ اُن کا مآل حق کی اس تجلی کی طرف ہوگا۔ جو ان کے دلی اعتقاد کی حقیقت ہے جس پر کہ اب وہ اللہ تعالےٰ کے ساتھ ہیں۔ اور وہ ان کے صدق کی ایک صورت ہے۔ اسلئے اُسی اعتقاد میں ان کا صدق اپنے رب کے ہاں ان کو نفع دیگا۔ حتےٰ کہ ان کا حکم آخر کار رحمت الٰہیہ کی طرف رجوع کریگا۔ پس حق تعالےٰ اُن پر بھی ان کے نفسوں میں اُسی اعتقاد کے موافق تجلی فرمائیگا۔ جو عیسےٰؑ کے متعلق وہ رکھتے ہیں۔ پھر ان پر ظاہر ہو جائیگا۔ کہ ان کا اعتقاد اسی وجہ سے حق تھا۔ انکے اعتقاد کے موافق تجلیٔ اس لئے ہو گی۔ کہ حدیث میں آچکا ہے۔ کہ حق تعالےٰ کا سلوک بندہ کے ساتھ اسی ظن کے موافق ہوتا ہے۔ جو بندہ اس کے ساتھ رکھتا ہے "

پھر اس کے بعد جاننا چاہیئے۔ کہ انجیل تجلیاتِ اسماء ذات سے مراد ہے۔ یعنی اسماء میں ذات

کی تجلیات سے۔ اور تجلیات مذکورہ میں سے ایک واحدیّت میں اس کی تجلی ہے جس میں کہ وہ قوم عیسٰی پر عیسٰی مریم۔ روح القدس کی صورت میں ظاہر ہوا۔ پھر ان مظاہر میں سے ہر مظہر میں انہوں نے حق کو مشاہدہ کیا۔ اور وہ اگرچہ اس تجلّی کی جہت سے حق پر تھے۔ لیکن اس میں انہوں نے خطا کی۔ اور گمراہ ہو گئے۔ خطا تو یہ تھی کہ انہوں نے الوہیّت کو عیسٰی۔ مریم۔ روح القدس میں محصور کر دیا۔ اور گمراہی یہ کہ وہ اس حضرت واحدیت میں تجسیم مطلق اور تشبیہ مطلق کے قائل ہو گئے۔ حالانکہ اس حضرت واحدیت کا یہ حکم نہیں ہے۔ جس کے کہ وہ تقیید و حصر کے ساتھ قائل ہوئے۔ یہ تھا۔ ان کی خطاء و ضلالت کا محل۔ اس کو سمجھ۔ انجیل میں وہی بات تھی جس کے ساتھ ناموس لاہوتی وجود ناسوتی میں قائم ہے۔ اور وہ خلق میں ظہورِ حق کا مقتضا ہے۔ لیکن چونکہ نصارٰی تجسیم اور حصر کی طرف چلے گئے۔ اور ان کا یہ اعتقاد انجیل کے مخالف تھا اس لئے درحقیقت وہ انجیل پر قائم نہ رہے۔ ہاں محمدیوں نے اس سے فائدہ اٹھایا۔ اسلئے کہ انجیل کا لبِ لباب قرآن کی ایک ہی آیت میں آجاتا ہے۔ اور وہ اللہ تعالٰے کا قول ہے وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي اور اس کی روح اس سے کوئی جداگانہ چیز نہیں ہے۔ یہ تو اس ظہور سے اللہ تعالٰے نے خبر دی ہے۔ جو آدم کے وجود میں تھا۔ پھر اس آئت سے اس کی تائید فرمائی ہے۔ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ۔ عنقریب ہم اپنے نشان عالم میں اور خود ان کے نفسوں میں دکھائینگے۔ حتّٰی کہ ان پر ظاہر ہو جائیگا۔ کہ وہ حق ہے۔ یعنی تمام عالم جو آفاق وَفِي أَنْفُسِهِمْ سے عبارت ہے۔ وہ حق ہے۔ پھر بیان کیا۔ اور اپنے اس قول میں اس کی تصریح کی۔ جو آنحضرت صلعم کے حق میں فرمایا إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ اور اپنے اس قول میں وَمَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ پس محمدیوں نے اس سے حق امر کی طرف ہدایت پائی۔ اسی لئے وجود حقی کو انہوں نے صرف آدم میں ہی محصور نہیں کیا۔ باوجود اس کے کہ آیت اس حقیقت کو صرف آدم میں ہی متعیّن کر رہی ہے۔ لیکن انہوں نے پاس ادب کیا۔ اور جانا۔ کہ مراد آدم سے ہر فردِ انسانی ہے۔ حق کو اپنے کمال کے ساتھ از راہ امتثال امر الٰہی جمیع اجزاء وجود میں مشاہدہ کیا۔ اور وہ امر الٰہی خدا تعالٰے کا یہ قول ہے حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ۔ ایسا ہی آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم اور صحابی مسلمانوں نے کہا۔ اگر اس قسم کی آئت انجیل میں نازل ہوتی۔ تو نصارٰی اس حقیقت کی طرف ہدائت پاتے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ کیونکہ جو کتاب خدا نے نازل فرمائی ہے۔ اس میں یہ لابدی خصوصیّت تھی۔ کہ بہتوں کو اس سے گمراہ کرتا تھا۔ اور بہتوں کو اس سے ہدائت دیتا تھا۔ جیسا کہ قرآن شریف میں آچکا ہے۔ کیا تو علمائے ظاہر کی طرف نہیں دیکھتا۔ کہ وہ دونوں آئتوں کی تاویل میں کیسے گمراہ ہوئے۔ کہ وہ بھی ان دونوں آئتوں کی تاویل میں اُسی طرف گئے۔ جس طرف کہ نصارٰی گئے۔ اگرچہ جس طرف وہ گئے ہیں۔ وہ بھی حق کی جہتوں میں سے ایک جہت ہے۔ لیکن ان کے ہاں چونکہ اس کے اصول محکم ہو گئے ہیں اس لئے وہ ان محکم اصولوں کی وجہ سے حق سے بہت دور پڑ گئے ہیں۔ اور وہ اس کی شناخت نہیں کر سکتے۔ بیشک محقق عارفوں نے ان دونوں آئتوں سے معرفتِ الٰہی کی طرف ہدایت پائی۔ پس وہ چیز جس سے انہوں نے ہدائت

پائی۔ عین اُس چیز کا ہے۔ جس سے وہ گمراہ ہوئے۔ قال اللہ تعالےٰ یُضِلُّ بِهٖ كَثِيْرًا وَّيَهْدِیْ بِهٖ كَثِيْرًا وَمَا يُضِلُّ بِهٖۤ اِلَّا الْفٰسِقِيْنَ۔ گمراہ کرتا ہے۔ ساتھ اس کے بہتوں کو اور ہدائت کرتا ہے ساتھ اس کے بہتوں کو۔ اور نہیں گمراہ کرتا مگر فاسقوں کو۔ "عربی زبان میں انڈے کی بابت بھی جبکہ وہ بگڑ جاتا ہے۔ اور چوزہ کے نکلنے کے قابل نہیں رہتا۔ فاسق کا لفظ بولا جاتا ہے۔ اور یہاں اس لفظ سے مراد وہ قوم ہے۔ جن کی قابلیتیں اس قابل نہیں رہیں۔ کہ وہ تجلّیٔ الٰہی کو قبول کر سکیں۔ اس لئے کہ ان کے ذہنوں میں یہ بات بیٹھ گئی ہے۔ کہ حق تعالےٰ اپنی خلق میں ظاہر نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ یہاں کسی صورت میں بھی ان پر ظاہر نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ اس پر انہوں نے تنزیہ کے ان اصولوں کو مؤید پایا۔ جن سے ذات الٰہیہ پر حکم لگایا جاتا ہے۔ ان اوصاف علمیہ کو لیکر وہ امور عینیہ کو چھوڑ بیٹھے۔ اور یہ نہ جانا۔ کہ یہ اوصاف حکمیہ اپنے کمال کی صورت میں بعینہٖ اسی امر عینی اور وجود خلقی حقّی کے اوصاف ہیں۔ چنانچہ حق تعالےٰ نے خود اپنی طرف سے اپنی کتاب کے بعض مقامات میں اس سے خبر دی ہے جیساکہ فرمایا فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ اور فرمایا وَفِیْۤ اَنْفُسِكُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ اور نیز فرمایا وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَاۤ اِلَّا بِالْحَقِّ اور نیز یہ قول وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ جَمِيْعًا مِّنْهُ (اس آیت میں لفظ مِنْهُ محل حجت ہے۔ مترجم) اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد کہ اللہ تعالےٰ بندہ کی آنکھ۔ کان۔ ہاتھ اور زبان ہے۔ اور اس قسم کی اور آیات واحادیث جن کا حصر ممکن نہیں پس یاد اس کو سمجھ۔ وَاللّٰهُ يَقُوْلُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِی السَّبِيْلَ ۝

۳۹
انتالیسواں باب

اس حدیث کے بیان میں کہ اللہ آخری تہائی رات میں آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہے پس کہتا ہے ھل ھل

حدیث اشارۃً ہر ذرہ وجود میں حق سبحانہ وتعالےٰ کے ظہور پر دلالت کرتی ہے۔ پس رات سے مراد یہ خلق کی ظلمت ہے۔ اور آسمان دنیا سے مراد خلق کا ظاہر وجود ہے۔ اور ثلث اخیر سے مراد اس کی حقیقت ہے۔ اس لئے کہ موجودات کی ہر شے تین قسموں میں منقسم ہے۔ ایک ظاہر جو ملک کے نام سے موسوم ہے۔ اور ایک باطن جسے ملکوت کہا جاتا ہے۔ اور تیسری قسم ان دونوں قسموں سے منزّہ ہے۔ اور وہ قسم جبروتی الٰہی کے نام سے موسوم ہے۔ جسے اس حدیث میں بلسان اشارہ ثلث اخیر سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور حقیقت میں کوئی انقسام نہیں۔ اس لئے کہ ایک چیز جب اپنے عدم انقسام سے اعتبار کی جاتی ہے۔ تو یہ امر لابدی ہے۔ کہ اس کا ایک ظاہر سمجھا جائے۔ اور وہ اس کی

صورت ہے۔ اور ایک اس کا باطن سمجھا جائے۔ اور وہ اس کا نفس ہے۔ اور ضروری ہے۔ کہ ایک اس کی حقیقت بھی ہو۔ جس کے ساتھ وہ قیام رکھتا ہے۔ پس ثلث اخیر سے اشارہ ظاہر ہو گیا۔ پھر حق کا تنزل خود تشبیہ خلقی میں اپنی تنزیہ کے ساتھ اس کا ظہور ہے۔ اور اس حدیث کا بہ اشارۂ دیگر ایک اور اعتبار بھی ہے۔ یہ دوسرا اشارہ پہلے اشارہ سے اعلےٰ ہے۔ اور وہ تیرا اس بات کا جاننا ہے۔ کہ مراد ثلث اخیر سے صفت الٰہیہ ہے۔ جس سے وہ اپنے بندہ پر تجلی فرماتا ہے۔ اور ظہور ذات کی حقیقت اس صفت کے اخیر میں ہوتی ہے۔ نہ اس کے ابتدائی امروں میں اور نہ اس کے اوسط میں۔ اور یہ ایک ذوقی امر ہے۔ جو بدوں کشف شناخت نہیں کیا جاتا۔ پھر ہی مراد اس امر سے ظہور صفت کے اواخر میں ذات کا ظہور ہے۔ اور صفات کی کسی شے کی حد نہیں۔ اور یہ انتہا جو ہمارے قول سے ثابت ہو رہی ہے۔ ذات کا حکم ہے۔ پس ذات لیلۃ الصفات کے ثلث اخیر میں ظاہر ہوتی ہے۔ اور اس کا قول کہ سماء دنیا کی طرف اس کا نزول ہوتا ہے۔ سماء دنیا سے مراد اس کی وہ صفات ہیں۔ جن سے اس کی خلق نے اس کو اسماء میں پہچانا۔ اور وہ اسماء دنیا ہیں۔ اس لئے کہ اُس کی صفتیں بلند ہیں۔ اور اسماء کے لئے عبودیت کی پستی ہے۔ پس وہ یعنی اسماء خلق جن میں اس کی صفات علیاء کا ظہور ہوا۔ دنیا ہیں۔ جو لفظ ادنےٰ کی مؤنث ہے جو دنائت سے ماخوذ ہے۔ اور اس کے اسماء کہی سماء دنیا ہے۔ وہ چیز ہے۔ کہ جس کے ساتھ ان کی عبودیت نے قیام پایا۔ ان اعتبارات کا حاصل یہ ہے۔ کہ حق تعالےٰ کا ظہور اپنے بندوں پر ان صفات میں ہوتا ہے۔ جن سے انہوں نے اس کو پہچانا۔ جبکہ ان صفات کا ظہور پورا ہو چکتا ہے یعنی وہ اس صفت کے کمال ظہور سے پہلے ان صفات کے ساتھ تھے۔ نہ اس کے ساتھ۔ پھر جب ظہور کی نہایت میں ذات نے آلیا۔ تو وہ اس کی ذات کے ساتھ ہو گئے۔ نہ اس کی صفات کے ساتھ۔ پس اس کو خوب سمجھ۔ مترجم عرض کرتا ہے۔ کہ پہلے اشارہ میں حدیث کا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے۔ کہ یہ خلق عین حق ہے۔ جس کی صورت میں حق نے تنزل کیا۔ ثلث اخیر سے مراد اس کی حقیقت اور رات سے مراد خلق کی تاریکی ہے۔ اور سماء دنیا سے مراد یہ عالم خلق ہے۔ اور دوسرے اشارہ میں جو حدیث کا مطلب بیان کیا گیا ہے۔ اس کو وہ عارف سالک سمجھ سکتے ہیں۔ جو بہ ترتیب افعال و صفات و ذات میں سیر کرتے ہیں۔ ذات کی سیر ثلث اخیر میں ان کو حاصل ہوتی ہے۔ جیسا کہ مصنف نے بہ تفصیل اوپر بیان فرمایا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ مترجم)

اور بطریق سر اس حدیث کا ایک اور بھی اشارہ ہے۔ اور وہ کاملوں کے حق میں ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ جب تو نے اس بات کو سمجھ لیا۔ کہ مراد لیل سے ذات الٰہیہ ہے۔ اور ثلث اخیر سے کمال معرفت مراد ہے۔ جو ذات کے لئے جائز ہے۔ اس لئے کہ حق تعالےٰ کی دو معرفتیں ہیں۔ ایک وہ جس کے کمال کا ادراک کر نا جائز ہے۔ اور دوسری وہ جس کے کمال کا ادراک جائز نہیں۔ کمال معرفت جائزہ سے جو ہم نے ثلث اخیر کو مراد لیا ہے۔ تو اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ دل کو اللہ سے تین معرفتیں ہیں۔ پہلی معرفت من عرف نفسہ فقد عرف ربہ کے معنی ہیں۔ جس کا بیان پہلے ابواب میں مذکور ہو چکا۔ دوسری معرفت معرفت الوہیت ہے۔ جس میں

تو جمالِ ذات کو صفات سے شناخت کرتا ہے۔ اور یہ معرفت معرفتِ ربّ کے بعد ہوتی ہے۔ جو معرفتِ نفس کے ساتھ مقید ہے۔ اور تیسری معرفت ذوقِ آلہی ہے۔ جو وجودِ عبد میں سرائیت کرتا ہے۔ پھر وہ اس ذوقِ آلہی کی معرفت سے حق میں ہو کر غیب سے شہادت میں نزول کرتا ہے۔ یعنی ربوبیت کے آثار اسی کے جسم میں ظاہر ہوتے ہیں۔ پھر اس کا ہاتھ قدرت اور اس کی زبان تکوین ہو جاتی ہے۔ (کہ جس چیز کے لئے کہتا ہے۔ ہو جا وہ ہو پڑتی ہے۔ مترجم) اور اس کے پاؤں چلنے لگ جاتے ہیں۔ اور اس کی آنکھ سے کوئی چیز پوشیدہ نہیں رہتی۔ اور اس کے کان ہر متکلم کا کلام سُننے میں لگے رہتے ہیں۔ انہی معنوں کی طرف آنحضرت صلعم نے اس حدیث میں اشارہ فرمایا ہے۔ حتی کون سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به الحدیث یعنی (یہاں تک کہ میں اس کے کان آنکھ ہو جاتا ہوں۔ جن سے وہ سُنتا دیکھتا ہے۔ پس حق اس کا ظاہر ہو جاتا ہے۔ اور وہ اس کا باطن۔ اس کلام کا حاصل یہ ہے۔ کہ نزولِ رب سے مراد اس کے آثار و صفات کا ظہور ہے۔ جو ربوبیت کے مقتضیات سے ہے۔ اور سماء دُنیا سے مراد جسم ولی کا ظاہر ہے۔ اور ثلثِ اخیر سے مراد معرفتِ ذوق آلہیہ ہے۔ جو بندہ کے وجود میں ساری ہوتی ہے۔ اور جس سے اس کا محق صحیح اور سحق تمام ہوتا ہے (اصطلاحات صوفیہ سے ایک محق و سحق ہے۔ جس کا مطلب اس سے پہلے خود مصنفؒ نے بیان کر دیا ہے) اور پھر جس سے اس کا حق متحقق ہوتا ہے۔ اور ہر رات سے مراد اس کا ہر ظہور ذاتی ہے۔ جو ہر ولی میں ہوتا ہے۔ پس اس کو سمجھ۔ اور حدیث کی عبارت کو اس چیز سے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔ حدیث کے ظاہر مفہوم سے نہ نکال۔ بلکہ جس بات پر ہم نے تجھے آگاہ کیا ہے۔ اس سے متحقق ہو۔ اور ظاہر مفہوم حدیث کو بھی نہ چھوڑ۔ اسلئے کہ آنحضرت صلعم کا کلام لاانتہا اسرار کو مشتمل ہوتا ہے۔ اور آپ کے کلام کا ظاہر بھی ہے۔ اور باطن بھی۔ اور ہر باطن کے لئے ظاہر اور ہر ظاہر کے لئے باطن ہے۔ اسی طرح سات بطون تک ہے۔ جیسا کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے۔ کہ قرآن کے سات بطون ہیں۔ اور آنحضرت صلعم کا کلام بھی کلام آلہی کا ایک شعبہ ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنی خواہش نفس سے نہیں بولتے۔ بلکہ وہ خدا کی بلائی بولتے ہیں۔ خدا تعالےٰ ان پر رحمت بھیجے اور انکو مزید شرف۔ عظمت۔ مجد اور کرم عطا کرے ٭

چالیسواں باب
فاتحۃ الکتاب کے بیان میں

جان۔ کہ فاتحۃ الکتاب کا نام سبع مثانی ہے۔ اور وہ سات صفات نفسیہ ہیں۔ کہ وہ حیات۔

علم ۔ ارادت ۔ قدرت ۔ سمع ۔ بصر ۔ کلام ہیں ۔ آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے ۔ کہ اللہ تعالٰے نے سورۂ فاتحہ کو اپنے اور اپنے بندہ کے درمیان تقسیم کیا ہے ۔ اس بات کی طرف اشارہ ہے ۔ کہ وجود خلق اور حق پر منقسم ہے ۔ پس انسان بہ اعتبار اپنے ظاہر کے خلق اور بہ اعتبار اپنے باطن کے حق ہے ۔ اور وجود بھی ظاہر و باطن میں منقسم ہے کیا تو نہیں دیکھتا ۔ کہ صفات نفسیہ بہ نفسِ خود و بذات خود صفات محمد صلے اللہ علیہ وسلم ہیں ۔ جیسا کہ حق کی نسبت کہا جاتا ہے ۔ کہ وہ حیّ عالم یعنی زندہ جاننے والا ہے ۔ محمدؐ کی بابت بھی کہا جاتا ہے کہ وہ حیّ عالم ہے ۔ اسی طرح جمیع صفات کو قیاس کر ۔ پس یہ سورۂ فاتحہ کا حق اور عبد میں انقسام ہے ۔ فاتحہ جس سے اس پر دلالت لی جاتی ہے ۔ اس ہیکل انسانی کی طرف اشارہ ہے ۔ جس سے خزانہ وجود کے قفل کھُولے ۔ اور عبد اور رب کے مابین اُس کا انقسام اس امر کی طرف اشارہ ہے ۔ کہ انسان اگرچہ خلق ہے ۔ پر حق اس کی حقیقت ہے ۔ پھر جیسا کہ وہ اوصافِ عبودیت کو حاوی ہے ۔ ایسا ہی اوصاف ربوبیت کو بھی حاوی ہے ۔ اس لئے کہ اللہ اس کی حقیقت ہے ۔ اور وہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم سے مراد ہے ۔ اور وہاں کوئی اس کا غیر نہیں ہے ۔ اور دونوں مرتبوں خلق و حق میں وہی معتبر ہے ۔ اور ان دونوں مملکتوں میں وہی موجود ہے ۔ کیا تو سورۂ فاتحہ کی طرف نہیں دیکھتا ۔ کہ اللہ تعالٰی نے اس کی تقسیم دو باتوں پر کیسے فرمائی ہے ۔ ایک ثناء حق دوسری بندہ کے لئے دُعا ۔ پھر بندہ کو دیکھو ۔ کہ کیسے اس کے بھی دو حصّے کئے ہیں ۔ ایک کمالات الٰہیّہ حکمیّہ ۔ ایک کمالات الٰہیّہ حکمیّہ غیبیّہ وجودیّہ دوسرا نقائص خلقیہ غیبیّہ شہودیّہ پس وہ یعنی عبد فاتحۃ الکتاب ہے ۔ اور وہ سبع مثانی ہے ۔ اور اس سورۃ میں بہت سے اسرار ہیں ۔ جن کی ان اوراق میں گنجائش نہیں ۔ بلکہ بعض ایسے ہیں ۔ جن کی اشاعت کی ہم کو بھی وسعت نہیں ۔ لابدی ہے ۔ کہ ہم بطریق تعبیر کلام الٰہی سے برکت لینے کے طور پر ظاہر سورۃ کے متعلق گفتگو کریں ۔

قال اللہ تعالیٰ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۔ بسم اللہ کے متعلق ہم نے ایک مستقل کتاب مسمّی بالکیف والرقیم فی شرح بسم اللہ الرحمٰن الرحیم لکھی ہے ۔ جو اس کی شرح دیکھنی چاہے ۔ وہ اس کا مطالعہ کرے ۔ اس کتاب میں ہم بطریق اشارہ اس کے متعلق کچھ گفتگو کرینگے ۔ اور اشارہ کا یہی مقام ہے ۔ علماء عربیّہ نے کہا ہے ۔ کہ بائے بسملہ استعانت کے معنوں میں ہے ۔ معنی اس کے یہ ہیں ۔ کہ اللہ کے نام کی برکت سے فلاں کام کر ۔ فعل کا ذکر چھوڑ دیا گیا ہے ۔ تاکہ ہر فعل کو عام ہو ۔ اور لسان اشارہ سے فعل کی تقریر یوں ہے ۔ بسم اللہ یعرف اللہ اسلئے کہ اس کی معرفت کی طرف کوئی راہ نہیں ۔ لیکن اسوقت جبکہ اس اسم کی تجھ پر تجلّی ہو ۔ اس لئے کہ وہ کمالات کیلئے ایک آئینہ رکھا گیا ہے ۔ جس میں تو اپنے چہرہ کو مشاہدہ کرتا ہے ۔ پس تو اپنے چہرہ کو سوائے آئینہ کے اور کسی چیز میں نہیں دیکھ سکتا ۔ پس جس چیز کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے ۔ اس کو سمجھ ۔ اس لئے کہ تیرا آئینہ بحر حقیقت کی کشتی ہے ۔ جس کا چلنا اور ٹھیرنا اللہ کے نام کے ساتھ ہے ۔ نہ اس کے غیر کے نام سے ۔ پھر جب بحر توحید میں قلب کا ملّاح اسم کی کشتی پر سوار ہو گیا ۔ اور رحمانیّت کی ہوا انی لاجد نفس الرحمٰن من جانب الیمن کی جو میں چلنے لگی معنی اس حدیث کے یہ ہیں ۔ کہ مَیں یمن کی جانب سے رحمٰن کی ریح طیبہ کو محسوس کرتا ہوں (حدیث میں لفظ

نفس بفتح فاء آیا ہے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے نفس بسکون فاء کے معنی لئے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں (یعنی
نفس اسم رَحِیْمُ کی رحمت کی ہدایت سے ذات کے کنارے تک پہنچ گیا۔ پھر وہ اپنے اسماء و صفات
میں منزّہ ہؤا۔ اور وجود کی فاتحہ کو کھولا۔ اور ثابت ہو گیا۔ کہ عابد عین معبود ہے۔ پھر کہا الحمدللہ۔ اللہ کے
نفس کی ثنا کی۔ ساتھ اس چیز کے جس کا کہ وہ مستحق ہے۔ اور اس کے نفس کی ثنا عین اس کا ظہور ہے
اور اس چیز میں اس کی تجلّی ہے۔ جو اس کے لئے وجب ہے۔ اور الف اور لام اگر دونوں شمول کے معنوں میں
ہوں۔ جس کا ان معنوں پر اعتبار کیا گیا ہے۔ کہ جمیع محامد اللہ کے لئے ہیں۔ اور وہ حق و خلق کی جمیع صفات
محمودہ سے مراد ہے۔ پس اپنے نفس پر اس کی ثنا مراتب الٰہیہ و مراتب خلقیہ میں اس کا ظہور کرنا ہے۔ جیسا
کہ وجود میں وہ ظہور کئے ہوئے ہے۔ اور لام حمد کے متعلق اہل سنت کا یہی مذہب ہے۔ کہ وہ شمول کے
معنوں میں ہے۔ اور اس کا بیان پہلے ہو چکا۔ اور معتزلہ نے کہا ہے۔ اور بعض علماء سنت کا بھی یہ قول
ہے۔ کہ لام الحمد عہد کا ہے۔ اور اس صورت میں معنی یہ ہیں۔ کہ وہ حمد جو اللہ کو لائق ہے۔ اللہ کے لئے ہے۔
اس اعتبار سے لفظ اَلْحَمْدُ میں اشارہ ان معنوں کی طرف ہے۔ کہ اپنے نفس پر اس کی ثنا ان محامد و اوصاف
کے ساتھ ہے۔ جو اس کے مرتبۂ الٰہیہ کے لائق ہیں۔ اس کے بعد معلوم کرنا چاہیئے۔ کہ مقام حمد ایک اعلےٰ درجہ کا
مقام ہے۔ اسی لئے قیامت کے دن محمد صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کا جھنڈا حمد کا جھنڈا یعنی لواء حمد ہو گا۔ اس جہت سے
کہ انہوں نے ذات حق سبحانہ وتعالیٰ کی ثنا کی۔ اس چیز کے ساتھ جو اس کی شان الوہیت کے شایاں ہے
اور مراتب حقیہ و خلقیہ میں ظاہر ہوئے۔ جیسا کہ اس پر وجود کا ظہور ہے۔ اسم اللّٰہ کو حمد کے لئے اس لئے مخصوص
کیا گیا ہے۔ کہ الوہیت جمیع معانی وجود اور اس کے مراتب کو شامل ہے۔ اور اسم اللہ حقائق وجود میں سے ہر
ذی حق کو اس کا حق عطا کرنے والا ہے۔ اور یہ بات کسی دوسرے اسم کو حاصل نہیں۔ اور اس کا بیان باب
الوہیت میں مذکور ہو چکا ہے۔ پھر (اسم اللّٰہ) جس کی بابت ہم نے ذکر کیا ہے۔ کہ وہ حقیقت انسان ہے۔
نعت فرمائی۔ کہ وہ رب العالمین ہے۔ یعنی جمیع عوالم کا صاحب۔ ان کا پیدا کرنے والا اور ان میں وجود رکھنے
والا اور ان کا مظہر پس عوالم الٰہیہ اور عوالم عبدیہ میں سوائے اس کے اور کوئی نہیں ہے۔ وہی ظاہر ہے وہی
باطن اور وہی رحمٰن و رحیم سے مراد ہے۔ اسم رب اور اسم رحمٰن کی تفسیر شروع کتاب میں ہو چکی ہے۔ پس
وہاں اس کو دیکھ لینا چاہیئے۔

جان۔ کہ اسم رحیم اس کے اسم رحمٰن سے زیادہ خاص ہے۔ اور رحمٰن اس سے عام ہے۔ اور وہ رحمت
جس نے ہر چیز کو احاطہ کیا ہؤا ہے۔ اس کے اسم رحمٰن کا فیضان ہے۔ اور وہ لوگ جو ڈرتے ہیں۔ اور زکوٰۃ
ادا کرتے ہیں۔ ان کے لئے جو رحمت لکھی گئی ہے۔ وہ اس کے اسم رحیم کے فیضان سے ہے۔ اور یاد رکھنا چاہیئے
کہ رحمت رحمٰن میں کبھی نقمت کی بھی آمیزش ہوتی ہے۔ مثلاً باپ کا بیٹے کو ملامت کر کے ادب دینا کہ بظاہر
نقمت ہے۔ لیکن دراصل اس پر رحمت ہے۔ یا مثلاً بدمزہ دوا کا پینا۔ کہ اگرچہ دراصل وہ رحمت ہے۔ لیکن اس میں

نقمت کی بھی آمیزش ہے۔ اور رحمٰن ہر رحمت کو جو ہے۔ اور جس طور پر ہے۔ عام ہے۔ برابر ہے۔ کہ نقمت کی ملاوٹ اس میں ہو۔ یا نہ ہو۔ بخلاف اس کے اسم رحیم کے کہ وہ ہر رحمت خالص کے ساتھ کہ جس میں نقمت کی ملاوٹ نہیں۔ مختص ہے۔ اسی لئے اس کے اسم رحیم کا ظہور عالم آخرت میں قوی تر ہوگا۔ کیونکہ جنت کی نعمتوں میں نقمت کی کدورت نہیں پائی جاتی۔ وہ محض اس کے اسم رحیم سے ہیں۔ دیکھو۔ آنحضرت صلے اللہ علیہ آلہ وسلم نے اپنے اس قول میں اپنی اُمت کو آگ سے داغ دینے کو مکروہ جانا ہے۔ کہ میری امت کی شفاء تین چیزوں میں ہے۔ کتاب الٰہی کی آیت میں۔ یا شہد کے چاٹنے میں یا آگ سے داغ دینے میں۔ اور میں دوست نہیں رکھتا ہوں کہ میری امت کو آگ سے داغ دیا جائے۔

دیکھو۔ اللہ تعالےٰ نے آنحضرت صلے اللہ علیہ آلہ وسلم کا نام رحیم رکھا۔ اور فرمایا عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ یعنی اس رسول پر تمہارا رنج اٹھانا دشوار ہے۔ وہ تمہاری اصلاح کا حریص ہے۔ مومنوں پر نہایت مہربان اور شفیق ہے۔ آپ کا نام رحیم اس لئے رکھا گیا کہ آپ کی رحمت میں کدورتِ نقمت کی ملونی نہ تھی۔ وہ رحمۃ للعالمین تھے۔

پھر اس کے آگے حقیقت محمدیہ کا کہ وہ ہر فرد انسانی کی ذات کی عین ہے۔ جس کی پہلے نعت کی گئی ہے۔ وصف فرمایا۔ اور کہا۔ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ یعنی ملک۔ حاکم۔ شدید القوت۔ اور یوم سے مراد یہاں تجلی الٰہی ہے۔ کہ ایام الٰہی میں سے ایک یوم ہے۔ اور دین ادانت سے لیا گیا ہے۔ پس یوم الدین تجلی ربانی سے مراد ہے۔ کہ تمام موجودات اس کی فرمانبرداری کرتی ہے۔ اور وہ ان میں تصرف کرتا ہے۔ جس طور پر کہ وہ چاہتا ہے اور وہ ان کا بادشاہ ہے۔ اور مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ جو وارد ہؤا ہے۔ تو اس کے معنی یہ ہیں۔ کہ عالم باطنی کا صاحب عالم باطنی سے مراد قیامت اور ساعت ہے۔ اور اس عالم باطنی کا صاحب ہونے سے مراد یہ ہے۔ کہ وہ محسوسات کی صورت اور موجودات کی روحانیت کا محل ہے۔ پس اس کو سمجھ۔ پھر آپ ہی اپنے آپ کو مخاطب کرکے کہنے لگا۔ إِيَّاكَ نَعْبُدُ یعنی تیرا غیر کوئی نہیں ہے (تو خود ہی عابد ہے۔ اور خود ہی معبود) شاعر اپنے نفس کو مخاطب کرکے کہتا ہے۔ ۵ طحا بك قلب فی الحسان طروب تیرا طحاب کہ نام ایک موضع کا ہے۔ قلب ہے جس میں معشوق رہتا ہے۔ اور خوشیاں حسینوں کے ساتھ ہی ہؤا کرتی ہیں۔

اس بات کا نام علم معانی و بیان میں التفات رکھا جاتا ہے۔ اس لئے یہاں شاعر نے مکانِ تکلم سے مقام خطاب کی طرف انتقال کیا ہے۔ یہاں اُسے یوں کہنا تھا۔ طحابی قلب اور اس نے بجائے اس کے طحا بك قلب کہا ہے۔ اور اپنے نفس کو مخاطب کی جگہ رکھا ہے۔ ایسا ہی اللہ تعالےٰ إِيَّاكَ نَعْبُدُ میں اپنے نفس کو مخاطب کر رہا ہے۔ یعنی وہی اپنے آپ کا مظاہر مخلوقات میں عابد ہے۔ کیونکہ وہی ان کا فاعل۔ وہی ان کا محرک۔ وہی ان کا مُسکِّن ہے۔ پس اُن کا اس کی عبادت کرنا خود اس کا اپنے آپ کی عبادت کرنا ہے اور اس لئے کہ اس کا ان کو ایجاد کرنا اپنے اسماء و اوصاف کو ان کا حق عطا کرنے کے سوا اور کچھ نہیں۔ پس انکے

ساتھ اس نے اپنے ہی نفس کی عبادت کی۔ پھر لسانِ خلق سے حق کو خود ہی ہے۔ مخاطب کرکے فرمایا وَاِیَّاکَ
نَسْتَعِیْنُ کیونکہ خلق و حق سے وہی مراد ہے۔ پس اگر چاہتا ہے۔ تو کلامِ حق سے خلق کے نفس کو مخاطب
کرتا ہے۔ اور خلق کے کان سے اس کو سنتا ہے۔ اور چاہتا ہے۔ تو کلامِ خلق سے اپنے نفس کو مخاطب کرتا
ہے۔ اور حق کے کانوں سے اس کو سنتا ہے۔ جب اس نے ہمیں بتادیا۔ کہ وہ مخلوق کی صورت میں خود ہی
اپنے آپ کا عابد ہے۔ تو ہم نے اپنے آپ میں اس کے مشہود پر آگاہی پائی۔ کہا وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ۔ تاکہ
ہم حول۔ قوت۔ قدرت سے بے تعلق ہوکر ان سب کو اسی کی طرف مصروف کریں۔ اور تاکہ
ہم اس کو اپنے آپ سے اور اپنے آپ میں ملاحظہ کریں۔ اور اس سے غافل نہ ہیں۔ اس سے
اس کی معرفت و احدیت کی طرف ترقی کریں۔ اور اس کی تجلیات سے بہرہ یاب ہوں۔
اور تاکہ وہ شخص ہم میں سے سعادت حاصل کرے۔ جو پہلے ہی ازل میں سعید بن چکا ہے
ان دو کلموں کے اس قدر معانی ہیں۔ جن کی شرح اِن اوراق میں نہیں سما سکتی۔ پس ہم اسی گفتگو پر اکتفا
کرتے ہیں۔ کیونکہ ہم نے اختصار کا قصد کیا ہے۔ نہ کہ تطویل کا۔ پھر لسانِ خلق سے فرمایا اِھْدِنَا
الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ اس لئے کہ نصفِ اول بِسْمِ اللّٰہِ سے لیکر مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ تک یہ سب حق کی
زبان سے اپنے نفس کی بابت خبر دینا تھا۔ اور نصفِ ثانی میں لسانِ خلق سے حق کو مخاطب کیا ہے
پس صراطِ مستقیم سے مراد مشہدِ حضرت احدیت کا طریق ہے۔ جس میں اللہ تعالےٰ اپنے نفس کیلئے
تجلی فرماتا ہے۔ اور اسی کی طرف اس نے اپنے قول صراط اللّٰہ سے اشارہ فرمایا ہے۔ یعنی ظہور تجلی کی طرف
اس کا طریق۔ پھر اس مشہد کے لوگوں کی اللہ کی راہ میں ان کے مقامِ جمع کے بعد لسانِ تفرقہ سے
نعت فرمائی۔ اور کہا صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ۔ راہ ان لوگوں کی جن پر تو نے اپنے وجود شہود
کا انعام فرمایا۔ اور قربِ الٰہی کی نعمتوں سے ان پر ظاہر ہوا غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْھِمْ نہ مغضوب علیہم
کی راہ جو تجھ سے دور افتادہ ہیں۔ اور جن پر تو نے اسم منتقم سے گہرے اور غلیظ حجابات کے رنگ میں
اپنی قہری تجلی فرمائی ہے۔ وَلَا الضَّآلِّیْنَ۔ اور یہ وہ لوگ ہیں۔ جو باوجود حق کی ہدایت کے گمراہ ہو گئے۔
پھر انہوں نے اس کو نہ پایا۔ لیکن وہ مغضوب علیہم نہیں ہیں۔ بلکہ حق ان سے رضامند ہے۔ کہ ان کو
اپنی ہمسائیگی میں جگہ دی ہے۔ نہ کہ اپنے پاس۔ اور یہ وہ لوگ ہیں۔ جن سے اللہ تعالےٰ سوال کریگا
اور ان کو کہیگا۔ اے میرے بندو۔ مجھ سے کچھ مانگو۔ وہ کہینگے اے ہمارے رب ہم تجھ سے تیری رضا
مانگتے ہیں۔ پھر ان کو یہ کہیگا۔ میں تم سے راضی ہوں۔ تم کو میں اپنے پڑوس میں جگہ دیتا ہوں۔ پھر دوبا
انکو یہ کہیگا۔ میں تم سے راضی ہوں۔ تم کو میں اپنے پڑوس میں جگہ دیتا ہوں۔ پھر دوبارہ ان کو کہیگا کہ کچھ مانگو
پس وہ سوائے اس کی رضا کے کچھ نہیں مانگیں گے۔ اس لئے کہ وہ اس کو نہیں پہچانتے ہیں۔ اگر وہ پہچانتے
ہوتے۔ تو وہ ضرور خود اس کو طلب کرتے۔ اور وہ کوئی نعمتوں سے جنت کے باغوں میں منعم ہوں گے۔ یہ وہ

لوگ ہیں۔ جن پر خدا تعالے اس چیز میں تجلی نہیں کریگا۔ جو خود اس کی ذات کے لئے ہے۔ وہ جن سے گمراہ ہیں۔ بلکہ لذاتِ جنت سے نعمت پانے والے ہیں۔ پس اس کو سمجھ۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل۔

اکتالیسواں باب ۴۱

طور کتاب مسطور رق منشور بیت المعمور السقف المرفوع البحر المسجور کے بیان میں

جان۔ خدا ہم کو اور تجھے توفیق دے۔ کہ یہ باب اس کتاب کے تمام ابواب سے عمدہ ہے۔ تجھے حضورِ قلب سے اس باب میں خوب تامل سے کام لینا چاہیئے۔ ظاہر لفظوں پر نہ رہ۔ بلکہ ان کے سوا ان چیزوں کو طلب کر۔ جن پر اشارات سے ہم نے متنبہ کیا ہے۔ اور لطیف عبارات میں ان کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جان کہ یہ تمام مقاصد اور ان کے سوا وہ مقاصد جن کا پہلے ابواب میں ذکر ہو چکا ہے۔ طور میں مذکور ہیں۔ اگرچہ اہل شریعت کے قول میں ان کے ظاہری معنوں پر اعتماد ہے۔ لیکن باطن وحقیقتِ امر میں اس سے تو ہی مراد ہے۔ پس تیری انیت جس کو تو لفظ اَنَا بمعنی مَیں سے تعبیر کرتا ہے۔ ان تمام عبادتوں کو حاوی ہے۔ اور ان معانی کا تعدد تیری انیت کی مختلف وجوہ وجہات کے تعدد کی وجہ سے ہے۔ پس ان تمام کو اپنے نفس میں اعتبار کر۔ فرمایا اللہ تعالٰے نے وَنَادَیْنَاہُ مِنْ جَانِبِ الطُّوْرِ الْاَیْمَنِ مراد جانب طور سے جانب نفس ہے۔ پس اس سے معلوم ہو گیا۔ کہ یہاں طور ایمن سے ایک جداگانہ چیز ہے۔ اور وہ پہاڑ ہے۔ جس میں حضرت موسٰی علیہ السلام خدا کے دربار میں جلوہ فرما ہوتے تھے۔ جیسا کہ اہل اللہ اکثر جنگل۔ غاروں اور وادیوں میں جلوہ فرما ہوتے ہیں۔ پس وہاں موسٰی پر جو تجلی ہوتی تھی۔ وہ خود ان کے اپنے نفس ہی کی جہت سے ہوا کرتی تھی۔ پہاڑ کی جہت سے۔ پہاڑ تو صرف ان کی عبادت کی ایک جگہ تھی۔ اور پہاڑ کا ریزہ ریزہ ہو جانا اللہ میں ان کے نفس کی فنا سے مراد ہے۔ اور ان کا بیہوش ہو جانا محق وسحق سے عبارت ہے پھر موسٰے معدوم ہو گئے۔ اور ان کی عبدیت ایسی ہو گئی۔ کہ گویا اس کا وجود ہی نہ تھا۔ اور حق ایسا کہ گویا وہ ہمیشہ سے اسی طور پر ان پر تجلی تھا۔ پس نہ دیکھا موسٰے نے اپنے رب کو بلکہ اللہ نے اللہ کو دیکھا۔ اور نہیں تھا۔ وہاں مگر وہی چیز جو موسٰے کے نام سے معبّر تھی۔ انہی معنوں کی طرف حق تعالٰے نے اشارہ فرمایا ہے۔ اپنے اس قول میں کہ لَنْ تَرَانِیْ یعنے اے موسٰے تو مجھے ہرگز نہیں دیکھ سکتا۔ اس لئے کہ جب تک تو موجود ہے۔ میں تجھ سے مفقود ہوں۔ اور جب تو مجھے پائیگا۔ تو تو مفقود ہو جائیگا۔ حادث کے لئے یہ ممکن نہیں ہے۔ کہ ظہور قدیم کے وقت ٹھہر سکے۔ انہی معنوں کی طرف سے جنید نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے۔ کہ حادث جب قدیم سے مقرون

ہوتا ہے۔ تو اس کا اثر باقی نہیں رہتا۔ اور حضرت علی مرتضےٰ فرماتے ہیں۔ کہ اگر میں غائب ہوتا ہوں۔ تو وہ ظاہر ہو جاتا ہے۔ اور اگر وہ ظاہر ہوتا ہے۔ تو وہ مجھے غائب کر دیتا ہے۔ اسی کی طرف اشارہ ہے۔ جو موسےٰ علیہ السلام کو اس نے کہا۔ فارق نفسك وتعال۔ اے موسٰیؑ اپنے نفس سے جدا ہو جا اور آجا۔ یہ جواب موسےٰ علیہ السلام کی اس مناجات کا تھا۔ کہ اے میرے رب میں کس طرح تیرے تک پہنچ سکتا ہوں۔

پھر جب تو نے یہ سمجھ لیا۔ کہ طور تیرے نفس کا باطن ہے۔ یہی چیز ہے۔ جو انسان میں حقیقت انیّہ سے معبّر ہے۔ اس لئے کہ اس کا مخلوق ہونا ایک مجازی امر ہے۔ حدیث نبوی انی لاجد نفس الرحمٰن من قبل الیمن میں تامل کر۔ جو کچھ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اس میں پہلے مذکور ہو چکا۔ کہ طور ایمن نفس ہے۔ اس لئے کہ طورؑ ایمن سے ایک جداگانہ چیز ہے۔ وہ پہاڑ ہے۔ اور اس حدیث میں آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صرف یمن کے ذکر پر اکتفاء فرمایا ہے۔ اور آگاہ کیا۔ اس بات پر کہ آپ نے نفس رَحمٰن یعنی رَحمٰنؐ کے سانس کو اپنے نفس یعنی اپنی ذات سے پایا۔ رَحمٰن کا سانس اسماء وصفات میں اس کا ظہور ہے۔ فرمایا اللہ تعالےٰ نے وَالصُّبْحِ اِذَا تَنَفَّسَ قسم ہے صبح کی جبکہ وہ دم بھرتی ہے۔ یعنی ظاہر ہوتی ہے۔

پھر اس وقت جاننا چاہیئے کہ کتاب مسطور سے مراد مع اپنے فروعات۔ اقسام۔ اعتبارات حقیہ وخلقیہ کے وجود مطلق ہے۔ اور وہ مسطور ہے۔ یعنی ملکوت میں موجود ومشہود ہے۔ اور وہ لوح محفوظ ہے۔ اور اس کی نظیر عالم ملک میں مقابلہ انسانی میں بھی ہے۔ اور وہ رَقِّ مَنْشُورٍ کے نام سے موسوم ہے (اس لفظ کے معنی ہیں کاغذ کشادہ۔ مترجم) قابلیتِ روح انسان کو جو رق سے تشبیہ دی گئی ہے۔ تو اس میں وجہ تشبیہ اصلی اور فطری انطباع کے طور پر اس میں وجود اشیاء کا پایا جاتا ہے۔ اور موجودات کا وجود اس میں اس حیثیت سے ہے۔ کہ کوئی چیز اس سے مفقود نہیں۔ اور وہ اس وجہ سے منشور سے معبّر ہے۔ کہ کتاب جب کھولی جاتی ہے۔ تو کوئی شے اس میں شناخت کئے بغیر باقی نہیں رہتی۔ اور رق منشور وہ لوح محفوظ ہے۔ اور اس کی نظیر روح انسان ہے۔ باعتبار قبول اشیاء کی قابلیت اور موجودات کے اس میں منطبع ہونے کے وہ لوح محفوظ سے مشابہ ہے۔ اور وہ ذات اللّوح ہے۔ اور لوح محفوظ اور اس میں کوئی مغائرت نہیں ہے۔ اور بیت المعمور اور وہ اس مقام کا نام ہے۔ جسے خدا نے اپنے نفس کے لئے مخصوص فرمایا ہے۔ پھر اس کو زمین سے آسمان کی طرف اٹھایا۔ اور ملائکہ سے اُسے آباد کیا۔ اور اس کی نظیر قلب انسان ہے۔ اور وہ حق کا مقام ہے۔ اور کوئی نہ کوئی اس کو آباد کرتا رہتا ہے۔ یا روح الٰہی قدسی یا ملکی یا شیطانی یا نفسانی اور وہ روح حیوان ہے۔ پس وہ ہمیشہ اپنے آباد کاروں سے معمور رہتا ہے۔ فرمایا اللہ تعالےٰ نے اِنَّمَا يَعْمُرُ مَسٰجِدَ اللّٰهِ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ۔ بجز اس کے نہیں۔ کہ مسجدوں کو وہ شخص آباد کرتا ہے۔ جو خدا پر ایمان رکھتا ہے۔ مراد آبادی سے ان میں قیام کرنے سے ہیں۔ اس لئے کہ عمارت رہنے کی جگہ کو کہتے ہیں

اور سقف مرفوع وہ مرتبۂ علیا الٰہیہ ہے۔ جو اس قلب میں موجود ہے۔ اس لئے کہ جب اس نے قلب کو

بیت المعمور سے تشبیہ دی۔ تو اس سے حقیقت الٰہیہ کو اس کا سقف مرفوع قرار دیا۔ اور سقف یعنی چھت گھر کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ بیت المعمور کا چھت الوہیت ہے۔ اور گھر قلب ہے۔ اور جیسا کہ سقف گھر سے ہے۔ اور گھر کا ایک حصہ ہے۔ ایسا ہی قلب ہے۔ جس کو اللہ نے جو اس سے اس کا مالک ہے۔ اور اس کا بعض ہے۔ احاطہ کیا ہوا ہے۔ اس لئے کہ واسع یعنی محیط کل ہے۔ اور موسوع یعنی محاط اس کا جزو۔ اور یہ بلسان توسع کہا گیا ہے جیس پر اس امر کی حقیقت ہے۔ لیکن حق کا حکم اور اس کا وصف یہ ہے۔ کہ وہ چیزوں پر احاطہ کر سکتا ہے۔ اور کوئی چیز اس پر احاطہ نہیں کر سکتی۔ نہ اس میں بعض جائز ہے نہ کل بلکہ وہ عالم قدس میں ان تمام باتوں سے منزہ ہے

پھر جان۔ کہ وجود عینی کی حیثیت سے اللہ کے لئے کونسی چیز ہے۔ اور وجود علمی کی حیثیت سے اس کے لئے کونسی۔ اور اس بات کو پہچان کہ ھُوَ کون ہے۔ اور اَنتَ کون ہے۔ اور کونسی شے ہے۔ جس سے تو وہ ہے اور وہ تو ہے۔ اور کونسی چیز ہے۔ جس سے تو اس کا مغائر ہے۔ اور کونسی چیز ہے۔ جس سے وہ تیرے نقائص سے منزہ ہے۔ اور پہچان۔ کہ تیرے اور اس کے درمیان نسبت کہاں سے صحیح ہوئی۔ کہ تو نے اس کو پایا۔ اور کہاں سے تیرے اور اس کے درمیان رشتہ ٹوٹ گیا۔ کہ تو نے اُسے گم کر دیا۔ ان عبارات میں غور و تامل کر۔ جو تصریح و اشارات میں اسرار حق کو متضمن ہیں۔

اور بحر مسجور سے مراد علم مصئون اور سر مکنون ہے۔ جو کاف اور نون کے درمیان ہے۔ یہ تعبیر ہے۔ اس کی اشارہ کی زبان سے اور ظاہر میں یوں کہا جاتا ہے۔ کہ وہ عرش کے نیچے ایک دریا ہے۔ جس میں ہر روز جبریل داخل ہوتا ہے۔ پھر جب وہ اس سے نکلتا ہے۔ اور اپنے بازو جھاڑتا ہے۔ تو اس سے ستر ہزار قطرے ٹپکتے ہیں۔ پھر اللہ تعالے ہر قطرہ سے فرشتہ پیدا کرتا ہے۔ جو علم الٰہی کا حامل ہوتا ہے۔ پھر یہ فرشتے وہی ہیں۔ جو ہر روز ایک دروازہ سے بیت المعمور میں داخل ہوتے ہیں۔ اور ایک دوسرے دروازہ سے نکلتے ہیں۔ اور قیامت کے دن تک پھر اس کی طرف نہیں لوٹتے۔ اس تصریح میں جس چیز کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔ اسکو سمجھ۔ کہ اس تلویح یعنی بلند اشارہ میں تیرے لئے کیا رموز ہے اور دیکھ کہ کیوں تیرے لئے یہ بحر ساکن ہو گیا ہے۔ اور یہ روانی بند ہو گئی ہے۔ کیا یہ بات اسکے ادراک سے تیری عقل کے قاصر ہونے کی وجہ سے ہے۔ یا غیرت الٰہیہ نے اسکے چھوٹنے کو روک دیا ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے۔ کہ مجھ پر اس کا چھپانا فرض کیا گیا ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ کہ شب معراج میں مجھے تین علم دئے گئے۔ پھر ان علموں کی تفصیل فرمائی۔ اور کہا۔ کہ ایک علم ہے جس کا چھپانا مجھ پر فرض کیا گیا ہے۔ الحدیث۔ جو کچھ ہم نے اس کتاب مسطور کے متعلق ظاہر کیا ہے۔ وہ اس بحر مسجور کی جھاگ ہے نہ موتی جو سمندروں کے لائق ہوتے ہیں۔ غیر ازانکہ ہم نے کوئی چیز اس سے چھپا نہیں رکھی۔ اس لئے کہ ہم نے اس تمام کو عبادت میں بطور رمز کے رکھ دیا ہے۔ اور اشارہ میں چیستان کے طور پر کہدیا ہے۔ اور تصریح بھی کر دی ہے۔ جس پر غیر کے لئے مہر لگا دی ہے۔ اور مراد اس مہر سے یہ ہے۔ کہ وہ اس کی بھلائی پر حاوی نہیں ہوتا۔ اور یہ وہ کتاب ہے۔ جس کی نظیر اب تک زمانے پیش نہیں کی۔ اور وقتوں نے اس جیسی فیاضی نہیں کی۔ پس اس کو سمجھ اور اس میں تامل کر۔ سعید۔ ابن سعید وہ شخص ہے جس نے اس کو پڑھا۔ یا اس کو حاصل کیا۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل ۔

حصہ اول ختم ہوا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

۴۲ بیالیسواں باب

رفرفِ اعلیٰ میں

جاننا چاہیئے۔ کہ موجودات سے ایک رفرفِ اعلیٰ ہے۔ جس سے مراد مرتبۂ الٰہیہ اور وہ امورِ ذاتی ہیں۔ جن کا بذاتِ خود الوہیت تقاضا کرتی ہے۔ پھر وہ ایک قسم کے نہیں ہیں۔ بلکہ بہت سی قسمیں ہیں۔ لیکن ہر نوع رفرفِ اعلیٰ کے نام سے موسوم ہے۔ اور ہر رفرف مرتبۂ الوہیت سے مراد ہے۔ اگرچہ اس کا مقتضاء دوسری رفرفوں سے مختلف ہو۔ اس لئے کہ وہ اپنی ذاتی شان کی حیثیت سے منزلت الٰہیہ کی عین ہے۔ اس جہت سے بعض کو بعض پر کوئی فضیلت نہیں ہے۔ کیونکہ تفضیل صفات و اسماء کے مقتضیات سے ہے۔ اور یہ حق کے ذاتی امور ہیں۔ پس ان کے مابین کوئی تفضیل نہیں۔ مثلاً عزّت و کبریاء کہ دونوں حق کے ذاتی امر ہیں۔ اور رفرف ان میں سے ہر ایک سے مراد ہے۔ پھر یہ کہنا درست نہیں ہے۔ کہ عزّت کبریاء سے افضل ہے۔ اور نہ یہ کہ کبریاء عزت سے افضل ہے اور ایسا ہی عظمت ذاتیہ کہ اس جیسی چیزوں میں سے ہر ایک بسبب اپنی منزلت عالیہ الٰہیہ کے مقتضاء ذات سے مراد ہے۔ منزلتِ الٰہیہ کی قید میرے قول میں اقتضاء ذاتی کی وجہ سے ہے۔ اس لئے کہ ذات کے فی نفسہٖ دو اقتضاء ہیں۔ ایک مطلق اور ایک مقید۔ اقتضاء مطلق توبدون کسی اعتبار الوہیت۔ رحمانیت۔ ربوبیت وغیرہ کے اس کا ذاتی استحقاق ہے۔ ذات کے یہ اقتضاء اس بات سے مطلق و مجرد ہیں۔ کہ ذات کسی قسم کے کمال کا تقاضا کرے اور یہ مطلق اقتضاء مثلاً وجود۔ سذاجت یعنی سادگی۔ صرفیت۔ احدیت اور اس جیسی اور چیزوں سے مراد ہے۔ اور اقتضاء مقید وہ ہے۔ جس کا ذات بذاتِ خود تقاضا کرتی ہے۔ لیکن اس اقتضاء میں کسی نہ کسی قسم کے کمال کا بھی اعتبار ہے۔ مثلاً کمالِ الٰہیت۔ رحمانیت۔ ربوبیت یا مثلاً عزّت۔ کبریاء۔ عظمت کہ منزلتِ الٰہیہ ان کا تقاضا کرتی ہے۔ یا مثلاً علم۔ سریان وجودی۔ احاطت کہ منزلت رحمانیت ان کا تقاضا کرتی ہے۔ اسی طرح کے اور امور جن کا کہ وہ کسی اعتبار الٰہی یا رحمانی یا ربانی یا کسی اور اسم یا وصف کے اعتبار سے اپنی ذات کے لئے استحقاق رکھتا ہے۔ اقتضاء مقید میں داخل ہیں۔ فافہم

اور معلوم کرنا چاہیئے۔ کہ مقید اقتضاء بھی اطلاق کی طرف راجع ہیں۔ اس لئے کہ حق سبحانہٗ و تعالیٰ نے ان سب کا خود اپنی ذات کے لئے تقاضا فرمایا ہے۔ الوہیت کو لو۔ تو وہ اس کی ذات کا مقتضاء ہے۔ رحمانیت کو لو۔ تو وہ بھی اس کی ذات کا مقتضاء ہے۔ ایسا ہی ان کے سوا جس مرتبہ کو لو۔ وہ اس کا ذاتی اقتضاء ہے

اور ہر مرتبہ جس چیز کا تقاضا کرتا ہے۔ وہ بدوں کسی قید لگانے کے ذات کا مقتضاء ہے۔ اس لئے کہ مرتبہ مقتضیاتِ ذات سے ہے۔ پھر جس چیز کا وہ تقاضا کر رہا ہے۔ پھر وہ بھی مقتضیات ذات سے ہوگا۔ کیونکہ حق سبحانہ وتعالےٰ ان چیزوں کا مستحق ہے۔ نہ کسی کمال کے لئے۔ اور نہ کسی نقص کے لئے۔ بلکہ محض اپنی ذات کے لئے۔ اور کمالات اس کے ذاتی امور بھی ہیں۔ جن کا ذات مطلقاً تقاضا کرتی ہے۔ اور نیز ایسے امور بھی جن کا ذات تقاضا کرتی ہے اور ان میں کسی مرتبہ یا منزلت کا اعتبار بھی صحیح ہوتا ہے۔ اس لئے ہم نے مقتضیات ذاتیہ کو دو نوعوں مطلق اور مقید پر تقسیم کر دیا۔ فافہم۔

انتباہ۔ رفرف جنت کی ایک سواری کا نام ہے۔ چونکہ جن چیزوں کو مصنف علیہ الرحمۃ نے رفرف قرار دیا ہے۔ وہ ذات کے مظاہر عالیہ ہیں۔ اس لئے مصنفؒ نے ان کو رفرف اعلےٰ کے نام سے موسوم کیا۔ واللہ اعلم بالصواب۔ مترجم)

تینتالیسواں باب ۴۳

سریر اور تاج میں

ان السریر مرتبۃ السلطان ۔۔۔ ہو عرشہ بمکانۃ الرحمن

فجلوسہ فوق السریر ظہورہ ۔۔۔ فی مجدہ وعلوہ السلطانی

فہو المعبر عنہ بالعرش المجید ۔۔۔ وبالعظیم بمحکم القرآن

والعرش مطلقۃ بمخلوقاتہ ۔۔۔ والاستواء تمکن ربانی

ترجمہ۔ تخت بادشاہ کے رتبہ کے لئے زیبا ہے۔ وہ اس کا عرش ہے۔ جو رحمٰن کی قیام گاہ ہے۔ تخت پر اس کا بیٹھنا اپنی خاص شان کے ساتھ اس میں اس کا ظہور کرنا ہے۔ یہ وہی تخت ہے۔ جسے آیاتِ محکمۂ قرآنیہ میں عرش مجید اور عرش عظیم کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور عرش کا اس کی مخلوقات پر بھی اطلاق کیا جاتا ہے۔ اور اس عرش پر استواء و قیام کرنا حضرت ربّ العزت کا اس پر قدرت پانا ہے۔

جاننا چاہیئے۔ خدا ہم کو اور تجھے توفیق بخشے۔ کہ حدیث نبوی جس میں ذکر کیا جاتا ہے۔ کہ آنحضرت صلعم نے اپنے پروردگار کو ایک جوان بے ریش کی صورت میں دیکھا۔ جو ایسے ایسے تخت پر بیٹھا ہوا تھا۔ اور اس کے پاؤں میں فلاں فلاں چیز تھی۔ الحدیث۔ اس بارہ میں کشف نے کامل طور پر ہم پر یہ فیضان کیا ہے۔ کہ وہ صورت

معنی۔ ظاہر و باطن دونوں مرتبوں میں ایک امر حق اور واقعی ہے۔ صورت تو اس کی یہ ہے۔ کہ حق سبحانہٗ و تعالےٰ نے صورت مذکورہ معیّنہ محدودہ میں سریر معین پر مذکورہ زرّین پاپوشوں کو پاؤں میں پہنے ہوئے اور تاج مخصوص کو سر پر رکھے ہوئے تجلّے فرمایا۔ اس لئے کہ حق تعالےٰ جس چیز میں اور جس طرح چاہتا ہے۔ تجلّی فرماتا ہے۔ وہ ہر منقول و معقول۔ مفہوم و موہوم۔ مسموع و مشہود میں متجلی ہے۔ کبھی وہ صورت محسوسہ میں تجلی کرتا ہے۔ اور وہ اس کا عین یعنی اس کی صورت معیّنہ اور اس کا باطن ہوتا ہے۔ اور کبھی جس طرح چاہتا ہے۔ تجلی کرتا ہے۔ اور وہ ان میں سے ہر شے میں متجلی ہے۔ اور وہ ان کا عین اور ان کا ظاہر ہے۔ اور صورت خیالیہ میں تجلی کرتا ہے۔ اور وہ اس کا عین اور اس کا ظاہر ہے۔ اور صورت خیالیہ میں سوائے اس ظہور کے کہ وہ نفس اور عین اس ظہور کا ہے۔ جو متجلی لہٗ کو مشہود ہوتا ہے۔ اور کچھ نہیں ہوتا۔ لیکن حق تعالےٰ کی سوائے اِن تجلیات کے تجلیات ہیں۔ جن کی کوئی حد اور نہایت نہیں۔ اور اس تجلّی خیالی کی دو نوعیں ہیں۔ ایک نوع تو متجلی لہٗ کی اعتقادی صورت پر اس کا متجلی ہونا ہے۔ اور دوسری نوع محسوسات کی صورت پر ظاہر ہونا ہے۔ فافہم۔ لیکن مطلق تجلی صوری کی اصل اور اس کی منشاء عالم مثال ہے۔ کہ جب تجلی مثالی کا ظہور زور کے ساتھ ہوتا ہے۔ تو وہ اس ظاہری آنکھ سے بھی جو گوشت اور چربی سے مرکب ہے۔ محسوس ہوتی ہے۔ لیکن حقیقت میں وہ مشاہدہ چشم بصیرت سے ہوتا ہے۔ مگر چونکہ متجلی لہٗ کا کل وجود اس حالت میں آنکھ بن جاتا ہے۔ اس لئے اس مشہد میں آنکھ اس کی بصیرت کے قائمقام ہو جاتی ہے۔

اور دوسری قسم معنوی کی صورت مذکورہ حدیث میں بذریعہ کشف ہم کو جو معلوم ہوئی ہے۔ از راہِ باطن و معنی وہ بھی ایک واقعی اور حقّی امر ہے۔ اور جو چیزیں حدیث میں مذکور ہوئی ہیں۔ وہ ایک الٰہی حقیقت و معنوں سے عبادت ہیں۔ جیسا کہ رفرف کے متعلق ہم نے بیان کیا ہے۔ کہ مراد اس سے مرتبۂ الٰہیّہ ہے۔ اور سریر کی بابت یہ کہ وہ مرتبۂ رحمانیت ہے۔ جو مرتبۂ الٰہیہ کے دوسرے مراتب میں وہ بھی ایک مرتبہ ہے۔ جس کا ذکر ابواب الوہیّت و رحمانیّت میں ہو چکا۔ اور تاج مرتبہ اور محتد اور اس چیز کی عدم تناہی سے مراد ہے۔ جس کا ذات تقاضا کرتی ہے۔ اس لئے کہ اس کی صفات میں سے کسی چیز کی نہائت نہیں۔ لیکن ایک کلّی اور مخصوص صورت میں اس کا شہود باوجود عدم تناہی کے متناہی ہوتا ہے۔ اور وہ جو ان کی صورت سے تعبیر کیا گیا ہے اس لئے کہ صورت کو حد اور نہائت لازم ہے۔ حالانکہ وہ بے نہایت ہے۔ اور تاج کا ذکر جو سر کے اوپر ہوتا ہے ماہیّت ذات کی طرف اشارہ ہے۔ جس کی کوئی نہائت نہیں۔ اور وہ سبحانہٗ و تعالےٰ جب تجلی فرماتا ہے۔ تو جس چیز میں متجلی ہوتا ہے۔ اسی میں وہ مشہود ہوتا ہے۔ اور ہر مشہود نہایت رکھتا ہے۔ لیکن وہ اپنی اس محدود و متناہی تجلی میں بے نہائت ہوتا ہے۔ بہ حیثیت اپنی واحدیت کے وہ شے واحد ہے۔ اور واحد میں کوئی کثرت نہیں۔ پس اس جہت سے نہیں کہا جا سکتا۔ کہ اس کی کوئی نہایت نہیں۔ اسی لئے کہ عدم تناہی مشروط کثرت سے ہے۔ اور وہ کثرت سے منزّہ ہے۔ اور وہ من حیث الذات حد و حصر۔ اور رنگ سے بلند و برتر ہے۔ اس کی کوئی نہایت نہیں۔

پس ایک عینِ واحد میں اس نے دو ضدوں کو جمع کر دکھایا۔ جس میں کوئی دوئی نہیں ہے۔ سو تو اس عجیب ترین امر میں غور کر۔ اور خوش آئندہ اور پاکیزہ خبروں میں تامل سے کام لے۔ تاکہ تو راہِ راست کی طرف ہدایت پائے۔ ہر امر کا مرجع و مآب وہی ہے۔

چوالیسواں باب

قدمین و نعلین کے بیان میں جن کا مذکورہ بالا حدیث میں ذکر آیا ہے

جان۔ خدا تجھے اور ہم کو ہدایت بخشے۔ اور وہ حکمت عطا کرے۔ جو ہم کو عطا کی۔ کہ قدمین سے مراد دو متضاد ذاتی حکم ہیں۔ اور وہ دونوں من جملہ ذات کے ہیں۔ بلکہ وہ عینِ ذات ہیں۔ اور یہ وہ دو حکم ہیں۔ جن پر ذات مترتب ہے۔ مثل حدوث۔ قدم۔ حقیت۔ خلقیت۔ وجود۔ عدم۔ تناہی۔ عدم تناہی۔ تشبیہ۔ تنزیہ۔ اور اس جیسی اور چیزیں جو من حیث العین اور من حیث الحکم ذات کے لئے ہیں۔ اسی لئے یہ امر قدمین سے تعبیر کیا گیا ہے اس لئے کہ قدمین ایک صورتِ مجملہ ہیں۔ اور جوڑہ پاپوش سے مراد دو متضاد وصف ہیں۔ مثل رحمت۔ نقمت غضب۔ رضا وغیرہ کے اور قدمین اور نعلین میں فرق یہ ہے۔ کہ قدمین ان متضاد چیزوں سے مراد ہیں۔ جو ذات سے مخصوص ہیں۔ اور نعلین سے مراد وہ متضاد امور ہیں۔ جو مخلوق کی طرف متعدی و متجاوز ہوتے ہیں یعنی مخلوقات میں وہ اپنا اثر دکھاتے ہیں۔ پس ان معنوں سے وہ نعلین قدمین کے نیچے ہیں۔ اس لئے کہ صفات عقلیہ صفاتِ ذاتیہ کے نیچے ہیں۔ اور نعلین کا زرین ہونا وہ خود طلبِ اثر سے مراد ہے۔ اور وہ ذاہبہ ہے[1] یعنی اس کا حکم موجودات میں ساری ہے۔ اور اس کا حکم ہر موجود میں ہے۔ خواہ وہ موجودات کی کونسی نوع میں داخل ہو۔ جب تو نے نعلین کے معنی سمجھ لئے۔ اور قدمین کا مطلب جان لیا۔ تو پھر حدیث نبوی کا راز تجھ پر ظاہر ہو گیا۔ وہ حدیث یہ کہ جبّار اپنا قدم دوزخ میں رکھیگا۔ اور کہیگا۔ بس بس۔ اس وقت وہ فنا ہو جائیگی اور بجائے اس کے شجر جرجیر یعنی درختِ نخود یا ترہ تیز اُگ پڑیگا (عربی میں جرجیر کے یہ دونوں معنی ہیں) یا جیسا کہ آپ نے کہا۔ ہم آخر کتاب میں اس کی طرف ایما کرینگے۔ اس باب میں جہنم کا جسمانی طور پر ذکر ہوگا۔ تصریح یا کنایہ سے جس طرح بھی بن پڑا۔ ہم اس کا ذکر کرینگے۔

جاننا چاہئے۔ کہ ہر موجود میں رب ایک وجہ کامل رکھتا ہے۔ اور وہ وجہ اُس موجود کی روح کی صورت

---

[1] مصنف علیہ الرحمت نے لفظ ذھب جس کے معنی زر کے ہیں۔ ذاھبہ یعنی جانے والی کے معنی لئے ہیں۔

پر ہے۔ اور اس موجود کی روح محسوس اور جسدی صورت میں ظاہر ہوئی ہے۔ اس مقام پر مترجم عرض کرتا ہے کہ حجۃ اللہ البالغہ میں شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی روح کے وجود پر اس بات سے استدلال فرماتے ہیں۔ کہ بچپن سے لیکر بوڑھا ہونے تک جسم اور وہ چیزیں جو جسم سے پیدا ہوتی ہیں۔ مثلاً اخلاط۔ اعراض۔ روح بخاری جس کا علم طب میں ذکر آتا ہے۔ فنا ہوتی رہتی ہیں۔ مگر تاہم ایک شے ایسی باقی رہ جاتی ہے۔ جس سے انسان شناخت کیا جا سکتا ہے۔ کہ یہ وہی شخص ہے۔ جسے ہم نے بچپن میں دیکھا تھا۔ وہی انسان کی روح ہے۔ وہ ایک نورانی نقطہ ہے۔ جو ہر حال میں باقی رہتا ہے۔ جو ہر حال میں باقی رہتا ہے۔ اس استدلال سے روح کا محسوس ہونا بھی ظاہر ہو گیا۔ جیسا کہ مصنف علیہ الرحمت نے بیان فرمایا ہے۔ مترجم)

اور یہ امر رب کے لئے ایک ذاتی امر ہے۔ جس کو اس نے اپنی ذات کے لئے واجب قرار دیا ہے کسی اعتبار سے اس کو ثابت نہیں ہوا۔ اور ہر وہ چیز جو کسی اعتبار سے حق کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ اس اعتبار کی ضد سے وہ نسبت اعتبار یہ اس سے نفی بھی ہو جاتی ہے۔ اور جو شے بلا اعتبار اس کی طرف منسوب ہوتی ہے۔ وہ کسی اعتبار سے زائل نہیں ہوتی۔ فافہم۔

جب یہ بات ہے۔ تو پھر صورت رب کے لئے ایک ذاتی امر ہے۔ اسی کی طرف اس حدیث کا اشارہ ہے۔ کہ آدم رحمن کی صورت پر پیدا کیا گیا ہے۔ اور یہ حدیث کہ اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے۔ اور یہ دو حدیثیں ہیں۔ اگرچہ یہ اور معنوں کا بھی تقاضا کرتی ہیں۔ جن کو ہم نے اپنی کتاب الکہف والرقیم میں بیان کیا ہے۔ اس لئے کہ کشف سے ہم کو یہ بات معلوم ہوئی ہے۔ کہ وہ دونوں ظاہر لفظ پر ہیں۔ جیسا کہ اولاً ہم نے اس کی طرف اشارہ کیا۔ لیکن تجسیم و تمثیل سے تنزیہ انہی کی شرط پر۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل۔

پینتالیسواں باب [۴۵]

عرش میں

جاننا چاہئے۔ کہ عرش علی التحقیق مظہر عظمت۔ مقام تجلی اور ذات کی خصوصیت ہے۔ اور جسم الحضرت یعنی جسمانی دربار اور ذات حق کے مکان کے نام سے موسوم ہے۔ لیکن وہ مکان جہات۔ سے منزہ ہے۔ اور وہ منظر اعلیٰ اور مقام اقدس ہے۔ اور جمیع انواع موجودات کو شامل ہے۔ وجود مطلق میں اس کی مثال وجود انسانی کا جسم ہے۔ اس اعتبار سے کہ عالم جسمانی عالم روحانی۔ خیالی اور عقلی وغیرہ کو شامل ہے۔ اسی لئے بعض صوفیوں

نے عرش سے مراد جسم کلی سے لی ہے۔ اور اس میں بحث ہے۔ یہ کہ جسم کلّی اگرچہ عالم ارواح کو شامل ہے۔ لیکن روح اس کے اوپر ہے۔ اور پھر نفس کلی اس کے اوپر ہے۔ حالانکہ ہمیں معلوم نہیں۔ کہ سوائے رحمٰن کے عرش کے اوپر وہ قسم میں کوئی اور چیز بھی ہے۔ اور ان صوفیوں نے نفس کلی سے لَوح مراد لی ہے۔ اور یہ لَوح کے عرش کے اوپر ہونے کا حکم دینا ہے۔ جو خلافِ اجماع ہے۔ ہاں ہمارے اصحاب صوفیہؒ میں سے جس نے یہ کہا ہے۔ کہ عرش جسم کلّی ہے۔ اور وہ لوح کے اوپر ہے۔ اور لَوح سے مراد نفس کلی ہے۔ تو اس کا یہ قول ہمارے قول کے مخالف نہیں ہے۔ اور اس میں شک نہیں۔ کہ مرتبۂ نفس مرتبۂ جسم سے اعلےٰ ہے۔ اور عرش کی بابت جو کشف سے ہم کو معلوم ہوا ہے۔ وہ ایک مطلق شے ہے۔ کہ جب ہم عبادت میں اُسے بیان کرینگے۔ تو کہینگے۔ کہ وہ ایک فلک ہے۔ جو جمیع افلاک معنویّہ و صُوریّہ کو محیط ہے۔ اس فلک کی سطح مقامِ رحمانیّت ہے۔ اور اس آسمان کی نفس ہویّت مطلق وجود ہے عینی ہو یا حکمی۔ اور اس فلک کا ظاہر و باطن بھی ہے۔ پھر اس کا باطن تو عالم قدس ہے۔ اور وہ اسماء و صفات حق سبحانہ وتعالےٰ کا عالم ہے۔ عالم قدس ہے۔ اور اس کا مظہر ہے۔ اسی کا نام کثیب ہے۔ جس کی طرف اہل جنت مشاہدۂ حق کے لئے نکلیں گے۔ اور اس کا ظاہر عالم انس ہے۔ اور وہ تشبیہ۔ تجسیم و تصویر کا محل ہے۔ اسی لئے وہ جنت کا سقف ہے۔ پھر ہر تشبیہ۔ تصویر۔ تجسیم جسم سے ہو یا کسی روح سے۔ لفظ ہو یا معنی۔ حکم ہو یا عین۔ پس وہ اس فلک کا ظاہر ہے۔ پھر جب تیرے آگے مطلق عرش کا نام لیا جائے۔ تو جان رکھ۔ کہ مراد اس سے یہی فلک مذکور ہے۔ اور اگر جب صفات میں سے کسی شے کی قید لگائی جائے۔ تو سمجھ لے۔ کہ مراد اس سے اس فلک کی وہ وجہ ہے۔ جیسے خدا کا عرشِ مجید کہنا کہ مراد اس سے عالم قدس ہے۔ جو رحمانیّت کا مرتبہ ہے۔ کہ وہ عظمت کی اصل و منشاء ہے۔ ایسا ہی عرش عظیم کہ مراد اس سے حقائق ذاتیّہ و مقتضیاتِ نفسانیہ ہیں۔ جن کا درجہ عظمت ہے۔ اور وہ عالمِ قدس سے ہے۔ اور عالم قدس اُن معانیٔ الٰہیہ سے مراد ہے۔ جو احکامِ خلقیّہ و نقائص کونیّہ سے منزّہ ہیں۔

جان۔ کہ جسم ہیکل انسانی میں اُن تمام چیزوں کا جامع ہے۔ جن کو وجود انسان متضمّن ہے۔ اور وہ چیزیں روح۔ عقل۔ قلب وغیرہ ہیں۔ اور جسم انسان میں اس عرش کی نظیر ہے۔ جو عالم خارجی میں ہے۔ پس عرش ہیکل عالم ہے۔ اور جسد ہے۔ جو اس کے جمیع متفرقات کو جامع ہے۔ اسی اعتبار سے ہمارے اصحاب نے کہا ہے۔ کہ وہ جسم کلّی ہے۔ دونوں عبارتوں میں ایک ہی معنوں کے ہونے کی وجہ سے ہم میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ واللہ اعلم

چھیالیسواں باب[46]

کرسی میں

جاننا چاہیئے۔ کہ کرسی جملہ صفاتِ فعلیہ کی تجلّی سے مراد ہے۔ اور وہ اقتدارِ الٰہی کا مظہر ہے۔ اور امر و نہی کے جاری ہونے کا محل ہے۔ حقائق کونیہ کے ظاہر کرنے میں لطائفِ الٰہیہ کی پہلی توجہ کرسی میں ہوتی ہے اور حق نے اپنے دونوں قدم اس پر لٹکائے ہوئے ہیں۔ اور یہ اس لئے کہ وہ پیدا کرنے اور معدوم کرنے کا محل اور اجمال و تفصیل کی منشاء (پیدا ہونے کی جگہ) ہے۔ نفع۔ ضرر۔ فرق و جمع کی مرکز ہے۔ اس میں صفاتِ متضادہ کے آثار کا ظہور تفصیل وار ہے۔ اسی سے امرِ الٰہی وجود میں ظاہر ہوتا ہے۔ کرسی قضاء کے فیصلہ اور قلم تقدیر کا اور لوحِ محفوظ ترتیب دینے اور لکھنے کا محل ہے۔ اپنے موقعہ پر انشاء اللہ تعالیٰ ان کا بیان مذکور ہوگا۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے اس کی کرسی نے آسمانوں اور زمین کو احاطہ کیا ہوا ہے۔

جان۔ کہ یہ وسعت دو قسم کی وسعت ہے۔ ایک وسعت حکمی دوسری وسعت وجودی عینی۔ وسعت حکمی تو یہ ہے۔ کہ آسمان و زمین صفاتِ فعلیہ میں سے کسی صفت کا اثر ہیں۔ اور کرسی جمیع صفاتِ فعلیہ کے مظہر کی جگہ ہے۔ پس کرسی کی ہر وجہ میں وسعت معنوی ثابت ہوئی۔ اس لئے کہ اس کی ہر وجہ صفاتِ فعلیہ میں سے ایک وجہ ہے۔ اور وسعت وجودی عینی کی یہ صورت ہے۔ کہ وجود مقید علقی تمامہ آسمانوں اور زمین اور ان کے سوا دوسری چیزوں کو محیط ہے۔ اور اسی سے مراد کرسی لی گئی ہے۔ یعنی وجود مقید ہی کا نام کرسی ہے۔ اس لئے کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ کہ کرسی امر و نہی کے نافذ ہونے اور صفاتِ فعلیہ کا محل ہے۔ اور اقتداراتِ الٰہیہ کا مظہر ہے۔ اور ان تمام سے سوائے وجود مقید کے اور کچھ مراد نہیں۔ کیونکہ وہ مامور ہے۔ جس میں امر نافذ کیا جاتا ہے۔ اور وہ مجلی و مظہر ہے۔ پھر وہ وہ کرسی ہے۔ جس پر حق نے اپنے دونوں قدم لٹکائے ہوئے ہیں۔ وہ دو قدم یہ ہیں۔ اس میں ایجاد کرتا ہے۔ معدوم کرتا ہے۔ ہلاک کرتا ہے۔ سلامت رکھتا ہے۔ عطا کرتا ہے۔ باز رکھتا ہے۔ بلند کرتا ہے۔ اور پست کر دیتا ہے۔ عزت دیتا ہے اور ذلیل کر دیتا ہے۔ پاک ہے۔ وہ عزیز اور جلیل ہے۔

۴۷ سینتالیسواں باب

قلم اعلیٰ میں

جاننا چاہیئے۔ کہ قلم اعلیٰ بطریق تمیز مظاہر خلقیہ میں حق کے پہلے تعینات سے مراد ہے۔ تمیز کی قید میں نے امر سے اخراج ہے۔ کہ اولاً علمی الٰہی میں خلق بطریق اجمال و الہام متعین ہوئی تھی۔ اور اس کا بیان پہلے ہو چکا ہے۔ پھر عرش ایسا ہے کہ وجود اجمالی و حکمی طور پر ہے۔ اس لئے کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ کہ موجودات خلقیہ عرش کی وجہ سے ہیں۔ یہ ایک وجہ ہے۔ پھر کرسی میں خلق کے لئے ظہور تفصیلی ہے۔ جیسا کہ پہلے باب میں ہم ذکر کر آئے ہیں۔ پھر اس کا ظہور قلم اعلیٰ میں بطریق تمیز ہے۔ اس لئے کہ پہلے مظاہر میں اس کا ظہور تمام غیب تھا۔ اور قلم اعلیٰ میں اس کا وجود وجود عینی جو حق سے متغیر ہے۔ اور وہ یعنی قلم اعلیٰ ایک انموذج ہے کہ جس چیز کو چاہتا ہے۔ لوح محفوظ میں منقش کر دیتا ہے۔ مثل عقل کے کہ وہ بھی ایک نمونہ وانموذج ہے۔ کہ جس کو چاہتا ہے۔ نفس میں نقش کر دیتا ہے۔ پس عقل بمنزلہ قلم کے ہے۔ اور نفس بمنزلہ لوح کے۔ اور قضایائے فکریہ جو بوجہ قانون عقلی نفس میں پائے جاتے ہیں۔ وہ بمنزلہ وجودی صورتوں کے ہیں۔ جو لوح محفوظ میں مکتوب ہیں۔ اسی لئے آنحضرت نے فرمایا۔ کہ اول جو شے اللہ نے پیدا کی۔ وہ عقل ہے۔ اور نیز یہ کہ اول جو شے پیدا ہوئی وہ قلم ہے اور قلم عقل اول ہے۔ اور دونوں روح محمدی کے دو رخ ہیں۔ آپ نے فرمایا ہے۔ کہ اے جابر اول جو شے اللہ نے پیدا کی۔ تیرے نبی کی روح ہے۔ پس قلم اعلیٰ۔ عقل اول۔ روح محمدی ایک ہی جوہر سے عبارت ہیں۔ اور وہ خلق کی طرف منسوب کرنے سے قلم اعلیٰ اور مطلق خلق کی طرف اس کی نسبت کرنے سے عقل اول اور انسان کامل کی طرف اضافت کرنے سے روح محمدی کے نام سے موسوم ہے۔ صلے اللہ علیہ وسلم۔ انشاء اللہ تعالیٰ روح اور عقل اول کا بیان اسی کتاب میں اپنے موقعہ پر آئیگا۔

اڑتالیسواں باب

لوح محفوظ میں

نفس حوت بالذات علم العالم ۔۔۔ ھی لوحنا المحفوظ یا ابن الادمی!
صُوَرُ الوجود جمیعہا منقوشہ ۔۔۔ فی قابلیتہا بغیر تکاتم
فاذا زکت بالہہا وصفت بہ ۔۔۔ من ظلمۃ الرین الغیوم القاتم
ظہرت لہا الاشیاء فیہا عندہا ۔۔۔ وبدت لہا مستخفیات العالم

ترجمہ۔ نفس نے بالذات علم عالم کو احاطہ کیا ہوا ہے۔ اے ابن آدم وہ ہماری لوح محفوظ ہے۔ وجود کی تمام صورتیں بدون پوشیدگی وخفا کے اُس کی قابلیت میں منقوش ہیں۔ پھر جب وہ اپنے اللہ کے ساتھ زنگدار اور تاریک حجابات کے بادلوں کی ظلمت سے جو اس میں قائم ہیں۔ پاک ہو جاتا ہے۔ وہ لوح محفوظ سے موصوف ہوتا ہے۔ جو چیزیں اس میں ہیں۔ وہ سب اس میں ظاہر ہو جاتی ہیں۔ اور خفیاتِ عالم اس میں اپنا چہرہ دکھاتے ہیں"۔

جاننا چاہیئے۔ اللہ تعالٰے تجھ کو ہدایت دے۔ کہ لوح محفوظ نور الٰہی حقی سے مراد ہے۔ کہ منظر خلقی میں متجلّی ہے۔ اس میں اشیاء اصلی طور پر منقش ہیں۔ وہ ام الہیولی یعنی ہیولی کی ماں ہے۔ اس لئے کہ ہیولی کسی صورت کا تقاضا نہیں کرتا۔ مگر اسی کا جو لوح محفوظ میں منطبع ہوتی ہے۔ پھر جب ہیولی کسی صورت کا تقاضا کرتا ہے۔ تو وہ صورت جلدی اور مہلت سے ہیولی کے تقاضا کے موافق عالم میں موجود ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ قلم الاعلٰے لوح محفوظ میں اس کے ایجاد کرنے پر جاری ہو چکی۔ اور ہیولی نے اس کا تقاضا کیا۔ پس حسب مقتضا اس کے ایجاد کرنے سے چارہ نہیں ہے۔ اسی لئے حکماء الٰہیئے نے فرمایا ہے۔ کہ ہیولی جب کسی صورت کا تقاضا کرتا ہے۔ تو واہب صُوَر پر یعنی صورتوں کے بخشنے والے پر یہ بات لازم ہو جاتی ہے۔ کہ اس صورت کو عالم میں ظاہر کرے۔ اور ان کا یہ کہنا کہ واہب الصُّوَر پر یہ بات لازم ہو جاتی ہے۔ تو یہ باب توسع سے ہے۔ اور حضور علیہ الصلوۃ والسلام کے اس قول کے قائمقام ہے۔ کہ اللہ تعالٰے پر لازم ہے۔ کہ وہ دنیا کی کسی چیز کو بلند نہ کرے۔ تاوقتیکہ اس کو پست نہ کرے۔ الحدیث۔ یہ بات نہیں ہے۔ کہ خدا تعالٰے پر کوئی چیز واجب بھی ہوتی ہے۔ تعالی اللہ عن ذالك علوًا کبیرًا۔ ہیولی کا بیان اپنے مقام پر آئیگا۔

پھر اس کے بعد معلوم کر۔ کہ نور الٰہی جس میں موجودات منطبع ہے۔ اسی سے مراد نفس کلی ہے۔ پھر ادراک بسبب اس چیز کے جس کو قلم اعلٰے نے اس نور میں لکھا ہے۔ جسے لوح محفوظ کہا جاتا ہے۔ اس نور کی وجہوں

میں سے کسی وجہ کے بغیر نہیں ہوتا۔ ہم اس وجہ کو عقل کلی سے تعبیر کرتے ہیں۔ جیسا کہ ذکر ہیں امور کا انتقاش یا نانا قضاء کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور وہ تفصیل اصلی ہے۔ جو وصف الٰہی کا تقاضا کرتی ہے۔ ہم نے اس کے مظہر کو کرسی سے تعبیر کیا ہے۔ پھر لوح محفوظ میں تقدیر اس حکم کا نام ہے۔ کہ جو خلق کو ایک صورت معینہ پر خاص حالت میں اور خاص وقت پر ظاہر کرتا ہے۔ اور اس کا نام اپنے مجلی کے اعتبار سے قلم اعلےٰ ہے۔ اور اسی کا نام عقل اول ہے۔ اس کی مثال یہ ہے۔ کہ حق تعالےٰ نے مثلاً زید کو فلاں ہیئت اور فلاں وقت میں پیدا کرنے کی قضا فرمائی۔ پس جس امر نے اس تقدیر کا لوح میں تقاضا کیا۔ وہ قلم اعلےٰ ہے۔ اور وہ عقل اول سے مسمّٰے ہے۔ اور جس محل میں اس اقتضا کا بیان موجود ہے۔ وہ لوح محفوظ ہے۔ اور وہ عبادت ہے۔ نفس کلی ہے۔ پھر جس امر نے وجود میں اس حکم کے ایجاد کا تقاضا کیا۔ وہ صفات الٰہیہ کا مقتضا ہے۔ اور وہ معبر بہ قضاء ہے۔ اور اس کا مظہر کرسی ہے۔ پس اس بات کی سمجھ کر۔ کہ قلم سے کیا مراد ہے۔ اور لوح سے کیا مراد ہے۔ اور قضاء سے کیا اور تقدیر سے کیا۔

پھر جاننا چاہئے۔ کہ لوح محفوظ کا علم علم الٰہی کا کچھ تھوڑا سا حصہ ہے۔ جس کو اللہ تعالےٰ نے قانون حکمت الٰہیہ کے موافق بموجب اس چیز کے جس کا حقائق موجودات خلقیہ نے تقاضا کیا۔ جاری فرمایا۔ اور اللہ کے لئے سوا اس علم کے بھی علم ہے۔ وہ حقائق حقیہ کے اقتضاء کے موافق وجود میں اختراع قدرت کے دستور پر ظاہر ہوتا ہے۔ لوح محفوظ میں وہ ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ عالم عینی میں ظہور کے وقت کبھی اس میں ظاہر ہو جاتا ہے۔ اور کبھی اس کے ظہور کے بعد بھی اس میں ظاہر نہیں ہوتا۔ جو کچھ لوح محفوظ میں ہے۔ وہ قیامت تک وجود حسّی کے آغاز کا علم ہے۔ اور جو کچھ اس میں اہل جنت و اہل نار کا علم ہے۔ وہ کچھ تفصیل کے ساتھ ہے۔ اس لئے کہ وہ اختراع قدرت سے ہے۔ اور امر قدرت مبہم ہے۔ معیّن نہیں۔ ہاں اس میں اس کا علم مطلقاً اجمالی طور پر پایا جاتا ہے۔ مثلاً اس شخص کے لئے مطلقاً نعیم الٰہی کا علم جس کی سعادت ابدی پر قلم جاری ہو چکی ہے۔ پھر اگر ان نعمتوں کی تفصیل کی جائے۔ تو اس جنس کی تفصیل ہو گی۔ اور وہ بھی اجمال ہے جیسا کہ تو کہے۔ کہ وہ شخص اہل جنت ماویٰ سے ہے۔ یا اہل جنت الخلد سے یا جنت نعیم یا جنت فردوس سے غرض یہ ہے۔ کہ مجمل طور پر کہا جائیگا سوائے اس کے اور کوئی سبیل نہیں ہے۔

پھر اس کے بعد معلوم کرنا چاہیئے۔ کہ جس چیز پر لوح میں حکم کیا گیا ہے۔ اور وہ اس میں مقدر ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک مقدّر جس میں تغیر ممکن نہیں۔ اور ایک وہ مقدّر جس میں تغیر ممکن ہے۔ جس میں تغیر ممکن نہیں۔ یہ وہ امور ہیں۔ جن کا عالم میں صفات الٰہیہ تقاضا کرتے ہیں۔ پس ان کے وجود کا معدوم ہونا محال ہے۔ اور وہ امور جن میں تغیّر ممکن ہے۔ یہ وہ چیزیں ہیں۔ جن کا قانون حکمت عادیہ کے موافق عالم کی قابلیتیں تقاضا کرتی ہیں۔ پس حق تعالےٰ ان کو اسی ترتیب کے موافق جاری کرتا ہے۔ پھر جس چیز کا لوح محفوظ میں حکم کیا گیا ہے۔ وقوع میں آجاتی ہے۔ اور کبھی ان کو بموجب حکم اختراع الٰہی جاری کرتا ہے

پھر وہ چیز جس پر حکم کیا گیا ہے، وقوع میں نہیں آتی۔ اور اس میں کوئی شک نہیں۔ کہ جس چیز کا عالم کی قابلیتیں تقاضا کرتی ہیں۔ وہ خود صفات الٰہیہ کا مقتضاء ہے۔ لیکن ان کے مابین فرق ہے۔ یعنی ان چیزوں میں جن کا عالم کی قابلیتیں تقاضا کرتی ہیں۔ اور ان چیزوں میں جن کا مطلقاً صفات تقاضا کرتی ہیں۔ فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے۔ کہ عالم کی قابلیتیں اگرچہ وہ کسی چیز کا تقاضا کریں پھر تاہم وہ عجز کا حکم رکھتی ہیں۔ اس لئے کہ ان کا حال اپنے غیر کا محتاج ہے۔ اس وجہ سے کبھی ان کا تقاضا وقوع میں آتا ہے۔ اور کبھی نہیں آتا۔ بخلاف اس کے وہ امور جن کا صفات الٰہیہ تقاضا کرتی ہیں۔ کہ وہ اقتضاء الٰہی کی وجہ سے ضرور ہی وقوع میں آتے ہیں۔ اور یہاں ایک اور وجہ بھی ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ عالم کی قابلیتیں ممکن ہیں۔ اور ممکن کا خاصہ ہے۔ کہ وہ ایک شے کو قبول کرتی ہے۔ تو اس کی ضد کو بھی قبول کرتی ہے۔ پھر جب قابلیت کسی چیز کا تقاضا کرتی ہے۔ اور قدر اس کی نقیض کے وقوع پر جاری ہوتی ہے۔ تو یہ نقیض بھی مقتضاء اس قابلیت کے ہوتی ہے۔ جو ممکن میں ہے۔ پس ہم کہیں گے۔ کہ جس چیز کی قانونِ حکمت کے بموجب عالم کی قابلیتوں نے تقاضا کیا تھا وہ وقوع میں آگئی۔ پھر جب مقتضاء قابلیت بعینہ وقوع میں آگیا۔ تو ہم کہینگے۔ کہ قانون حکمی کے بموجب بھی یہ وقوع درست ہے۔ یہ ایک ذاتی امر ہے۔ عقل اس کو بہ نظر فکری ادراک نہیں کر سکتی۔ بلکہ وہ کشفِ الٰہی ہے۔ کہ اللہ تعالےٰ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے۔ بخش دیتا ہے۔ قضاء محکم وہ ہے۔ جس میں تغیر نہیں آتا۔ اور قضاء مبرم وہ ہے۔ جس میں تغیر ممکن ہے۔ اسی لئے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے قضاء مُبرم سے اللہ کی پناہ لی ہے۔ اس لئے کہ وہ جانتے تھے۔ کہ اس میں تغیر ممکن ہے۔ قال اللہ تعالےٰ یَمْحُوا اللّٰهُ مَا یَشَاءُ وَیُثْبِتُ وَعِنْدَهٗٓ اُمُّ الْکِتَابِ۔ بخلاف اس کے قضاء محکم کہ اس کی طرف خدا تعالےٰ نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے۔ وَکَانَ اَمْرُ اللّٰهِ قَدَرًا مَّقْدُوْرًا کہ وہ اللہ کا ایک تقدیری امر ہے۔ جس کی تقدیر ہو چکی اور اس علم میں قضاء محکم کی نسبت قضاء مبرم کی معرفت مکاشف پر ایک زیادہ دشوار چیز ہے۔ پھر جس چیز کو وہ قضاء محکم سے خیال کرتا ہے۔ اس میں ادب کو ملحوظ رکھتا ہے۔ اور جس کو مبرم سمجھتا ہے۔ اس پر وہ شفاعت کرتا ہے۔ حق تعالےٰ کا اس کو قضاء مبرم کا پتہ دے دینا اس کے لئے اذنِ شفاعت ہے۔ قال اللہ تعالےٰ مَنْ ذَا الَّذِیْ یَشْفَعُ عِنْدَهٗٓ اِلَّا بِاِذْنِهٖ ؕ

پھر اس کے بعد معلوم کرنا چاہئے۔ کہ نور الٰہی جس سے لوح محفوظ مراد لی گئی ہے۔ وہ ذات الٰہی کا نور ہے۔ اور نور ذات الٰہی عین ذات الٰہی ہے۔ اس لئے کہ ذات الٰہی کی تجزی و انقسام محال ہے۔ اور وہ حق مطلق ہے۔ جو نفس کلیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور وہ خلق مطلق ہے۔ اسی کی طرف حضرت باری تعالےٰ عز اسمہٗ نے اس قول میں اشارہ کیا ہے۔ بَلْ هُوَ قُرْاٰنٌ مَّجِیْدٌ فِیْ لَوْحٍ مَّحْفُوْظٍ۔ قرآن سے مراد نفس حق ہے۔ جو بلند درجہ کی بزرگی اور عزت کا مالک ہے۔ اور فِیْ لَوْحٍ مَّحْفُوْظٍ کے معنی فی النفس الکلیہ کے ہیں۔ میری مراد نفس کلیہ سے انسان کامل کا نفس ہے۔ کہ خدا کی ذات اس میں بغیر حلول کے موجود ہے۔ کیونکہ وہ حلول و اتحاد سے

منزہ ہے۔ واللہُ یقول الحق وھو یھدی الی سبیل الرشاد

اُنچاسواں باب ۴۹

سدرۃ المنتہٰی میں

جان۔ کہ سدرۃ المنتہٰے اس وجود کی نہایت ہے۔ جہاں مخلوق کے لئے سیر اِلے اللہ کا سفر ختم ہو جاتا ہے اس کے آگے سوائے اُس مرتبہ کے جو صرف حق تعالےٰ سے مخصوص ہے۔ اور کوئی مرتبہ نہیں ہے۔ مخلوق کو وہاں قدم رکھنے کی کوئی مجال نہیں ہے۔ اور نہ ہی اس مقام سے آگے جانا مخلوق کے لئے ممکن ہے۔ کیونکہ مخلوق یہاں پس جاتی ہے۔ اور مٹ جاتی ہے۔ اور نیست و نابود ہو جاتی ہے۔ وہاں اس کا کوئی وجود نہیں رہتا جبریل علیہ السلام کے قول میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔ جو حضور علیہ الصّلوۃ والسلام سے انہوں نے عرض کیا تھا۔ کہ اگر میں ایک بالشت بھی آگے بڑھوں۔ تو جل جاؤں۔ لَوْ حرف امتناع ہے۔ بس وہاں سے آگے بڑھنا امتناع کا حکم رکھتا ہے۔ اور حضور علیہ الصّلوۃ والسلام نے خبر دی ہے۔ کہ وہاں آپ نے ایک بیر کا درخت پایا ہے۔ جس کے پتے ہاتھی کے کانوں کے برابر ہیں۔

پس اس پر مطلقاً ایمان لانا چاہئے۔ اس لئے کہ آپ نے اس سے اپنے نفس سے خبر دی ہے۔ یہ بھی احتمال ہے۔ کہ حدیث ماوّل ہو اور وہ وہ چیز ہے۔ جس کو ہم نے اپنے عروج میں پایا۔ اور یہ بھی احتمال ہے۔ کہ اپنے ظاہر معنوں پر محمول ہو۔ اور وہ چیز ہو۔ جس کو آپ نے اپنے مظاہر مثالیہ میں اور منازل و مناظر الٰہیہ میں ایک درخت پایا ہو۔ جو آپ کے خیال میں بیر کا درخت محسوس ہوتا ہو۔ اور اپنے کمال کی آنکھ سے اس کو دیکھا ہو۔ تاکہ آپ کے لئے ظاہر و باطن میں کشف محقق جمع ہو جائے۔ ایسا ہی اُن تمام باتوں کا حال ہے۔ جن کو اپنے معراج میں آپ نے پایا۔ اور ان کے متعلق خبر دی۔ پس ہم جو کچھ آپ نے فرمایا ہے۔ اس پر مطلق ایمان رکھتے ہیں۔ اگرچہ ہم نے اپنے کشف میں اس کو مقید پایا ہے۔ اس لئے کہ ہمارا معراج آپ کے معراج کی مانند نہیں ہے۔ ہم آپ کی حدیث کا وہ مفہوم لیں گے۔ جو ہمیں اپنے کشف سے معلوم ہُوا ہے۔ اور اس بات پر ایمان رکھتے ہیں۔ کہ آپ کے لئے سوا اس کے بھی ہے۔ جہاں ہمارا علم نہیں پہنچ سکتا۔ وہ بات جو اس حدیث کے متعلق کشف سے ہم نے دریافت کی ہے۔ یہ ہے۔ کہ مراد شجر سے ایمان ہے۔ چنانچہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے۔ کہ جس کا پیٹ بیر سے بھر گیا۔ اللہ تعالےٰ نے اس کا دل ایمان سے بھر دیا۔ اور اس کے پتوں کا ہاتھی کے کانوں کے برابر ہونا بطور ایک ضرب المثل کے ہے

جو اس ایمان کی عظمت اور قوت کی دلیل ہے۔ اور جنت کے ہر گھر میں اس درخت کے پتہ کا پھیلا ہوا ہونا اس گھر والے کے ایمان سے مراد ہے۔

جاننا چاہئے۔ کہ ہم نے بندہ کو ایک ایسا مقام پایا ہے۔ جس میں آٹھ حضرات یعنی دربار ہیں۔ ہر حضرت میں بلند درجہ کے منظر ہیں۔ جن کا شمار ممکن نہیں۔ ان حضرات والوں کے اذواق کے موافق یہ منظر باہم تفاوت رکھتے ہیں۔ مقام سے مراد اپنے مظاہر میں حق کا ظہور ہے۔ اور یہ اس چیز میں اس کی تجلی سے مراد ہے۔ جو حقائق حقیہ و معانی خلقیہ سے اُس کو حاصل ہے (الحضرة الاولیٰ یعنی پہلا مشہد) اس میں حق تعالیٰ بہ حیثیت باطن عبد کے اپنے اسم ظاہر میں تجلی فرماتا ہے (الحضرة الثانیة یعنی دوسرا مشہد) اس میں حق تعالیٰ بحیثیت ظاہر عبد کے اپنے اسم باطن سے تجلی فرماتا ہے (الحضرة الثالثة۔ تیسرا مشہد) اس میں اللہ تعالیٰ بحیثیت روح عبد کے اپنے اسم اللہ سے تجلی فرماتا ہے (الحضرة الرابعة۔ چوتھا مشہد) اس میں حق تعالیٰ بہ حیثیت نفس عبد کے اپنی صفت رب سے متجلی ہوتا ہے۔ (الحضرة الخامسة۔ پانچواں مشہد) وہ مرتبہ کی تجلی ہے اور وہ بندہ کی عقل میں رحمٰن کا ظہور ہے۔ (الحضرة السادسة۔ چھٹا مشہد) اس میں حضرت حق سبحانہ وتعالیٰ بہ حیثیت وہم عبد کے تجلی فرماتا ہے۔ (الحضرة السابعة ساتواں مشہد) اس میں ہویت کی معرفت ہوتی ہے۔ اس میں حق تعالیٰ بہ حیثیت بندہ کے اسم کی انیت کے تجلی فرماتا ہے (الحضرة الثامنة آٹھواں مشہد) یہ مطلق عبد سے ذات کی شناخت ہے۔ اس مقام میں حق تعالیٰ اپنے کمال کے ساتھ ہیکل انسانی کے ظاہر و باطن میں تجلی فرماتا ہے۔ اس میں باطن حق باطن عبد کے ساتھ اور ظاہر ظاہر کے ساتھ اور ہویت حق ہویت عبد کے ساتھ اور انیت حق انیت عبد کے ساتھ ہوتی ہے۔ اور یہ مشہد سب مشاہد سے اعلےٰ ہے۔ اس کے آگے سوائے احدیت کے کچھ نہیں۔ اور اس میں خلق کی کوئی مجال نہیں۔ اس لئے کہ وہ محض حق ہے۔ اور ذات واجب الوجود کے خواص سے ہے۔ جب کسی کامل کو اس سے کچھ حاصل ہوتا ہے۔ تو اس کی بابت ہم کہیں گے کہ وہ اس کے لئے اسی کے ساتھ تجلی الٰہی ہے۔ خلق کی اس میں کوئی مجال نہیں۔ لہٰذا نہ وہ کیفیت خلق کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ بلکہ وہ حق کے لئے ہے۔ اور یہیں سے ہے۔ کہ اہل اللہ نے خلق کے لئے تجلی احدیت کو ممتنع فرمایا ہے۔ اور اس سے پہلے بھی احدیت کا بیان ہو چکا ہے۔ واللہ الموفق للصواب

پچاسواں باب

روح القدس میں

جان۔ کہ روح القدس روح الارواح ہے۔ اور وہ کُن کے احاطہ میں آنے سے منزّہ ہے۔ اس کے متعلق یہ کہنا جائز نہیں۔ کہ وہ مخلوق ہے۔ اس لئے کہ وہ وجوہ حق میں سے حق کی ایک خاص وجہ ہے۔ کہ وجود نے اس وجہ کے ساتھ قیام پایا ہے۔ اور وہ روح ہے۔ نہ مثل دوسری روحوں کے اس لئے کہ وہ اللہ کی رُوح ہے اور آدم میں اسی سے روح پھونکی گئی تھی۔ خدا تعالےٰ کے قول وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ کا اسی کی طرف اشارہ ہے۔ پس آدم کی روح مخلوق اور اللہ کی روح غیر مخلوق ہے۔ وہ روح القدس ہے۔ اس لئے کہ وہ نقائص کونیّہ سے منزّہ ہے۔ یہ وہی روح ہے جسے مخلوق میں وجہ الٰہی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ جیسا کہ فرمایا فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ یعنی یہ روح مقدس جس کے ساتھ اللہ نے وجود کونی کو قائم رکھا ہے۔ بوجود اَيْنَمَا تُوَلُّوْا محسوسات میں تم کو محسوس ہوتا ہے۔ یا معقولات میں تم کو اپنے فکروں میں معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ روح مقدس اپنے کمال کے ساتھ اس میں متعیّن ہے۔ اور اس وجہ الٰہی سے مراد ہے۔ جو وجود میں قائم ہے۔ اور وہ وجہ ہر شے میں ہے۔ وہ روحُ اللہ ہے۔ اور کسی شے کی روح خود اس کا نفس یعنی اس کی ذات ہوتی ہے۔ پس وجود ذات الٰہی کے ساتھ قائم ہے۔"

جاننا چاہئے۔ کہ محسوسات کی ہر شے کی ایک روح مخلوق ہے۔ جس کے ساتھ اس کی صورت قائم ہے۔ روح اس صورت کے لئے ایسی ہے جیسے لفظ کے لئے معنی۔ پھر اس روح مخلوق کے لئے ایک روح الٰہی ہے جس کے ساتھ وہ روح قائم ہے۔ اور وہ روح الٰہی روح القدس ہے۔ پس جس نے انسان میں روح القدس کی طرف دیکھا۔ اسی نے اسے مخلوق دیکھا۔ اس لئے کہ دو قدیموں کا وجود نہیں پایا جا سکتا۔ قِدم صرف ایک اللہ ہی کے لئے ہے۔ اور اس کی ذات سے اس کے جمیع اسماء و صفات لاحق ہیں۔ اس لئے کہ ذات سے اُن کا انفکاک محال ہے۔ اور ماسوا اس کے جو ہے مخلوق و حادث ہے۔ مثلاً انسان کا جسد ہے۔ اور وہ اس کی صورت ہے اور روح ہے۔ اور وہ اس کا سِتر اور اس کا معنی ہے۔ اور وہ روح اور وجہ ہے۔ جو روح القدس سِترِ الٰہی۔ وجود ساری سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ پھر چونکہ انسان پر وہ امور غالب ہیں۔ جن کا اس کی صورت تقاضا کرتی ہے اور جو بشریت اور شہوانیت سے تعبیر کئے جاتے ہیں۔ کیونکہ اس کی روح اس رسوب معدنی کو حاصل کرتی ہے جو صورت کی اصل اور اس کے محل کی منشاء ہے۔ جتنے کہ نزدیک ہے۔ کہ مقتضیات بشریّہ کے جاگزین ہونے

کی وجہ سے وہ اپنے عالم اصلی سے مخالفت کرے۔ اسی وجہ سے وہ اپنے اطلاق و تجرد و روحی سے تنزل کر کے صورت کے ساتھ مقید ہو گئی ہے۔ اور طبیعت اور عادت کی قید میں پھنس گئی ہے۔ اور یہ دارِ دنیا میں مثل سجین کے ہے۔ جو دار الآخرت میں پائی جاتی ہے۔ بلکہ وہ عین سجین ہے۔ جس میں روح قرار پکڑے ہوئے ہے لیکن سجینِ آخرت آگ کی صورت میں محسوس ہو گی۔ اور یہ یعنی سجینِ دنیا میں مذکورہ معنی ہیں۔ یعنی طبیعت عادات و شہوانیت سے مراد ہے۔ اس لئے کہ آخرت وہ مقام ہے۔ جس میں معانی محسوس صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں۔ فافہم۔

جب ہمیشہ کے مراقبہ اور فکرِ صحیح۔ کم کھانے۔ سونے اور بولنے اور مقتضیاتِ بشریہ کے ترک کرنے سے انسان پر روحانی امور کا غلبہ ہوتا ہے۔ اور وہ روحی لطافت کو حاصل کرتا ہے۔ تو اس وقت اس کا حال اس مذکورہ حال کے برعکس ہوتا ہے۔ پھر وہ پانی پر چلتا ہے۔ ہوا پر اڑتا ہے۔ دیواریں اس کو روک نہیں سکتیں۔ اور شہر اس کو دور نہیں معلوم ہوتے۔ پھر اس کی روح موانع کے دور ہو جانے کی وجہ سے اپنے محل میں متمکن اور قائم ہو جاتی ہے۔ اور وہ موانع مقتضیاتِ بشریہ ہیں۔ پھر وہ مخلوقات کے اعلیٰ مرتبوں میں ہو جاتا ہے۔ اور وہ عالمِ ارواح ہے۔ جو اُن قیود سے آزاد ہے۔ جو اجسام کی ہمسائیگی میں حاصل ہوتی ہیں۔ اس کی طرف اس آیت میں اشارہ ہے۔ اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِیْ نَعِیْمٍ۔ کہ ابرار ہمیشہ نعمتوں میں ہوں گے۔ پھر جب شہودِ الٰہی سے الٰہی حالات اس پر غالب آتے ہیں۔ اور وہ اس کے اسماءِ حسنیٰ و صفاتِ علیا مع ان امور کے ہیں۔ جن کا بشریت و روحیت تقاضا کرتی ہے تو وہ اس وقت قدسی ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ بشریت ان خواہشات کا مطالبہ کرتی ہے۔ جن کے ساتھ جسم کا قیام ہے۔ اور ان امور کو چاہتی ہے۔ جن سے طبیعت معتاد ہو گئی ہے۔ اور روحیت ان امور کا تقاضا کرتی ہے۔ جن کے ساتھ جاہ علوِ منزلت و رفعت سے ناموسِ انسانی کا قیام ہے۔ اس لئے کہ روحیت اس جاہ۔ شوکت۔ رفعت وغیرہ سے بھی بلند رتبہ رکھتی ہے۔ پھر جب انسان روحیت اور بشریت کے مذکورہ مقتضیات کو ترک کر دیتا ہے۔ اور ہمیشہ اُس سِر کے شہود میں رہتا ہے۔ جس سے اس کی اصل ہے۔ تو سِرِ الٰہی کے احکام اس میں ظاہر ہوتے ہیں۔ تو پھر اس کی ہیکل اور اس کی روح نشیبِ بشریت سے اوجِ قدسِ تنزیہہ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ حق اس کا کان۔ آنکھ۔ ہاتھ اور زبان بن جاتا ہے۔ پھر جب وہ اپنے ہاتھ سے کسی کو چھوتا ہے۔ تو اندھوں اور کوڑھیوں کو اچھا کر دیتا ہے۔ اور جب کسی چیز کے لئے کہتا ہے۔ ہو جا۔ تو وہ اللہ کے امر سے ہو جاتی ہے۔ وہ روح القدس سے مؤید ہوتا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالےٰ نے عیسےٰ علیہ السلام کے حق میں فرمایا ہے۔ جب کہ یہ وصف ان کو حاصل ہوا۔ کہ اَیَّدْنَاہُ بِرُوْحِ الْقُدُسِ۔ ہم نے روح القدس سے اس کی تائید کی ہے۔ فافہم۔ وَاللّٰہُ یقول الحق وھو یھدی السبیل۔

باب اکیاون

اُس فرشتہ کے بیان مین جسکا نام رُوح ہے

جاننا چاہئے۔ کہ یہ وہ فرشتہ ہے۔ جس کا نام صوفی اپنی اصطلاح میں حق رکھتے ہیں۔ جو اُسی کے ساتھ مخلوق ہے۔ اور حقیقتِ محمدیہؐ بھی اسے کہتے ہیں۔ حق تعالےٰ نے اس فرشتہ کی طرف اس نظر سے دیکھا ہے جس نظر سے اپنے نفس کو دیکھا ہے۔ پھر اس کو نور سے پیدا کیا ہے۔ اور جمیع عالم کو اس سے پیدا کیا ہے۔ اور اس کو عالم سے اپنی نظر کا محل قرار دیا ہے۔ اور اس کے ناموں میں سے ایک امر اللہ ہے۔ وہ اشرف الموجودات ہے۔ تمام موجودات سے اس کا مرتبہ اعلےٰ اور اس کی منزلت بہت بلند ہے۔ اس کے اوپر کوئی فرشتہ نہیں ہے وہ سید مقربین افضل مکرمین ہے۔ خدا نے موجودات کی چکی کو اُسی پر پھرایا ہے۔ اور اُسے اپنی مخلوقات کے فلک کا قطب بنایا ہے۔ باوجود اس کے کہ ہر شے جس کو خدا نے پیدا کیا ہے۔ اس کے ساتھ ایک خاص وجہ رکھتی ہے جس سے وہ اس کے ساتھ ملحق ہوتی ہے۔ اور جس مرتبہ میں خدا تعالےٰ نے اس کو پیدا کیا ہے۔ اس میں اس کو نگاہ رکھتا ہے۔ اس کی آٹھ صورتیں ہیں۔ جو حاملینِ عرش ہیں۔ اُسی سے تمام علوی اور عنصری فرشتے پیدا کئے گئے ہیں۔ پس ملائکہ کی نسبت اس کے ساتھ وہی ہے۔ جو قطروں کو سمندر کے ساتھ ہے۔ اور وہ آٹھ فرشتے جو حاملینِ عرش ہیں۔ ان کی نسبت اُس سے روح انسان کی اُن آٹھ چیزوں کی سی نسبت ہے جن کے ساتھ وجود انسان کا قیام ہے۔ وہ آٹھ وجود انسانی کو قائم رکھنے والی یہ چیزیں ہیں۔ عقل۔ وہم۔ فکر۔ خیال مصورہ۔ حافظہ۔ مدرکہ۔ نفس اور اس فرشتے کے لئے عالم اُفقی۔ عالم جبروتی۔ عالم علوی۔ عالم ملکوتی۔ عالم ملکی میں ایک ہیمنہ الٰہیہ یعنی الٰہی نگہداشت ہے۔ جس کو خدا نے اس فرشتہ میں پیدا کیا ہے۔ وہ اپنے کمال کے ساتھ حقیقت محمدیہ میں ظاہر ہوا ہے۔ اس لئے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام افضل البشر ہیں۔ اور اسی سے حق تعالےٰ نے اُن پر احسان جتایا ہے۔ اور اُن نعمتوں کے ذریعہ اس کو وہ وہ رحن کا اللہ تعالےٰ نے اس کی طرف ہاتھ پھیلایا ہے۔ یعنی فیضان کیا ہے۔ اور فرمایا وَكَذٰلِكَ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِیْ مَا الْكِتٰبُ وَلَا الْاِيْمَانُ وَلٰكِنْ جَعَلْنٰهُ نُوْرًا نَّهْدِیْ بِهٖ مَنْ نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا وَاِنَّكَ لَتَهْدِیْٓ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ یعنی ہم نے تیرے روح کے لئے اس فرشتہ کی وجہوں یعنی رخوں میں سے ایک کامل وجہ یعنی رخ بنایا ہے۔ جو ہمارا امر ہے۔ اس لئے کہ اس فرشتہ کا نام ہی امرُ اللہ ہے۔ اور اُسی کی طرف اس کے اس قول میں اشارہ ہے۔ کہ فرمایا۔ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ یعنی اس کی وجہوں میں سے ایک وجہ ہے (نکتہ) جب

روح کی بابت یہودیوں کے سوال میں روح کا مطلق ذکر تھا۔ جیسا کہ فرمایا۔ یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الرُّوْحِ تو جواب میں بھی اس کو مطلق رکھا۔ اور فرمایا۔ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ یعنی وجوہ امر میں سے ایک وجہ ہے۔ بخلاف محمد صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کی روح کے کہ اس کی نسبت فرمایا۔ وَکَذٰلِکَ اَوْحَیْنَا اِلَیْکَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا اور اس کا ذکر اہتمام کے ساتھ فرمایا۔ اور اس وجہ محمدی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی جلالتِ شان کی وجہ سے اس کو نکرہ رکھا۔ تاکہ ان کی عظمتِ قدر پر تنبیہ ہو۔ جیسا کہ خدا تعالیٰ نے فرمایا ذٰلِکَ یَوْمٌ مَّجْمُوْعٌ لَّہُ النَّاسُ اس میں یوم کی تنکیر اس کی عظمت فائدہ دے رہی ہے۔ پھر دیکھو۔ کہ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا فرمایا۔ اور یہ نہ کہا۔ کہ اَوْحَیْنَا اِلَیْکَ مِنْ اَمْرِنَا اس لئے کہ مقصود اس کے وجود سے تھا۔ کیونکہ ہیکل انسانی سے مقصود روح ہی ہے پھر دیکھو۔ کہ اپنے قول مِنْ اَمْرِنَا کو نونِ اضافت کے ساتھ لایا۔ یہ سب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی بزرگ قدری پر تنبیہ کی ہے۔

پھر جاننا چاہیئے۔ کہ جب حق تعالےٰ نے اس فرشتہ کو اپنی ذات کے لئے آئینہ بنایا ہے۔ تو پھر حقتعالےٰ اپنی ذات کے ساتھ سوائے اس فرشتہ کے اور کسی شے میں ظاہر نہیں ہوتا۔ باقی مخلوقات میں اس کا ظہور صفات کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور وہ دینوی عالم اور اخروی عالم۔ اہل الجنت واہل النار۔ اہل الکثیب واہل الاعراف کا قطب ہے۔ علمِ الٰہی میں حقیقت الہیہ نے تقاضا کیا ہے۔ کہ وہ کسی شے کو پیدا نہیں کرتا۔ مگر اس حال میں کہ اس میں اس فرشتہ کی کوئی وجہ ہوتی ہے۔ کہ اس مخلوق کا فلک اس وجہ پر گردش کرتا ہے۔ اور وہ وجہ اس مخلوق کی قطب ہوتی ہے۔ سوائے انسان کامل کے خلقِ خدا سے کوئی شے اس فرشتہ کو شناخت نہیں کر سکتی پھر جب ولی اس کو شناخت کر لیتا ہے۔ تو سب چیزیں اس کو جان لیتی ہیں۔ پھر جب وہ اس سے متحقق ہوتا ہے۔ تو وہ قطب بن جاتا ہے۔ تمام وجود کی چکی اس پر گھومتی ہے۔ وہ اس فرشتہ کا نائب ہوتا ہے۔ اور بحکم اصالت اس وجود میں قطبیت اسی فرشتہ کے لئے ہوتی ہے۔ جو اُسی کا ملک ہوتی ہے۔ اور بحکم نیابت عاریت اس کے غیر کے لئے ہوتی ہے۔ پس تو اس کو پہچان۔ اس لئے کہ یہ وہی روح ہے۔ جس کا کتاب الٰہی میں ذکر آتا ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ یَوْمَ یَقُوْمُ الرُّوْحُ وَالْمَلٰٓئِکَۃُ صَفًّا لَّا یَتَکَلَّمُوْنَ اِلَّا مَنْ اَذِنَ لَہُ الرَّحْمٰنُ وَقَالَ صَوَابًا ۝ ذٰلِکَ یَوْمُ الْحَقُّ۔ یعنی جس دن کہ یہ فرشتہ دربار الٰہی میں کھڑا ہوگا۔ اور دوسرے فرشتے اس کے آگے اس کی خدمت میں صف باندھ کر کھڑے ہوں گے۔ اور وہ عبودیتِ حق میں قائم ہوگا۔ اور جیسا کہ خدا تعالےٰ نے اُسے حکم دیا ہوگا۔ وہ اس حضرت یعنی مشہد میں متصرف ہوگا۔ قولہ لَا یَتَکَلَّمُوْنَ کہ وہ کلام نہیں کرینگے۔ یہ دوسرے فرشتوں کی صفت ہے۔ نہ کہ اس فرشتہ کی۔ اس لئے کہ اسے مطلق طور پر دربارِ الٰہی میں کلام کرنے کا اذن حاصل ہے۔ کیونکہ وہ ایک مظہرِ اتم ہے۔ اور مجلیٰ افضل ہے۔ اور دوسرے فرشتے اگرچہ اس دن کو دربار الہیہ میں کلام کا اذن ہوگا۔ مگر وہ بجز ایک کلمہ کے زیادہ کلام کی تاب نہیں رکھ سکیں گے اور کلام میں ہرگز ان کو کشائش نہیں ہوگی۔ پس سوائے ایک کلمہ کے اور ان کے منہ سے کچھ نہیں نکلیگا

اوّلاً جس فرشتہ کو حق سے حکم ملیگا۔ وہ یہ فرشتہ ہوگا۔ پھروہ اس حکم کو دوسرے فرشتوں تک پہنچا دیگا۔ اور وہ اس کا لشکر ہیں۔ جب عالم میں کسی امر کے نفوذ کا حکم دیتا ہے۔ تو اللہ تعالےٰ اس سے ایک فرشتہ پیدا کرتا ہے۔ جو اس امر کے لائق ہوتا ہے۔ پھر روح فرشتہ اس کو بھیج دیتا ہے۔ اور وہ فرشتہ وہ کام کرتا ہے جس کا روح فرشتہ اس کو حکم دیتا ہے۔ تمام مقرب فرشتے اُسی روح سے پیدا کئے گئے ہیں۔ مثلاً جبرائیل میکائیل اسرافیل۔ عزرائیل اور جو ان کے اوپر ہیں۔ مثلاً وہ فرشتہ جس کا نام نون ہے۔ اور وہ ایک فرشتہ ہے۔ جو لوحِ محفوظ کے نیچے قائم ہے۔ اور وہ فرشتہ جو قلم کے نام سے موسوم ہے۔ عنقریب اس کا ذکر اس باب کے بعد آئیگا۔ اور وہ فرشتہ جس کا نام مدبّر ہے۔ اور وہ ایک فرشتہ ہے۔ جو کرسی کے نیچے قائم ہے۔ اور وہ فرشتہ جس کا نام مفصّل ہے۔ کہ امام مبین کے نیچے قائم ہے۔ یہ وہ عالی فرشتے ہیں۔ جن کو آدم کے لئے سجدہ کرنے کا حکمت الٰہیہ کی وجہ سے حکم نہیں ہؤا تھا۔ اگر ان کو بھی سجدہ کا حکم ہوتا۔ تو اولادِ آدم میں سے ہر ایک ان کو شناخت کرسکتا۔ کیا تو ان فرشتوں کی طرف نہیں دیکھتا جن کو سجدہ کا حکم ہؤا تھا۔ کہ تمام بنی آدم پر وہ کس طرح ظاہر ہوتے ہیں۔ اُن امثال الٰہیہ میں جنمیں ان کے لئے متصوّر ہوتے ہیں۔ جن میں حق سونے والے کے لئے ظاہر ہوتا ہے۔ پس یہ تمام صورتیں اللہ کے ملائکہ کی ہوتی ہیں۔ پھر اس ملک موکّل کے حکم سے وہ اترتے ہیں۔ جس کو ضرب الامثال کا کام تفویض کیا گیا ہے۔ پس وہ نائم کے لئے ہر صورت میں متصور ہوتا ہے اسی لئے سونے والا خواب میں دیکھتا ہے۔ کہ جمادات سے کوئی چیز اس سے کلام کر رہی ہے۔ اگر روح صورت جمادیہ میں متصور نہ ہوتا۔ تو وہ کلام نہ کرتی۔ اسی لئے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے۔ کہ رویا صادقہ اللہ کی وحی ہے۔ اس لئے کہ فرشتہ اس کو لیکر نازل ہوتا ہے۔ اور نیز فرمایا۔ کہ رویاء صادقہ نبوت کے چھیالیس ٹکڑوں میں سے ایک ٹکڑا ہے۔ الحدیث۔ چونکہ ان ملائکہ میں جن کو سجدہ کا حکم دیا گیا تھا۔ ایک ابلیس لعین بھی تھا اور اس نے سجدہ نہ کیا۔ اس نے شیطانوں کو حکم دیا۔ یعنی وہ شیطان جو اس کی ذرّیت ہیں۔ کہ وہ نائم کے لئے ان صورتوں میں متصور ہوں۔ جن میں ملائکہ متصوّر ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے۔ کہ خوابیں جھوٹی بھی ہوتی ہیں۔ اس تمام کلام کا حاصل یہ ہے۔ کہ فرشتگانِ عالیہ کو سجدہ کا حکم نہیں دیا گیا۔ اسی لئے انکی معرفت کو کوئی نہیں پہنچ سکتا۔ مگر بنی آدم میں سے وہ بندے جو الٰہی ہوتے ہیں۔ اور یہ خداوند کریم کی ان پر بخشش ہے۔ اور ان کو یہ بات اس وقت حاصل ہوتی ہے۔ جبکہ وہ احکام آدمیّت سے خلاصی پا چکتے ہیں۔ اور انہی میں منسلک ہوجاتے ہیں۔ مراد احکام آدمیّت سے بشری امور ہیں۔ کیا تو حق سبحانہ وتعالےٰ کے اس ارشاد کو ملاحظہ نہیں کرتا۔ کہ وہ ابلیس کو فرماتا ہے مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ اَسْتَكْبَرْتَ اَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِيْنَ۔ جس کو میں نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا۔ اس کو سجدہ کرنے سے تجھے کونسی چیز مانع رہی۔ کیا تو نے تکبر کیا۔ یا تو عالین فرشتوں میں سے ہے۔ جن پر سجدہ کرنے کا حکم نہیں ہے۔ اسی بات کا امام محی الدین ابن عربی نے فتوحات مکیہ میں ذکر فرمایا ہے۔ لیکن کسی کے متعلق

یہ ظاہر نہیں کیا۔ کہ وہ عالین میں سے ہے۔ پھر اس آیت مذکورہ سے دلیل لی ہے۔
جاننا چاہیئے۔ کہ حق تعالے کا یہ حیثیت وقوع کے استفہام کے طور پر کسی سے سوال کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ وہ وقوع اور عدم وقوع کو جانتا ہے۔ سوائے اس کے نہیں۔ کہ وہ سوال یا بمعنی نفی ہوتا ہے۔ یا بمعنی اثبات یا بمعنی ایناس یعنی مخاطب کو مانوس کرنے کے لئے۔ یا بمعنی ایحاش یعنی مخاطب میں وحشت پیدا کرنے کے لئے۔ پس ابلیس سے مذکورہ قول میں خدا تعالے کا سوال بطریق تہدید و ایحاش تھا۔ اور استکبرت میں الف استفہام اثبات کے معنوں میں آیا ہے۔ یعنی تو نے اپنے اس قول سے کہ اَنَا خَیْرٌ مِّنْہُ تکبر کیا ہے۔ اور اَمْ کُنْتَ مِنَ الْعَالِیْنَ میں لفظ ام نفی کے معنوں میں ہے۔ یعنی تو اُن عالین فرشتوں میں سے نہیں ہے۔ جن کو سجود کا حکم نہیں دیا گیا۔ اور وہ استفہام جو ایناس اور بسط کے معنوں میں آتا ہے۔ اس کی مثال خدا تعالے کا یہ قول ہے وَمَا تِلْکَ بِیَمِیْنِکَ یَامُوْسٰی اس لئے اس کے جواب میں حضرت موسیٰ نے کہا ھِیَ عَصَایَ اَتَوَکَّأُ عَلَیْھَا وَاَھُشُّ بِھَا عَلٰی غَنَمِیْ وَلِیَ فِیْھَا مَاٰرِبُ اُخْرٰی جبکہ حضرت موسیٰ نے معلوم کیا۔ کہ وہ یہی جواب لینا چاہتا ہے۔ تو یہ جواب دیا۔ ورنہ ان کا مختصر جواب یہ تھا کہ یہ میرا عصا ہے۔ یہ دربار الٰہی میں اہل اللہ کا ادب ہے۔ جس کو اللہ تعالے نے تیرے لئے انسان کامل میں ظاہر کیا۔ تاکہ تو اس کو پڑھے۔ اور اس کے بموجب عمل پیرا ہو کر سُعداء کے زمرہ میں داخل ہو جائے۔ پس قرآن آداب سے متادب ہو۔ بیان کی کشتی نے تبیان کے دریا میں یہاں تک جولانی کی۔ کہ ہمیں کنارے پر لا پھینکا۔ پھر ہم ملک مسمی بالروح کے بیان میں بحر حقائق کی طرف رجوع کرتے ہیں
جان۔ کہ علے عدد وجوہ روح کے بہت سے نام ہیں۔ وہ قلم اعلےٰ سے نام رکھا جاتا ہے۔ اور روح محمد صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم اور عقل اول بھی اس کے نام ہیں۔ اور روح الٰہی بھی اس کا نام ہے۔ اور یہ نام اصل کا فرع کے نام پر ہے۔ ورنہ اپنے میں اس کا ایک ہی نام ہے۔ اور وہ نام روح ہے۔ اس لئے ہم نے باب باندھنے میں عنوان میں اسی نام سے اس کو مخصوص کیا ہے۔ اگر ہم ان عجائب وغرائب کی شرح کرنے لگیں۔ جو اس فرشتہ میں جمع ہیں۔ تو کئی کتابیں اور جلدیں تیار ہوں۔ اور میں اور وہ دونوں بعض حضرات الٰہیہ میں جمع ہوئے۔ پھر اس نے مجھے پہچانا اور مجھ کو سلام کیا۔ اور میں نے اس کو سلام کا جواب دیا۔ حالانکہ میں قریب تھا کہ اس کی ہیبت سے گداز ہو جاؤں۔ اور اس کے حسن خوبی و بہجت سے فنا ہو جاؤں۔ پھر جب بشاشت سے اس نے میرے ساتھ کلام کی۔ بعد اس کے کہ وہ مجھ سے حیا کرتا تھا۔ اور انس و ذکر شربہ کا پر جوش و قوت جام اس نے پھرایا تو میں نے اس سے اس کے مرتبہ اس کے محتد یعنی اصل اور اس کے حضرت اور اس کی جائے اعتماد۔ اس کی اصل۔ اس کی فرع۔ اس کی ہیئت۔ اس کی نوع۔ اس کی صفت اور اس کے اسم اور اس کے حلیہ اور اس کی ہم دوستی کی بابت سوال کیا۔ اس نے جواب دیا۔ کہ جس امر کی بابت تو نے سوال کیا ہے۔ اور جس سر کو تو نے دریافت کیا ہے۔ وہ ایک عزیز مقصد ہے۔ اس کا مقام بڑی عظمت والا ہے۔ تصریح سے اس کا ظاہر کرنا مناسب نہیں ہے۔ اور کنایہ و تلویح یعنی کسی بلیغ اشارہ سے اس کا سمجھنا بھی مشکل ہے۔ میں نے اسے کہا۔ تو تلویح

اور کنایہ سے ہی اُسے بیان کر۔ شاید کہ تیری عنایت سے میں اس کو سمجھ لوں۔ پھر اس نے کہا۔ کہ میں اس کا بیٹا ہوں۔ جس کا باپ اس کا بیٹا ہے۔ اور وہ شراب ہوں۔ جس کا انگور اس کا خم و سبو ہے۔ اور وہ فرع ہوں جس نے اپنی اصل کو پیدا کیا۔ اور وہ تیر ہوں۔ جس کی قوس اس کی پیکان ہے۔ میں نے اُن ماؤں سے جماع کیا ہے جنہوں نے مجھے جنا۔ اور میں نے ان سے منگنی کی۔ تاکہ میں ان سے نکاح کروں۔ پھر انہوں نے مجھ سے نکاح کیا۔ پس جب میں نے ظاہر اصول میں سیر کی۔ تو حصول اور مقصد کی صورت کو میں نے باندھا۔ اور اپنے نفس میں باگ موڑی۔ اور اپنی جس میں گھومنے لگا۔ اور ہیولی کی امانتوں کو میں نے اُٹھایا۔ اور اس حضرت کا اپنے آپ پر حکم لگایا۔ جس کا پہلے وصف ہو چکا ہے۔ تو میں نے خود اپنے آپ کو تمام کا باپ اور بڑے اور چھوٹے شیر خوار کی ماں پایا۔ یہ تو حضرت اور امانت ہے۔ اور محتد۔ مکان اور مرتبہ کی بابت جان۔ کہ میں جب عین مشہود تھا۔ تو غیب میں میرے لئے ایک حکم موجود تھا۔ جب میں نے اس مضبوط حکم کو پہچاننا چاہا۔ اور امر محکوم کی جانب میں اس کے مشاہدہ کی خواہش کی۔ تو میں نے اتنے سال اس اسم سے خدا تعالےٰ کی عبادت کی۔ اور میں نیند و بیداری کے درمیان تھا۔ پھر حق سبحانہ و تعالےٰ نے مجھے جگایا۔ اور اپنے اسم کی قسم و سوگند دلا کر کہا۔ قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰهَا۔ بیشک وہ شخص فلاح اور کامیابی کو پہنچ گیا۔ جس نے نفس کو پاک کر لیا۔ اور وہ شخص زیان کار اور ناکام رہا۔ جس نے اس کو خاک آلودہ کیا۔ پھر جب قسمت حاضر ہوئی۔ اور میں نے اس چیز کا اندازہ کیا۔ جو مجھے اسم نے عطا کی۔ اسم سے میری مراد اس کا اسم ہے۔ یعنی روح کا۔ حقیقت محمدیہ نے مجھ کو حضرتِ رسولیت کی زبان سے پاک کیا۔ پھر حقیقت محمدیہ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بزبانِ رسالت کہا کہ اللہ نے آدمؑ کو اپنی صورت پر پیدا کیا۔ اور اس میں کوئی شک نہیں ہے۔ اور آدمؑ میرے مظاہر میں سے صرف ایک مظہر کی حیثیت رکھتا تھا۔ اور میرے ظاہر پر وہ خلیفہ قائم کیا گیا ہے۔ پھر میں نے معلوم کیا۔ کہ حق تعالےٰ نے بندوں میں سے مجھے مراد اور مقصود بنایا ہے۔ پھر ناگہاں ایک مقام عظیم سے یہ جلیل القدر خطاب سنائی دیا۔ کہ تو وہ قطب ہے۔ جس پر افلاکِ جمال گھومتے ہیں۔ اور وہ آفتاب ہے۔ جس کی ضوء سے بدر کمال مدد لیتے ہیں۔ تو وہ ہے۔ جس کے لئے ہم نے انموذج کو قائم کیا۔ اور زرفونج کو محکم کیا۔ وہ چیز جس کا زرفونج سے کنایہ لیا گیا ہے۔ ہند و سلمیٰ ہے (نام عورتوں کے ہیں) یا اس سے اس بات کی طرف اشارہ لیا جاتا ہے۔ کہ وہ عزت و اسماء ہے۔ پس اے روشن اور پاکیزہ اوصاف والے یہ سب کچھ تو ہی ہے۔ نہ جمال تجھے دہشت میں ڈالے اور نہ جلال تجھے لرزائے۔ اور نہ پورے کمال کو تو دور سمجھ۔ تو نقطہ ہے۔ اور وہ دائرہ ہے۔ تو پہننے والا ہے۔ اور وہ لباس فاخرہ ہے۔ یہ جو مذکور ہوا۔ روح کا قول تھا۔ پھر میں نے کہا۔ اے سیّد کبیر اور اے علّام خبیر۔ میں تجھ سے تائید اور عصمت کا سوال کرتا ہوں۔ مجھے حکمت کے موتیوں اور رحمت کے دریا سے خبر دے۔ جن کا صدف تو نے میرے غیر کو بنایا۔ اور جن کو تو نے میرے سوا میرے پانی سے جما یا۔ اور میرا طائر میرے غیر کے نام سے کیوں نامزد ہوا۔ اور میرے سے اس امر کو کیوں چھپایا گیا۔ پھر جب اپنی تیز کاروئی کیلئے اس نے جنگ کو معلوم نہ کیا۔ تو کہا

جان لے۔ کہ حق تعالےٰ نے اس بات کا ارادہ کیا۔ کہ اس کے اسماء وصفات کی تجلی ہو۔ تاکہ خلقت اسکی ذات کو پہچانے۔ پھر ان کو مختلف مظاہر اور ذوی تمیز بواطن میں ظاہر کیا۔ اور وہ موجودات ذاتیہ ہے۔ جو مراتب الٰہیہ میں منجلی ہے۔ اور اگر میں اس امر کو آزاد کردوں۔ درانحالیکہ اس کو ایک طرح سے روکے بھی رکھوں (ولو المطلق الامر کفا خاے کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں۔ کہ اگر میں اس امر کو بہت آزاد کردوں۔ اور اس بندہ کو رہا کردوں۔ ایک طرح کا رہا کرنا۔ تو تو رتبوں سے بے خبر ہو جائے۔ اضافات اور نسبتوں کو گم کردے۔ اس لئے کہ انسان جب اپنے غیر کو شاہد بناتا ہے۔ تو پوری بھلائی حاصل کرتا ہے۔ اور اس پر اتباع سہل ہوجاتا ہے۔ اور بقدر استطاعت اس اتباع میں فائدہ پاتا ہے۔ اسی لئے اللہ تعالےٰ نے انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کو کتاب مبین اور خطاب متین دیکر بھیجا۔ کہ وہ اس کی صفات علیا و اسماء حسنیٰ کی ترجمانی کریں۔ تاکہ وہ جان لے۔ کہ اس کی ذات ادراک سے بالاتر ہے۔ کہ اس کا غیر اس کو شناخت نہیں کرسکتا۔ اور اس میں کوئی شرک کی بات نہیں۔ اور اسی لئے ہمارے درو سند سید علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ہم کو فرمایا کہ تخلقوا باخلاق اللہ۔ کہ الٰہی اخلاق کو حاصل کرو۔ تاکہ وہ اسرار جو انسانی ہیکل میں ودیعت رکھے گئے ہیں۔ ظاہر ہو جائیں۔ اور اس سے عزت ربانی کا علو ظاہر ہو۔ اور مرتبۂ رحمانیت کا حق معلوم کیا جائے بطریق حصر و اختصاص اس کی معرفت کی کوئی راہ نہیں۔ جبکہ وہ خود اپنی طرف سے کہہ رہا ہے۔ وما قدروا اللہ حق قدرہ۔ یہ ہے۔ در حکمت و بحر رحمت اور صدف کا تیرے سوا ہونا۔ اور میں نے اس بحر کے موتی نہیں جانے۔ مگر تیرے پانی سے۔ پھر وہ چھلکا ہے۔ مغروروں پر۔ تاکہ کوئی نااہل حکمت و فصل خطاب یعنی شرح حکمت کی طرف ترقی نہ پائے۔ بیشک ام الکتاب میں یہی بات ہے۔ اور تیرے طائر کا تیرے بحر کے نام سے موسوم ہونا اس لئے ہے۔ کہ تو بھلائی کو پورے طور پر حاصل کرسکے۔ اور کتمان امر یعنی اس امر کا چھپانا اس لئے ہے۔ کہ اس بحر میں کسی کو غوطہ لگانے کی طاقت نہیں ہے۔ اس لئے کہ عقول ادراک سے قاصر ہیں اور ان کو اپنی قید سے رہائی اور خلاصی نہیں ہے۔ اور یہ سب جو مذکور ہوا۔ عبادتوں کے چھلکے اور اشارتوں کی قبریں ہیں۔ ہم نے ان کو چہرہ کا نقاب بنایا ہے۔ تاکہ وہ اس حجاب سے نااہلوں سے پوشیدہ رہیں۔ پس اگر فہم کتاب کی تجھ میں لیاقت ہے۔ تو اس کو سمجھ۔ پھر وہ وجوہ جو ظواہر میں ظاہر ہوئے۔ یہ وہی کنواریاں ہیں۔ جو بواطن میں پوشیدہ ہیں۔ اور ظواہر ان وجوہ پر پردے ہیں۔ اور اس ادنیٰ سے اور الٹے امر کا پوشیدہ ہونا ایسی چیز ہے۔ جس میں فکریں حیران ہیں۔ کہا راوی نے۔ کہ پھر میں برابر اس چیز کو پیتا رہا۔ جو میرے اسم روح نے مجھے پلایا۔ اور باوجود سیراب ہونے کے جیسا کہ تھا۔ ویسا ہی پیاسا رہتا تھا۔ یہاں تک کہ اقتدار کا آفتاب چمکا۔ اور روز روشن کی طرح اسم کی فجر روشن ہوئی۔ ناگاہ ایک قمری پیدا ہوئی۔ جس نے میرے گھونسلے پر الاپنا شروع کیا۔ اس نے حال کو بیان کیا۔ پھر اس فرشتہ کے وصف میں جس کا نام روح ہے۔ یہ شعر پڑھے ؎

خود لها فی حسنها طلعات — الکل معنی الوصف وهی الذات
هی روح اشباح الجمال وانها — نفی ولکن بعدها الاثبات
هی صورة الحسن التی لوحتها — وکنیت عنها انها الهندات
وهی المعانی الباطنات حقیقة — عن حسنکم لکن لها ظهرات
کل العوالم تحت مرکز قطبها — هی جمعهم وهمو لها اشتات
کنیت بحق انها لحقیقة — خلق الاله وانها الکلمات
نفقدت قدیمًا ثم احدثها الذی — یمضی ویفعل ما اقتضته الصفات
لکنها لما تعین ذاتها — ظهرت باحکام لها لهجات
نغدت وقد لبستها ثیاب جمالها — تزهو بحسن دونه الحسنات
وتقول ان وجودها لا مسبق — بالانعدام ولا لها لحقات
وانت تشاهد وصفها بکمالها — عینًا وحق الذات تحقیقات

ترجمہ — نوجوان نیک خلقت۔ نازک اندام عورتیں ہیں۔ کہ اپنے حسن میں چمکتی ہیں۔ یہ کل وصف کے معنی ہیں یعنی یہ سب اوصاف ہیں۔ اور وہ ذات ہے۔ وہ جمال کے جسموں کی روح ہے۔ وہ نفی ہے۔ لیکن اس کے بعد اثبات ہے۔ وہ اس حسن کی صورت ہے۔ جس کو میں نے ظاہر کیا۔ اور جس سے یہ کنایہ کیا ہے۔ کہ وہ ہندات ہیں وہ تمہارے حسن سے حقیقت میں باطنی معنی ہیں۔ لیکن ان کے ظہورات ہیں۔ تمام عوالم اس کے قطب کے مرکز کی تحت میں ہیں۔ وہ ان سب کا مجموعہ ہے۔ اور وہ اس کے متفرقات ہیں۔ حق سے میں نے کنایہ لیا ہے۔ کہ وہ حقیقت ہے اور خلق خدا کلمات ہیں۔ میں نے قدیم کو مفقود پایا۔ پھر میں اس چیز کو جو گذر جاتی ہے۔ حادث کر دیتا ہوں (حادث بمعنی نو پیدا) اور کرتا ہے۔ وہ اس چیز کو جس کا صفات تقاضا کرتی ہیں۔ لیکن جب اس کی ذات متعین ہو گئی۔ تو ایسے احکام کے ساتھ ظاہر ہوئی۔ جس کے لئے لہجے ہیں۔ پھر میں نے صبح کی۔ درانحالیکہ میں نے ان کو پہنا۔ یعنی اس کے جمال کے کپڑوں کو کہ وہ حسن میں خوب معلوم ہوتے تھے۔ اور دوسرے حسن اس سے کم تر ہیں۔ تیرا قول ہے۔ کہ اس کا وجود مسبوق بالعدم نہیں۔ اور نہ اس کے لئے لاحقات ہیں۔ حالانکہ اس ذات نے ظہور کیا ہے۔ تا کہ کمال کے ساتھ اپنے وصف کو عینی طور پر مشاہدہ کرے۔ اور ذات کا حق تحقیقات ہیں۔

باونؔ باب

قلب کے بیان میں

القلب عرش الله ذوا الامکان — هویته للمعمور فی الانسان
فیه ظهور الحق فیه لنفسه — وعلیه حقا مستوی الرحمن
خلق الاله القلب مرکز سره — ومحیط دورا لکون والاعیان
فهو المعبر عنه فی تحقیقهم — بالمنظر الاعلی ومجلی الآن
والطور فیه مع الکتاب وبحره — والرق والسقف الرفیع الشان
وهو الذی ضرب الاله بنوره — مثلا فی محکم القرآن
بالزیت والمصباح مع مشکاته — وزجاجة المتکوکب اللمعان
وهو المقلب والمقلب والذی — یعلو فیه نور رفعة وتدان
منه الظلام له ومنه نوره — وبه ینیر علیه فی الاکوان
والیه جاء رسوله منه له — لینال منه مقامه الربان
ملکا بطاعته وربا بالعلی — ویقبحه تحقیقة الشیطان
رمز وکل الناس فیه حائر — ما بین ذی ربح وذی خسران
ما مخزن الاسرار الا دُرّة — هی بحرها مثلا وفی التبیان
بیت له باب عظیم ختمه — لکنه للباب مصراعان
یقضیك مصراع الی اعلی العلا — والی الجحیم فسوف یدنی الثانی
والباب ان فضیت یوما ختمه — وفتحته من غیر ما کسران
یهنیك بلغت المنی بکماله — ونزلت ثم بساحة الرحمن
لکن اذا کسرته تاتی الحمی — وتقیم فیه مکانة السلطان
هذا امثال القلب فاعلم سره — ولسوف اظهر علی کتمان
والبیت سر القلب اما بابه — فاسم الاله ووصفه السبحانی

والختم فهو الذات قدس ذاته ‏ والفض علم الحق بالایمان
والفتح فهو شهود عین یقینه ‏ فیها حویت بمقلة وعیان
وبلوغك الاسباب منه تحقق ‏ بجوارح وانت لها الثقلان
ثم التهنی بالتعالی انه ‏ هو سلحة الرحمن فی الانسان
والکنز فاعلم علم ذالك درکه ‏ بعد الوجود لمنتة الدیان
حتی اذا لم تحترم مقداره ‏ سقط العزیز وذاك ذل هوان
من لم یعظم مشعر التحقیق لم ‏ یخلص من التکوین بین کیان
فوصول سرك للجمی هو ذاته ‏ لکن بلا حسن ولا احسان
ولقد یرجی للذی هو هکذا ‏ من نفحة تاتی بریح البیان
هذا ومصراعاه واحده الرضا ‏ وهو الذی یفضی الی رضوان
والاٰخر لغضب الشدید ووسعه ‏ وهو المجال لرجب للطغیان
فعلامة المرضی طاعة ربه ‏ وعلامة المغضوب فی العصیان
وعلامة المنهی یفعل ما یشاء ‏ وعلامة المکسور فی العرفان
هذه العروسة زفها الخاطری ‏ فی القلب فوق منصة العیدان
فانظر الی الحسناء فیك بعینها ‏ تجلی علیك لدیك کل معان

ترجمہ۔ قلب اللہ باقتدار کا عرش ہے۔ اس کی ہویت انسان میں معمور ہے۔ یعنی تمام وجود انسان میں وہ سرایت کئے ہوئے ہے۔ اس میں حق کا ظہور ہے۔ جس میں اس کی منفعت بھی ہے۔ اور مضرت بھی۔ بالتحقیق وہ رحمٰن کی قیام گاہ ہے۔ اللہ نے قلب کو اپنے سرّ کا مرکز بنایا ہے۔ اور تمام کون و اعیان کے دائروں کا وہ محیط ہے۔ وہ صوفیۂ کرام کی تحقیق میں منظرِ اعلےٰ اور مجلیٔ الآن سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ طور۔ کتاب مسطور۔ بحر مسجور۔ رقّ منشور۔ سقف مرفوع۔ یہ سب چیزیں اسی میں ہیں۔ اور یہ وہی چیز ہے۔ جس کی اپنے محکم قرآن میں اللہ تعالےٰ نے اپنے نور سے مثل بیان کی ہے۔ جو سورۂ نور میں مذکور ہے۔ جس میں زیت۔ مصباح یعنی چراغ۔ طاق۔ قندیل کا جو مثل کوکب کے درخشاں ہے۔ ذکر آتا ہے۔ اور وہ پلٹانے والا ہے۔ اور وہ چیز بھی ہے۔ جسے پلٹایا جاتا ہے۔ بلند ہوتا ہے۔ پھر پست بھی ہوتا ہے۔ رفعت اور دُنو و پستی کے دونوں طور اس میں ہیں۔ اسی سے اس کی ظلمت اور اسی سے اس کا نور ہے۔ اسی سے اسی پر اکوان میں ہر چیز روشن ہے۔ اس کا سوال اُسی سے اسی کی طرف اور اسی کے لئے آیا۔ تاکہ اس سے ربانی منزلت حاصل کرے۔ وہ اپنی اطاعت سے فرشتہ ہے۔ اور بلندی میں رب ہے۔ اور اپنی برائی میں شیطان کی حقیقت ہے۔ وہ رمز ہے۔ تمام انسان اس میں حیران ہیں اور وہ نفع اور نقصان والے کے درمیان میں ہے۔ کوئی مخزن اسرار نہیں ہے۔ مگر ایک موتی۔ کہ وہ صفت و بیان میں اس کا دریا ہے۔ گھر ہے

کہ اس کے لئے ایک دروازہ ہے۔ جس پر ایک بڑی مہر لگی ہوئی ہے۔ لیکن اس دروازہ کے دو کواڑ ہیں۔ ایک کواڑ تجھ کو بلندی کی طرف لے جاتا ہے۔ دوسرا دوزخ کے قریب کر دیتا ہے۔ دروازہ کی یہ شان ہے۔ کہ اگر تو کسی دن اس کی مہر کو توڑے۔ تو بدوں توڑے تو اس کو کھول دیگا۔ وہ تجھے امید و آرزو کی بولی میں اپنے کمال کی بشارت دیتا ہے۔ اور تو رحمٰن کے میدان میں اتر آتا ہے۔ لیکن جب تو اس کو توڑتا ہے۔ تو سبزہ زار میں داخل ہوتا ہے۔ اور سلطانی مرتبہ سے اس میں قیام کرتا ہے۔ یہ مذکورہ صفت قلب کی ہے۔ پھر تو اس کے ستر اور راز کو بھی جان۔ عنقریب باوجود کتمان کے میں اسے ظاہر کروں گا۔ گھر تو قلب کا ستر ہے۔ اور اس کا دروازہ اللہ کا اسم ہے۔ اور اس کا وصف سُبْحَانَ اللّٰہِ وَبِحَمْدِہٖ ہے۔ اور مہر سو وہ ذات ہے۔ کہ پاک و مقدس ہے (لفظوں کا ترجمہ یہ ہے۔ کہ مہر ذات ہے۔ خدا اس ذات کو مقدس کرے) اور اس کا توڑنا ایمان کے ساتھ حق کو جاننا ہے۔ اور کھولنے سے مراد اس کی یقین کی آنکھ سے دیکھنا ہے۔ اس چیز میں جو گوشۂ چشم اور شہود و عیان میں لپٹی ہوئی ہے۔ اور اسباب کو تیرا پہنچنا یہ ہے۔ کہ تو جوارح میں بھی اسی کی حقیقت سے متحقق ہو۔ ایسے طور پر کہ ثقلین یعنی جن و انس ان کے تابع ہو جائیں۔ پھر بلندی کی مبارک یہ ہے۔ کہ وہ انسان میں رحمٰن کا میدان ہے۔ اور کنز کی بابت جان۔ کہ اس کا علم وجود کے بعد اس کی دریافت ہے۔ اس نکتہ کی وجہ سے جو دیان یعنی حاکم و جزا دہندہ میں ہے۔ حتے کہ جب تو اسکی قدر و منزلت نہیں کریگا۔ تو وہ عزیز نہیں رہیگا۔ اور یہ نہایت درجہ کی ذلت ہے۔ جس شخص نے حرم تحقیق کی تعظیم نہیں کی۔ وہ کیان یعنی صاحب کون و تکوین کی تکوین سے نہیں چھوٹا۔ پھر تیرے ستر کا سبزہ زار میں پہنچنا سو وہ اسکی ذات ہے۔ لیکن بغیر حسن اور بغیر احسان کے ہے۔ اور اس شخص کے واسطے امید کی جاتی ہے۔ جس میں درخت بان کی سی خوشبو آتی ہے (اس کے معنی یوں بھی ہو سکتے ہیں۔ کہ البتہ اس شخص کے لئے امید کی جاتی ہے۔ جو اس خوشبو سے ویسا ہی بن گیا ہے۔ جو شہر البان سے آتی ہے) یہ ہے وہ راز اور اس کے دونوں کواڑ سو ان میں سے ایک تو رضا ہے۔ جو رضوان تک پہنچاتا ہے۔ اور دوسرا غضب شدید اور اس کی وسعت ہے۔ اور وہ سرکشی کے لئے ایک کشادہ جولانگاہ ہے۔ پھر اس شخص کی علامت جس پر وہ راضی ہے۔ اپنے رب کی اطاعت ہے۔ اور مغضوب کی علامت سرکشی میں لگا رہنا ہے۔ اور اس شخص کی علامت جس کو مبارک دی جاتی ہے۔ یہ ہے۔ کہ وہ کرتا ہے۔ جو چاہتا ہے۔ اور لوٹے ہوئے کی علامت یہ ہے۔ کہ وہ عرفان میں ہے۔ یہ ایک دلہن ہے۔ جس کو تیرے لئے میری خاطر نے حجلۂ قلب میں ڈالکر تیری طرف بھیجا ہے۔ یہ حجلۂ قلب لکڑیوں کی ڈولی سے ایک بالاتر شے ہے۔ پھر تو بعینہا اپنے آپ میں اس خوب صورت دلہن کو دیکھ۔ کہ ہر معنی تیرے پاس تجھ پر متجلی ہیں۔

جاننا چاہئے۔ خدا تجھے توفیق دے کہ اگر تو کہنا چاہتا ہے۔ تو کہدے۔ کہ وہ یعنی قلب نور ازلی ہے۔ اور بھید بڑی شان والا ہے۔ جو عین موجودات میں نازل کیا گیا ہے۔ تاکہ اس سے اللہ تعالےٰ انسان کی طرف دیکھے۔ اپنی کتاب میں اسے روح اللہ سے تعبیر فرمایا ہے۔ جو روح آدم میں پھونکا گیا ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ وَنَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ۔ اور یہ نور قلب کے نام سے چند معنوں کی وجہ سے موسوم

ہے۔ان میں سے ایک یہ ہیں۔کہ وہ مخلوقات کا مغز ہے۔اور کیا اعلےٰ اور کیا ادنےٰ تمام موجودات کا خلاصہ ہے اس نام سے اس لئے موسوم ہوا۔کہ کسی شے کا قلب اس شے کے خلاصہ کو کہتے ہیں۔اور ایک ان میں سے یہ معنی ہیں۔کہ وہ لوٹ پوٹ کو جلد قبول کرتا ہے۔اور یہ اس لئے ہے۔کہ وہ ایک نقطہ ہے۔جس پر اسماء و صفات کا محیط دائرہ ہے۔جب وہ بشرط مواجہہ کسی اسم یا صفت کے مقابل ہوتا ہے۔تو اُس وصف کا حکم اس میں منقش ہو جاتا ہے۔اور میرا قول بشرط مواجہہ ایک قسم کی قید لگانا ہے۔اس لئے کہ قلب ہمیشہ جمیع اسماء و صفات کے لئے ذات کے مقابل رہتا ہے۔لیکن توجہ میں اس کا مقابل ہونا ایک دوسری شے ہے۔اور وہ یہ ہے کہ قلب اپنے نفس میں اس شے کا اثر لینے کے لئے متوجہ ہو۔پھر وہ اثر اس میں منقش ہو جائے۔اور اس پر اس اسم کا حکم ہو۔اگرچہ جمیع اسماء اس پر حاکم ہیں۔پر وہ اس وقت اس اسم کے بادشاہ کی تحت میں یا دوسرے اسماء حاکمہ کی تحت میں ان کے حکم میں پوشیدہ ہوتا ہے۔پھر یہ وقت اس اسم کا وقت ہوتا ہے۔اور قلب میں اپنے مقتضاء کے موافق تصرف کرتا ہے۔

پھر اس کے بعد جاننا چاہیئے۔کہ قلب کا رخ ہمیشہ نور فؤاد کی طرف رہتا ہے۔جس کا نام ھمّ ہے۔وہ قلب کا محل نظر ہے۔اور اس کی طرف اس کی توجہ کی جہت ہے۔پس جب کوئی اسم یا صفت ھمّ کے مقابل کی جہت سے اس کے مقابل ہوتی ہے۔تو قلب اس کی طرف نظر کرتا ہے۔پس اس کے حکم سے اُس میں منطبع ہو جاتی ہے۔پھر زائل ہو جاتی ہے۔پس دوسرا اسم آجاتا ہے۔اور وہ اسم یا اس کی جنس سے ہوتا ہے یا غیر جنس سے۔پس اس کے ساتھ وہی ہوتا ہے۔کہ جو پہلے اسم کے ساتھ ہوا ہے۔اور اسی طرح ہمیشہ رہتا ہے۔اور جو چیز کہ قلب کے پیچھے سے آتی ہے۔تو اس میں منطبع نہیں ہوتی۔کیفیت مذکور کو اس اشرہ میں سمجھ۔

دائرة الاسماء والصفات

جاننا چاہیئے۔کہ ھمّ کے لئے قلب میں کوئی جہت مخصوص نہیں ہے۔بلکہ کبھی تو فوق کی طرف ہوتا ہے۔اور کبھی تحت کی طرف اور کبھی داہنی طرف سے اور کبھی شمال کی طرف سے صاحب قلب کے قدر کے موافق ہوتا ہے۔کیونکہ بعض آدمی ایسے ہوتے ہیں۔جن کا ھمّ ہمیشہ فوق کی طرف ہوتا ہے۔مثل عارفین کے اور بعض کا ہمیشہ تحت کی طرف ہوتا ہے۔جیسا کہ بعض اہل دنیا اور بعض کا ہمیشہ داہنی طرف ہوتا ہے جیسا کہ بعض عابد اور بعض کا ہمیشہ بائیں جانب ہوتا ہے۔اور وہ نفس کی جگہ ہے۔اس لئے کہ اس کا محل بائیں پسلی میں ہے۔اکثر اہل باطل کا ھمّ ان کا نفس ہی ہوتا ہے۔اور محققین کے لئے کوئی ھمّ نہیں۔کیونکہ ان کے

دلوں میں کوئی ایسی جگہ نہیں۔ جو قفل کے نام سے موسوم ہو۔ بلکہ وہ بالکلیہ جمیع اسماء و صفات کے مقابل رہتے ہیں اور کسی دوسرے اسم کو چھوڑ کر ان کا وقت کسی ایک اسم کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ وہ اہل الذات ہیں۔ کہ حق کے ساتھ ذات کے ساتھ ہیں۔ نہ کہ اسماء و صفات کے ساتھ۔ فافہم۔

مترجم عرض کرتا ہے۔ کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے نفس بہیمی کا مقام بائیں پسلی کو قرار دیا ہے۔ اور عقل، شرع اور محققین کے اقوال سے میرے نزدیک یہ امر محقق ہو چکا ہے کہ نفس بہیمی کا محل جگر ہے جو دائیں پہلو میں ہے۔ مصنف کے قول کی یہ تاویل ہو سکتی ہے۔ کہ قلب کے دو رخ ہیں۔ ایک نفس بہیمی کی طرف دوسرا نفس ملکی کی طرف قلب جب نفس بہیمی کی خواہشات میں دب جاتا ہے۔ تو اسوقت وہ نفس بہیمی کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور چونکہ قلب بائیں پسلی میں ہے۔ اسلئے مصنف علیہ الرحمۃ کا یہ قول کہ نفس بہیمی بائیں پسلی میں ہے۔ اس جہت سے صحیح ثابت ہو گیا۔

اور بعض ان معانی میں سے جن کی وجہ سے قلب قلب کے نام سے موسوم ہے۔ یہ ہیں۔ کہ وہ اس اعتبار سے کہ اسماء و صفات اس کے لئے مثل قوالب کے ہیں۔ تا کہ اس کا نور ان میں پڑے۔ اس تفریغ یعنی نور کے گرانے کی وجہ سے کبھی وہ قلب کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ اور یہ ان کے اس قول سے ماخوذ ہے قلبت الفضۃ فی القالب قلبا یعنے میں نے قالب میں چاندی کو الٹایا اور پلٹایا۔ اور یہ مصدر کو اسم مفعول کی جگہ رکھنا ہے یعنی مصدر بمعنی اسم مفعول کے ہے۔ اور ایک یہ معنی بھی ہیں۔ کہ وہ مقلوب المحدثات ہے یعنی اشیاء حادثہ کا عکس ہے۔ اس جہت سے کہ اس کا نور قدیم الٰہی ہے۔ اور ایک۔ ان میں سے یہ معنی ہیں۔ کہ وہ اپنے اصلی الٰہی محل کی طرف جس سے اس کی ابتدا ہوئی۔ لوٹتا ہے۔ ملاحظہ ہو یہ ارشاد باری۔ اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَذِكْرٰی لِمَنْ كَانَ لَهٗ قلب یہاں قلب کے معنی انقلاب الی الحق کے ہیں۔ اور وہ اس قریب کے کنارہ سے کہ ظواہر ہیں۔ دوسرے کنارے کی طرف کہ وہ حقائق اور باطنی امور ہیں۔ ہمت کے رُخ کو پھیرتا ہے۔ اور ایک یہ معنی بھی ہیں۔ کہ وہ مخلوق تھا۔ پھر خدا نے اسے حق میں پلٹ دیا۔ یعنی وہ مشہد خلقی رکھتا تھا۔ پھر مشہد حقی کی طرف منقلب ہو گیا۔ ورنہ خلق کی کیا مجال ہے۔ کہ وہ حق ہو جائے۔ اس لئے کہ حق حق ہے۔ اور خلق خلق۔ اور حقائق تبدیل نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ قلب حقائق محال ہے۔ لیکن جس کی اصل کوئی شے ہوتی ہے۔ وہ اپنے اس اصل کی طرف لوٹ جاتی ہے۔ قال اللہ تعالےٰ وَاِلَیْهِ تُقْلَبُوْنَ اور اسی کی طرف تم پلٹائے جاؤ گے۔ اور ایک یہ معنی ہیں کہ وہ یعنی قلب امور کو جیسا چاہتا ہے۔ الٹتا پلٹتا رہتا ہے۔ اس لئے کہ قلب جب اس فطرت پر قائم ہوتا ہے۔ جس پر خدا نے اس کو پیدا کیا ہے۔ تو اس کے واسطے تمام امور اس کی مرضی کے موافق منقلب ہوتے رہتے ہیں۔ اور جیسا چاہتا ہے۔ وجود میں وہ تصرف کرتا ہے۔ اور وہ فطرت جس پر قلب مفطور ہے؛ ہمارے نزدیک یہ ہے۔ اور وہ اللہ تعالےٰ کا قول ہے۔ لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْٓ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ یعنی بیشک ہم نے انسان کا نہائت خوب اور عمدہ قوام بنایا ہے (یعنی نہائت اعتدال رکھتا ہے۔ ہر صورت اور کمال کو قبول کر سکتا ہے۔ مترجم) لیکن چونکہ وہ بحکم عادت و اخذ شہوات طبیعت میں متنزل ہو گیا ہے۔ اور بہ حکم بشریت

جو اس پر غالب ہے۔ اس لئے کہ وہ مثل سفید کپڑے کے ہے۔ اول وہ چیز جو اس پر واقع ہوتی ہے۔ اس میں منطبع ہو جاتی ہے۔ اور اول وہ چیز جس کو طفل ادراک کرتا ہے۔ وہ اہل دنیا کے ظاہر حال ہیں۔ پھر ان کے منفرقات عادات و طبائع کی طرف ان کا تنزل و انحطاط اس میں منطبع ہو جاتا ہے۔ اور وہ ان جیسا ہو جاتا ہے اور وہ قول اللہ تعالے کا ہے ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ۔ پھر ہم نے پست ترین مقام میں اُسے گرا دیا۔ پھر اگر وہ اہل سعادت الہیہ سے ہوتا ہے۔ اور اس کے بعد حق تعالے سے ان امور کو سمجھتا ہے۔ جو مدارج قرب و مراتب علیا کا تقاضا کرتے ہیں۔ تو وہ پاک ہو جاتا ہے۔ یعنی بشری اکتسابات کی چرکوں اور آلودگیوں سے صاف اور متطہر ہو جاتا ہے۔ اور بمنزلہ اس شخص کے ہو جاتا ہے۔ جو اپنے کپڑے سے اس میل کو دھو ڈالتا ہے۔ جو اس میں جم جاتی ہے۔ اس کے قلب کا تزکیہ بقدر امکان و تمکن طبائع کے ہوتا ہے پھر اگر وہ ان لوگوں میں سے ہوتا ہے۔ جن میں بشری اور عادی امور پورے طور پر متمکن نہیں ہوتے۔ تو ادنے التفات سے اس کا تزکیہ ہو جاتا ہے۔ اور وہ بمنزلہ اس شخص کے ہے۔ جس کے کپڑے میں نقش کا رنگ قائم نہیں ہوا۔ پھر پانی سے اس کو دھونے سے وہ اپنے اصل پر لوٹ آتا ہے۔ اور دوسرا وہ شخص جس میں عادی اور نفسانی خوب طور پر جم گئے ہیں۔ بمنزلہ اس شخص کے ہے۔ جس کے کپڑے میں نقوش پورے طور پر غلبہ استیلا پا چکے ہیں۔ پھر وہ آگ میں پکانے اور چونے کے بغیر پاک اور صاف نہیں ہو سکتا۔ اور وہ آگ اور چونہ مجاہدات شاقہ و مخالفات شدیدہ کی راہ اختیار کرنا ہے۔ پھر علے قدر قوت سلوک اور نفس کی دائمی مخالفت کے صفائی اور پاکیزگی اس کو حاصل ہوتی ہے۔ اور اس میں اس کا ضعف ضعف عزائم یعنی قصد دل اور عزیمتوں کے ضعف کے موافق ہوتا ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں۔ جن کو خدا تعالےٰ نے مستثنےٰ فرما کر یہ ارشاد فرمایا ہے إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ یعنی اعمال صالحہ سے اُن اسرار الٰہیہ کو حاصل کرتے ہیں۔ جو ہمنے اُن میں ودیعت رکھے ہیں۔ اور جن پر کتب منزلہ سماوی میں ہم نے ان کو آگاہ کیا ہے۔ اور یہ ہمارے اور ہمارے رسولوں کے ساتھ ان کے ایمان کی حقیقت ہے۔ اور نکتہ توجیہ ایمان کا وقوع ہے۔ پھر وہ ایمان لائے۔ اور نہائت اچھے اعتقاد اور دوام مراقبہ وغیرہ سے اُن اعمال قلبیہ کو عمل میں لائے۔ جو حضور مع اللہ کی حقیقت صلاحیت رکھتے ہیں۔ اور اعمال جسمانی مثل فرائض۔ سلوک۔ عدم مخالفت کی بھی بجا آوری کی یہی معنی ہیں اللہ تعالے کے اس قول کے وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ یعنی انہوں نے اس چیز کو پایا۔ جو ان کے لئے تھی۔ اور یہ امر اس کے لئے وہبی نہیں ہے۔ جس سے وہ خدا کا ممنون بنے۔ بلکہ یہ اُس چیز پر ان کا مظفر اور کامیاب ہونا ہے۔ جس کا اُن کے وہ حقائق تقاضا کرتے ہیں۔ جن پر وہ اصل فطرت میں مخلوق و مجبول ہیں۔ پس جو کچھ انہوں نے پایا وہ ان کا ذاتی استحقاق تھا۔ اگرچہ فی الحقیقت وہ تمام جود الٰہی کے خزانوں سے ہے۔ کیونکہ تجلیات ذاتیہ الٰہیہ بخشائش میں داخل نہیں ہوتیں۔ بلکہ وہ امور استحقاقیہ الٰہیہ ہیں۔ انہی معنوں کی طرف اپنے اس قول میں ہمارے شیخ شیخ عبد القادر جیلانی رضی اللہ تعالے عنہ نے

اشارہ فرمایا ہے۔ ؎

ماذلت ارتع فی میادین الرضا حتی بلغت مکانۃ لا توھب

"میں ہمیشہ رضا کے میدانوں میں چرتا رہا۔ حتے کہ ایسے مقام پر پہنچا۔ جو بخشائش میں داخل نہیں ہے۔

اور ایک ان معنوں سے بھی قلب کو قلب کہا جاتا ہے۔ کہ وہ حقائق وجود کے لئے مثل آئینہ کے ہے جو چہرہ کے لئے ہوتا ہے۔ پھر وہ اس کا عکس ہے۔ یعنی عالم جس کا عکس دل میں پڑتا ہے۔ چونکہ وہ ہر دم تغیر کو قبول کرتا رہتا ہے۔ اس لئے دل بھی اس کی مانند دم بدم متغیر ہوتا رہتا ہے۔ اور اس انطباع کا نام قلب یعنی عکس اس لئے رکھا گیا ہے۔ کہ جب کوئی شے آئینہ کے مقابل ہوتی ہے۔ تو اس میں وہ الٹی ظاہر ہوتی ہے۔ نہ کہ وہ بعینہ جس طرح کہ ہے۔ پھر اگر مثلاً کوئی لکھی ہوئی چیز داہنی جانب سے بائیں جانب کی طرف ہے۔ تو وہ اس میں بائیں جانب سے دائیں جانب کو منطبع ہوگی۔ حتی کہ اگر آئینہ کسی صورت کے مقابل ہو۔ تو صورۃ کی داہنی جانب آئینہ کی بائیں جانب کے مقابل ہوگی۔ اس میں کبھی اختلاف نہیں ہوتا۔ اسی لئے قلب کا نام قلب رکھا گیا ہے۔ اور میرے نزدیک یہ بات ہے۔ کہ عالم میں قلب کا آئینہ ہے۔ قلب صورۃ و اصل ہے اور عالم فرع و آئینہ۔ اس تقدیر پر بھی اس کا نام قلب صحیح ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ صورت اور آئینہ میں سے ہر ایک ایک دوسرے کا عکس ہے۔ فافہم۔ ہمارے پاس اس بات کی دلیل کہ قلب اصل اور عالم اس کی فرع ہے۔ یہ ہے۔ کہ خدا تعالےٰ فرماتا ہے۔ کہ میری سمائی نہ آسمان میں ہے۔ اور نہ زمین میں۔ ہاں میرے مومن بندہ کا دل سو وہ اس قدر وسعت رکھتا ہے۔ کہ میں اس میں سما سکوں۔ اگر عالم اصل ہوتا۔ تو وہ قلب کی نسبت وسعت میں اولی ہوتا۔ پس ثابت ہؤا کہ قلب اصل ہے۔ اور عالم فرع۔

پھر اس کے بعد معلوم کرنا چاہیئے۔ کہ یہ وسعت تین قسم کی ہے۔ اور یہ تینوں قسمیں قلب کے مناسب ہیں (پہلی قسم) وسعت علمی ہے۔ اور وہ معرفت الہی ہے۔ پس وجود میں کوئی ایسی شے نہیں۔ جو آثار حق کا ادراک کرے اور حق کو شناخت کرے۔ جیسا کہ اس کی شناخت کا حق ہے۔ مگر ایک قلب ہے۔ جو یہ کام کر سکتا ہے۔ اس کے سوا جو چیز ہے۔ وہ صرف ایک ہی وجہ سے اپنے رب کو پہچانتی ہے۔ قلب کے سوا کوئی چیز نہیں۔ جو من کل الوجوہ اللہ کو شناخت کرے۔ پس یہ ایک وسعت ہے (قسم دوم) وہ مشاہدہ کی وسعت ہے۔ اور یہ وہ کشف ہے۔ جس سے قلب محاسن جمال الہی پر اطلاع پاتا ہے۔ اور اس کے اسماء و صفات کی لذت کو چکھتا ہے بعد اس کے کہ وہ اس کو مشاہدہ کرتا ہے۔ پھر قلب کے سوا مخلوقات کی کوئی ایسی شے نہیں۔ جو امور الہیہ میں ذوق حاصل کرے۔ اس لئے کہ جب وہ مثلاً موجودات سے علم خدا کا ادراک کرتا ہے۔ تو خدا کی اس صفت علم کے فلک میں وہ سرائت کرتا ہے۔ اس کی لذت کو چکھتا ہے۔ اور اللہ کے ہاں جو اس صفت کا مرتبہ ہے اس کو جان لیتا ہے۔ پھر ایسا ہی صفت قدرت میں۔ پھر جمیع اوصاف و اسماء الہی میں اس لئے کہ وہ انکی وسعت رکھتا ہے۔ اور اس کو چکھتا ہے۔ جیسا کہ وہ مثلاً اپنے غیر کی معرفت و قدرت کو ان کے افلاک میں

سیر کرکے چکھا کرتا ہے۔ یہ دوسری قسم کی وسعت ہے۔ جو عارفوں کے لئے ہے (قسم سوم) خلافت کی وسعت ہے۔ اور اس کے اسماء و صفات سے متحقق ہوتا ہے۔ حتٰے کہ وہ اپنی ذات کو اس کی ذات دیکھتا ہے۔ اور حق کی ہوّیت عین بندہ کی ہوّیت اور اس کی انیّت عین اس کی انیّت ہو جاتی ہے۔ بندہ کا اسم۔ حق کا اسم بندہ کی صفت حق کی صفت اور بندہ کی ذات اس کی ذات ہو جاتی ہے۔ پھر وہ وجود میں خلیفہ کرنے والے کے ملک میں خلیفہ کا سا تصرّف کرتا ہے۔ اور یہ محققین کی وسعت ہے۔ اس مقام میں اس تحقق کی کیفیت کے متعلق چند نکتے ہیں۔ لیکن عارفوں میں سے کون ہے۔ جو اس کے ہر اسم کا محل ہو۔ اور جس کے لئے ہم یہ نکتے بیان کریں۔ پس اس پر اسی قدر تنبیہ کر دینی کافی ہے۔ تاکہ یہ امر سرّ ربوبیت کے اِفشاء تک نہ پہنچا دے اور اس وسعت کو کبھی وسعتِ استیفاء بھی کہتے ہیں۔

جان۔ کہ خدا ہمیں اور تجھے توفیق بخشے۔ کہ پورے طور پر حق کا ادراک کبھی ممکن نہیں ہے۔ نہ قدیم کو نہ حدیث کو یعنی نہ قدیم پورے طور پر ادراک سے اس پر احاطہ کر سکتا ہے اور نہ حادث۔ قدیم تو اس طرح کہ اس کی ذات اس کی کسی صفت کی تحت میں داخل نہیں ہو سکتی۔ علم کو لو۔ کہ وہ اس پر احاطہ نہیں کر سکتا ورنہ وجود کل کا جُزء ہیں۔ اس سے لازم آتا ہے۔ اور کل و جزء سے منزہ ہے۔ پس علم من کل الوجوہ اس کا احاطہ و استیفاء نہیں کر سکتا۔ بلکہ یہ کہا جاتا ہے۔ کہ حق سبحانہ و تعالےٰ اپنے نفس سے جاہل نہیں ہے۔ لیکن وہ اپنے آپ کو شناخت کرتا ہے۔ جیسا کہ اس کی شناخت کا حق ہے۔ اور یہ نہیں کہا جاتا۔ کہ اس کی ذات صفت علمیہ کے حیطۂ علمیّہ میں داخل ہو گئی ہے۔ اور نہ صفت قدرت کی تحت میں۔ اس کی ذات اس سے بلند ہے۔ اور ایسا ہی مخلوق یعنی حادث بھی کسی طور سے اس پر احاطہ نہیں کر سکتا۔ بلکہ وہ بطریق اولی احاطہ نہیں کر سکتا۔ بلکہ وہ بطریق اولی احاطہ کرنے سے عاجز و قاصر ہے۔ لیکن یہ مذکورہ وسعت کمالی جس کی بات ہم نے کہا ہے۔ کہ وہ وسعت استیفائی ہے۔ بجز اس کے نہیں۔ کہ وہ اس کمال کا استیفاء ہے۔ جو مخلوق کو حق سے حاصل ہوتا ہے۔ نہ وہ کمال جس پر کہ خود حق ہے۔ اس لئے کہ اس کی کوئی نہایت نہیں۔ اور یہی اس کے قول کے معنی ہیں۔ کہ میرے بندہ مومن کا دل مجھے سما سکتا ہے۔ اور جب اللہ تعالےٰ نے جمیع عالم کو نور محمدی سے پیدا کیا ہے۔ تو وہ جگہ جہاں سے اسرافیل علیہ السلام کو خدا نے پیدا کیا ہے۔ قلب محمد صلے اللہ علیہ وسلم ہے۔ چنانچہ اس بات کا ذکر عنقریب آئیگا۔ کہ تمام ملائکہ وغیرہ کا محل پیدائش وہی ہیں۔ چونکہ اسرافیل اس نور قلبی سے پیدا کئے گئے ہیں۔ اسی لئے عالم ملکوت میں ان کو یہ توسع اور قوت حاصل ہے۔ حتیٰ کہ وہ نفخۂ واحدہ سے جمیع عالم کو مار کر پھر اس قوت الٰہیہ سے جو ذات اسرافیلی میں خدا نے پیدا کی ہے۔ ایک ہی نفخہ سے ان کو زندہ کر ڈالینگے۔ اس لئے کہ اس کی اصل و محتد قلب ہے۔ اور قلب نے اس قوت ذاتیہ الٰہیہ کی وجہ سے جو خدا نے اس میں رکھی ہے۔ ذات حق کو بھی اپنے اندر سما رکھا ہے۔ پس اسرافیل جمیع ملائکہ سے قوی تر اور حق سے قریب تر ہیں یعنی ان ملائکہ سے جو عنصری ہیں۔ اسکو سمجھ اور اللہ تعالےٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

ترپنؔ باب

عقل اوّل میں اور وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم جبرئیل علیہ السلام کا محتد ہے

خدا ہم کو اور تجھے توفیق بخشے۔ اور یہ دعا تیرے نفس کے لئے ہے۔ کہ خدا تحقیق کی تجھے ہدائت دے۔
جان لے۔ کہ عقل اول وجود میں علم الٰہی کی شکل کا محل ہے۔ اس لئے کہ وہ قلم اعلےٰ ہے۔ پھر اس سے لوح محفوظ میں علم نازل ہوتا ہے۔ وہ لوح کا اجمال ہے۔ اور لوح اس کی تفصیل ہے۔ بلکہ وہ علم اجمال الٰہی کی تفصیل ہے۔ اور لوح اس کا محلِ تعیّن و تنزل ہے۔ پھر معلوم کرنا چاہئے۔ کہ عقل اول میں وہ اسرار الٰہیہ ہیں۔ جن کی لوح میں گنجائش نہیں۔ جیسا کہ علم الٰہی میں وہ شے ہے۔ جس کا عقل اول محل نہیں ہوسکتا پس علم الٰہی تو ام الکتاب ہے۔ اور عقل اول امام مبین اور لوح کتاب مبین پس لوح قلم کی تابع اور اس کے پیچھے ہے۔ اور قلم کہ وہ عقل اول ہے۔ لوح پر حاکم ہے۔ اُن قضایا ءِ مجملہ کی تفصیل کرنے والی ہے۔ جو دوات علم الٰہی میں ہیں۔ جو نون سے معتبر ہے۔ اور عقل اول و عقل کلی میں اور عقل معاش میں فرق یہ ہے۔ کہ عقل اول علم الٰہی کا نور ہے۔ کہ اول تنزلات خلقیہ تعینیہ میں اس کا ظہور ہوا۔ اگر تو چاہے۔ تو کہدے کہ وہ اجمال الٰہی کی تفصیل اول ہے۔ اسی لئے حضورؐ نے فرمایا۔ کہ اوّلؔ خدا نے عقل کو پیدا کیا۔ اور وہ جمیع حقائق خلقیہ سے حقائق الٰہیہ کے زیادہ قریب ہے۔ پھر جان کہ عقل کلی ترازوئے مستقیم ہے۔ وہ لوحِ فصل کے گنبد کی میزانِ عدل ہے۔ حاصل کلام یہ کہ عقل کلی قوت عاقلہ ہے۔ یعنی مدرکہ نوریہ ہے جس میں ان علوم کی صورتیں ظاہر ہوئیں۔ جو عقل اول میں مودوع یعنی امانت رکھے گئے ہیں۔ ایسا نہیں ہے۔ جیسا کہ اس شخص کا قول ہے۔ جس کو اس امر کی شناخت نہیں ہے۔ کہ عقل کلی وہ شے ہے۔ جس میں ہر ذی عقل کی عقل کے افرادِ جنس شامل ہیں۔ اور اس قول کو یہ دلیل توڑتی ہے۔ کہ عقل میں کوئی تعدد نہیں۔ کیونکہ وہ ایک جوہر فرد ہے۔ اور اس کی مثال ارواحِ انسانیہ و ملکیہ و جنیہ کے عنصر کی سی ہے۔ نہ ارواحِ بہیمیہ کے عنصر کی سی۔

پھر جان کہ عقل معاش وہ ایک نور ہے۔ جس کا قانونِ فکری سے وزن کیا جاتا ہے۔ اور وہ بجز آلۂ فکر کے ادراک نہیں کیا جاتا۔ پھر اس کا ادراک فقط عقل کلی کی وجہوں میں سے کسی ایک وجہ سے ہوتا ہے۔ عقل اول کی طرف اس کو کوئی راہ نہیں۔ اس لئے کہ عقل اول قیاس کی قید اور میزان پر مخصوص کرنے سے منزّہ ہے۔ بلکہ وہ وحی قدسی کے صدور کا محل ہے۔ جس کا صدور روح نفسی اور

عقل کلی کے مرکز کی طرف ہوتا ہے۔ وہ امر تفصیلی کی میزانِ عدل ہے۔ اس بات سے منزّہ ہے۔ کہ دوسرے کو چھوڑ کر ایک قانون پر اُسے حصر کیا جائے۔ بلکہ وہ ہر معیار سے چیزوں کا وزن کرتا ہے۔ اور عقل معاش کا صرف ایک ہی معیار ہے۔ وہ ایک ہی پلڑا رکھتا ہے۔ اور وہ پلڑا عادت ہے۔ اور اس کی ایک ہی طرف ہے اور وہ معلوم ہے۔ اور اس کا ایک ہی کانٹا ہے۔ اور وہ طبیعت ہے۔ بخلاف عقل کلی کے کہ اس کے دو پلڑے ہیں۔ ایک حکمت دوسرا قدرت۔ اور اس کی دو طرفیں ہیں۔ ایک اقتضا آتِ الہیۃ۔ دوسری طبیعت کی قابلیتیں اور اس کے دو کانٹے ہیں۔ ایک ارادۃ الہیۃ۔ دوسرا اقتضیاتِ خلقیہ اور اس کے مختلف معیار ہیں جن میں سے ایک یہ ہے۔ کہ اس کا کوئی معیار نہیں۔ اسی لئے عقل کلی ہی قسطاسِ مستقیم یعنی راست اور سیدھی ترازو ہے۔ اس لئے کہ اس سے ظلم و جور وقوع میں نہیں آتا۔ اور نہ اس سے کوئی شے فوت ہوتی ہے بخلاف عقل معاش کے کہ کبھی وہ ظلم بھی کر بیٹھتی ہے۔ اور بہت سی چیزیں اس سے فوت ہو جاتی ہیں۔ اس لئے کہ وہ ایک ہی پلڑے اور ایک ہی طرف پر ہے۔ عقل معاش کا قیاس بطور تصحیح کے نہیں ہوتا۔ بلکہ علے سبیل خرص ہوتا ہے۔ خدا تعالےٰ نے فرمایا ہے قتل الخرّاصُون اٹکلیں کرنے والے ہلاک ہو گئے[1] پس عقل اول کی نسبت مثال میں آفتاب کی نسبت ہے۔ اور عقل کلی کی نسبت اس پانی کی نسبت ہے۔ جس پر آفتاب کی شعاع پڑتی ہے۔ اور عقل معاش کی نسبت پانی کی اس شعاع کی نسبت ہے۔ جو دیوار پر پڑتی ہے۔ پھر جو شخص مثلاً پانی پر نظر ڈالتا ہے۔ وہ ہیئت شمس کا صحیح اندازہ کرتا ہے۔ اور اس کے نور کو ظاہر طور پر حاصل کرتا ہے۔ ان دونوں میں فرق ظاہر نہیں ہوتا۔ مگر یہ کہ آفتاب کا دیکھنے والا اوپر کی طرف سر اٹھاتا ہے۔ اور پانی کو دیکھنے والا نیچے کی جانب سر جھکاتا ہے۔ ایسا ہی عقل کلی کہ عقل اول سے اس کے علم کو لینے والا نور قلب سے علم الہی کو اٹھاتا ہے۔ اور عقل کلی سے اس کے علم کا لینے والا محل کتاب کی طرف نور قلب سے سرنگوں ہوتا ہے۔ اور اس سے وہ علوم حاصل کرتا ہے۔ جو اکو ان سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور وہ ایک حد ہے۔ جو خدا تعالےٰ نے لوح محفوظ میں امانت رکھی ہے۔ بخلاف عقل اول کے کہ وہ بذات خود حق تعالےٰ سے علم کو حاصل کرتی ہے۔ پھر جان۔ کہ عقل کلی جب لوح سے کہ وہ کتاب ہے۔ اخذ کرتی ہے۔ تو سوائے اس کے نہیں۔ کہ وہ اپنا علم یا تو قانونِ حکمت سے حاصل کرتا ہے۔ یا معیارِ قدرت سے قانون کے ساتھ ہو۔ یا غیر قانون سے۔ پس یہ استقرا و تلاش اس کا انعکاس یعنی نگونساری ہے۔ اس لئے کہ وہ لوازم خلقیہ کلیہ سے ہے۔ اس کے قریب نہیں ہے۔ کہ وہ خطا کرے۔ مگر اس چیز میں جسے اللہ نے اختیار فرمایا ہے۔ اسلئے کہ اگر اللہ تعالےٰ اُسے وجود کی طرف نازل کرے۔ تو فقط عقل اول کی طرف نازل کرتا ہے۔ ان علوم میں جن کو اس نے اختیار فرمایا ہے اسی طرح سنت الہی جاری ہے۔ مگر یہ کہ یہ بات لوح محفوظ میں نہیں پائی جاتی۔

[1] اور یہ وہ لوگ ہیں۔ جو امور الہیۃ کا اپنی عقلوں سے موازنہ کرتے ہیں۔ اور اس میں کمی کرتے ہیں۔ اس لئے کہ ان کی کوئی میزان نہیں ہے۔ سوائے اس کے نہیں۔ کہ وہ خرص کرنے والے ہیں۔ اور خرص بمعنی فرض کے ہے۔

جان۔ کہ عقل کلی سے کبھی اہل شقاوت سے استدراج کیا جاتا ہے۔ کہ صرف ان کی خواہشات کے میدان میں اس کا کچھ علم ان پر کھولا جاتا ہے۔ پھر وہ اُکو ان کے پردوں سے مثل طبائع۔ افلاک۔ نور وضیاء وغیرہ سے اسرار قدرت پر ظفر یاب ہوتے ہیں۔ اور ان چیزوں کی عبادت کرنے لگ جاتے ہیں۔ اور یہ اللہ کا ان کے ساتھ مکر ہے۔ اور اس میں نکتہ یہ ہے۔ کہ اللہ تعالےٰ ان پر ان چیزوں کے لباس میں جن کو وہ پوجتے ہیں۔ تجلی کرتا ہے۔ اور یہ اس کو عقل کلی سے ادراک کرتے ہیں۔ اور ان کے مؤثر ہونے کے قائل ہو جاتے ہیں۔ اس لئے کہ عقل کلی کون سے تجاوز نہیں کرتا۔ پھر وہ اس سے اللہ کو نہیں پہچانتے۔ اس لئے کہ عقل اللہ کو نہیں پہچان سکتی۔ مگر نور ایمان کے ساتھ۔ ورنہ عقل کے لئے یہ ممکن نہیں۔ کہ وہ نظر و قیاس سے اُسے شناخت کر سکے۔ اس امر میں عقل معاش و عقل کلی دونوں برابر ہیں۔ باوجود اس کے کہ ہمارے امام اس طرف بھی گئے ہیں۔ کہ عقل اسباب معرفت میں سے ہے۔ ان کا یہ قول توسع اور مسامحت کے طور پر ہے تا کہ حجت قائم ہو۔ اور وہ ہمارا مذہب ہے۔ مزید براں میں یہ کہتا ہوں۔ کہ یہ معرفت جو عقل سے مستفاد ہوتی ہے۔ دلائل و آثار میں منحصر و مقید ہے۔ بخلاف اس کے معرفت ایمان کہ وہ ایک معرفت مطلقہ ہے۔ پس ایمان کی معرفت اسماء و صفات سے تعلق رکھتی ہے۔ اور عقل کی معرفت آثار کے ساتھ۔ پھر یہ عقلی معرفت اگرچہ بذات خود معرفت ہے۔ لیکن اہل اللہ مطلوبہ معرفت میں شمار نہیں کرتے۔ پھر جان۔ کہ عقل معاش کی عقل کلی کے ساتھ نسبت شعاع کی طرف دیکھنے والے کی سی نسبت ہے۔ اور شعاع صرف ایک ہی جہت سے ہوتی ہے۔ اور وہ اس سے آفتاب کی ہیئت کی طرف راہ نہیں پاتا۔ اور نہ اس کی صورت کو شناخت کرتا ہے۔ اور نہ اس نور کو جو پانی میں متشکل ہوتا ہے۔ جانتا ہے۔ اور نہ اس کے طول کو اور نہ اس کے عرض کو۔ بلکہ فرض و تقدیر سے اندازہ کرتا ہے کبھی اس کے طول کا قائل ہوتا ہے۔ اس لئے کہ وہ گمان کرتا ہے۔ کہ وہ طول کی دلیل ہے۔ اور ایسا ہی کبھی اس کے عرض کا قائل ہوتا ہے۔ اور یہ فعل اس کا بلا تحقیق امر ہوتا ہے۔ ایسا ہی عقل معاش کا حال ہے۔ کہ وہ بھی ایک ہی جہت سے روشن ہوتی ہے۔ اور وہ جہت قیاس فکریہ سے نظر و دلیل کی جہت ہے۔ اور صاحب اس کا جب اس کو اللہ کی معرفت میں لیتا ہے۔ تو خطا نہیں کرتا۔ اسی لئے جب ہم نے یہ کہا کہ اللہ تعالےٰ عقل سے ادراک نہیں کیا جاتا۔ تو میری مراد اس سے عقل معاش ہے۔ اور جب ہم یہ کہتے ہیں۔ کہ وہ عقل سے شناخت کیا جاتا ہے۔ تو مراد اس سے عقل اول ہوتی ہے۔ اسی لئے حق تعالےٰ نے فرمایا۔ قتل الخراصون الذین هم فی غمرۃ ساھون ہ وہ اٹکلیں دوڑانے والے ہلاک ہو گئے۔ جو غفلت اور گمراہی میں اُسے بھولے ہوئے ہیں۔ وہ صرف اس لئے ہلاک کئے گئے۔ کہ انہوں نے جو بات اپنی اٹکل سے معلوم کی۔ اس پر انہوں نے جزم کیا اور اُسے قطعی اور یقینی سمجھا۔ کہ بات وہی ہے۔ جسے ہم نے سمجھ لیا ہے۔ پھر وہ ہلاک ہو گئے۔ اس لئے کہ انہوں نے ایسی چیز کو قطعی جانا۔ جو ان کو ہلاک کر دیگی۔ اور ان کے نوروں کو مٹا دیگی۔ مثلاً وہ اپنی روحوں کی بابت اس بات کے قائل ہوئے ہیں۔ کہ ان کے بدن نہیں ہونگے۔ اور مرنے کے بعد ان کو زندگی نہیں ہے۔ اور اس بات

کو انہوں نے یقینی سمجھ لیا۔ پھر مخبر صادق جو سعادت کی طرف بیجانے کے لئے مبعوث ہوئے تھے۔ ان کا عنادُ ان کے دلوں میں بیٹھ گیا تھا کہ جب حق بات جو نصوص سے ثابت ہوتی ہے۔ ان پر ظاہر کی جاتی ہے۔ تو اس پر وہ ایمان نہیں لاتے۔ اسی لئے وہ ہلاک کئے گئے۔ اور قتل کئے گئے۔ اور ان کو ہلاک نہیں کیا۔ مگر ان کے نفسوں نے اور نہیں ان کو قتل کیا۔ مگر اسی چیز نے جس پر کہ وہ ہیں۔ فافہم

پھر جان۔ کہ عقل اول کا علم اور قلم اعلےٰ ایک ہی نور ہیں۔ کہ جب بندہ کی طرف اس کی نسبت کریگا۔ تو اس کا نام عقل اول ہوتا ہے۔ اور جب حق کی طرف اس کی نسبت کریں۔ تو اس کا نام قلم اعلےٰ ہوتا ہے۔ پھر عقل اول جو محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہے۔ اولاً اس سے اللہ تعالےٰ نے جبرائیل کو پیدا کیا ہے پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اس جہت سے جبرائیل علیہ السلام کے باپ اور جمیع عالم کی اصل ہیں۔ پھر اگر تو جاننے والا ہے۔ تو اس کو جان لے۔ میں اس شخص پر قربان ہوں جو اس کو جانتا اور سمجھتا ہے۔ اس لئے شب معراج میں سدرۃ المنتہےٰ پر جا کر جبرائیل علیہ السلام ٹھہر گئے۔ اور آپؐ تنہا چل پڑے۔ عقل اول کا نام روح امین اس جہت سے رکھا گیا ہے۔ کہ وہ علم الٰہی کا خزانہ اور اس کا امین ہے۔ اور جبرائیل علیہ السلام کا یہ نام اصل کے نام پر فرع کا نام رکھنا ہے۔ اس لئے کہ وہ عقل اول کی فرع ہیں۔ فافہم

بابُ پنجاہ وچہارمؔ

وہم کے بیان میں وہ محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ہے عزرائیل علیہ السلام کا مہتد ہے

وفیہ قال رحمہ اللہ

نور علی الملکوت فوق الاطلس	بالوہم عبر عنہ بین الانفس
ہو اٰیۃ الرحمٰن اعنی صورۃ	فیہا تجلی بالجمال الاکیس
ہو قہرہ ہو علمہ ہو حکمہ	ہو ذاتہ ہو کل شیٔ اراٰس
ہو نعلہ ہو وصفہ ہو اسمہ	ہو منہ تجلی کل حسن انفس
ہو نقطۃ الخال الذی قد عبروا	بیمینہ عنہ لمن لم یخنس
و یمینہا القسم الذی ہو قشرہ	ستر علی الحوراء مثل السندس
فاحذر ولا تحذر فما ہی دہشۃ	لکنہا مثل الظلام الحندس

ترجمہ۔ وہ ملکوت پر اطلس سے بڑھ کر تو رہے۔ کہ جس کو نفسوں میں لفظ وہم سے تعبیر کرتے ہیں۔ وہ رحمٰن کی آئت ہے۔ آئت سے میری مراد صورت ہے۔ اس میں اس نے لطیف ترین جمال سے تجلی فرمائی ہے۔ وہ اس کا قہر ہے۔ اس کا علم ہے۔ اس کا حکم ہے۔ وہ اس کی ذات ہے۔ وہ ہر مضبوط ترشے ہے۔ وہ اس کا فعل ہے۔ اس کا وصف ہے۔ اس کا اسم ہے۔ وہ اس کے ہر نفیس ترین حسن کا مظہر ہے۔ وہ اس خال کا نقطہ ہے۔ کہ اس کی قسم کے ساتھ اس شخص کو تعبیر کرتے ہیں۔ جو پیچھے نہیں ہٹتا۔ (یعنی جس پر وہم کا غلبہ ہو۔ وہ ہر خطرناک کام میں گھس پڑتا ہے اس لئے اُسے وہم کی قسم سے یاد کرتے ہیں جیسے جوانمرد کو حاتم کی قسم سے) اور اس کی یمین قسم ہے۔ کہ وہ اس کا چھلکا ہے۔ وہ سفید چشم عورت پر مثل سیاہ ریشم کے ایک ستر ہے۔ پس حیران ہو۔ اور حیران نہ بھی ہو۔ اس لئے کہ وہ دہشت نہیں ہے۔ لیکن وہ نہایت درجہ کی تاریکی ہے۔"

اللہ تعالےٰ نے محمد صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وہم کو اپنے اسم کامل سے پیدا کیا ہے۔ اور آپ کے نور وہم سے عزرائیل کو پیدا کیا ہے۔ پھر چونکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے وہم کو اللہ تعالےٰ نے اپنے نور کامل سے پیدا کیا ہے۔ لہذا وجود میں اُسے لباس کامل میں ظاہر کیا ہے۔ پھر قوی ترشئے جو انسان کے وجود میں پایا جاتا ہے۔ قوت وہمیّہ کا شئے ہے۔ اس لئے کہ وہ عقل۔ فکر۔ مصورہ۔ مدرکہ پر غالب آتا ہے۔ اور اس کی ہر قوت قوت وہمیّہ کی مقہور ہے۔ جمیع ملائکہ سے زبردست فرشتہ عزرائیل ہے۔ کیونکہ وہ وہم سے پیدا کیا گیا ہے۔ یہیں سے ہے۔ کہ جب آدم علیہ السلام کی پیدائش کے لئے اللہ تعالےٰ نے فرشتوں کو زمین سے ایک مشت خاک لانے کا حکم دیا۔ تو عزرائیل کے سوا کسی کو اس پر جرأت نہ ہو سکی۔ جبرئیل علیہ السلام جب زمین کے پاس آئے۔ تو اس نے اللہ کی قسم دیکر ان سے کہا۔ کہ مجھے چھوڑ دو۔ پھر انہوں نے اُسے چھوڑ دیا اور چلے گئے۔ پھر میکائیل پھر اسرافیل اور جمیع ملائکہ مقربین آئے اور چھوڑ کر چلے گئے۔ کسی نے اس بات پر قدرت نہ پائی۔ کہ اس کی قسم کا لحاظ نہ کرکے ایک مشت خاک بموجب حکم ہی اس سے لے لے۔ پھر جب عزرائیل اس کی طرف نازل ہوئے۔ تو زمین نے ان کو بھی قسم دی۔ لیکن انہوں نے اس کی قسم میں اُسے فریب دیا۔ اور اُسے مضطر کیا۔ اور بموجب امر الٰہی اس سے مشت خاک کو اٹھا لیا۔ وہ مشت خاک زمین کی روح تھی۔ جس سے خدا نے جسد آدم کو پیدا کیا۔ اس لئے عزرائیل کو قبض ارواح پر متولی کر دیا گیا۔ کیونکہ اس میں وہ کامل قوتیں خدا نے ودیعت کر دی ہیں۔ جو مظہر قہر و غلبہ میں متجلی ہیں۔ اور نیز یہ کہ اس نے سب سے اول قبض کا کام کیا۔ اس کے بعد معلوم کرنا چاہئے۔ کہ اس فرشتہ کو ان تمام لوگوں کے حال کی معرفت اور ان کا علم دیا گیا ہے۔ جن کی قبض روح کا کام اس کے حوالہ کیا گیا ہے۔ اور اس امر کی شرح ممکن نہیں۔ پھر وہ ہر جنس کے لئے ایک صورت میں متخلق ہوتا ہے۔ اور بعض اشخاص کے پاس کبھی کسی صورت میں آتا ہے۔ بلکہ اپنی مجرد اور بسیط حالت میں ظاہر ہوتا ہے۔ پھر اس کا مقابلہ روح کے لئے منقوش ہو جاتا ہے کہ وہ اس پر عاشق ہو جاتی ہے۔ اور جسد سے نکل آتی ہے۔ حالانکہ جسم اس کو روکتا ہے۔ اور اس عشق اول سے جو

جو روح اور جسد کے درمیان ہے۔ اس سے لپٹ جاتی ہے۔ پھر جاذبۂ عزرائیلی اور تعشق جسدی کے مابین نزاع پیدا ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ جذب عزرائیلی اس پر غالب آجاتا ہے۔ اور روح نکل آتی ہے۔ اور یہ ایک عجیب امر ہے جاننا چاہیئے۔ کہ روح اصل میں جب میں داخل ہونے اور اس میں حلول کرنے کی وجہ سے اپنے مکان اور محل کو نہیں چھوڑتی۔ لیکن وہ اپنے محل میں رہتی ہے۔ درانحالیکہ جسد کی طرف بھی اس کی ایک نظر ہوتی ہے۔ روحوں کی عادت میں یہ داخل ہے۔ کہ وہ اپنے مقام نظر میں اترتی ہیں۔ پھر جس مقام میں اس کی نظر پڑتی ہے۔ وہاں آجاتی ہے۔ بغیر اس کے کہ وہ اپنے اصل مقام سے جدا ہو۔ اور یہ ایک امر ہے۔ جو عقل کو محال معلوم ہوتا ہے۔ کشف کے سوا اس کی حقیقت دریافت نہیں ہوسکتی۔ پھر چونکہ جسم کی طرف وہ بنظر اتحاد دیکھتی ہے۔ اور اس میں حلول کرتی ہے۔ جیسے کہ کوئی شئے کسی کی ہویت میں حلول کر جاتی ہے۔ اسلیئے پہلے ہی مرتبہ میں اس حلول سے صورتِ جسمانی کو حاصل کر لیتی ہے۔ پھر برابر اس سے اخلاقِ مرضیہ یا اخلاقِ بہیمیہ کو حاصل کرتی رہتی ہے۔ پھر جو اخلاق مرضیہ الٰہیہ ہوتے ہیں۔ ان کی بدولت علیین میں اس کو صعود حاصل ہوتا ہے۔ اور اخلاق بہیمیہ حیوانیہ ارضیہ سجین میں اس کو گرادیتے ہیں۔ اور اس کا صعود اس صورت انسانیہ کی صورت میں عالم ملکوت میں قرار پکڑتا ہے۔ اس لئے کہ جب روحیں اس صورت کا حکم اور اُن کا ثقل حاصل کرلیتی ہیں۔ پھر جب روح جسم کی صورت میں متصور ہوتی ہے۔ تو ثقل۔ حصر۔ عجز وغیرہ سے صورت جسدی کا حکم بھی معاً اس تصور کے ساتھ حاصل کرلیتی ہے۔ پھر روح اپنی خفت و سریان کی وجہ سے اس سے جدا ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ جدا ہونا ایسا نہیں ہوتا۔ کہ بالکل جسد سے علاقہ اس کا قطع ہو جائے۔ وہ جدا بھی ہوتی ہے۔ اور اس کا اس کے ساتھ اتصال بھی ہوتا ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کے جمیع صفات اصلیہ سے متصف ہوتی ہے۔ لیکن امور فعلیہ کے کرنے پر وہ قادر نہیں ہوتی۔ پس اس میں اس کے اوصاف بالقوہ ہوتے ہیں نہ بالفعل۔ اسی لئے ہم نے کہا ہے۔ کہ اتصال کے طور پر مفارقت ہے۔ انفصال کے طور پر نہیں۔ پھر جب صاحب جسم اخلاق ملکیہ کو حاصل کرتا ہے۔ تو اس کی روح قوت پاتی ہے۔ اور اس سے ثقل کا حکم اٹھ جاتا ہے۔ جب ہمیشہ یہی حالت رہتی ہے۔ تو اس کا جسم فی نفسہ مثل روح کے ہو جاتا ہے پھر وہ پانی پر چلتا ہے۔ ہوا میں اڑتا ہے۔ چنانچہ اس کا ذکر پہلے ہوچکا۔ اور اس کے برعکس اگر صاحب جسم اخلاق بشریہ و مقتضیات ارضیہ کو عمل میں لاتا ہے۔ تو رسوب یعنی جسم کی میل اور زمینی ثقل کا حکم روح پر قوت پاتا ہے۔ جس سے وہ اپنی قید میں پھنسا رہتا ہے۔ اور فردا روز قیامت کو سجین میں محشور ہوگا۔

پھر چونکہ روح نے جسم سے اور جسم نے روح سے تعشق پیدا کر لیا ہے۔ اس لئے جب تک کہ انسان اپنی صحت میں اعتدال پر رہتا ہے۔ اس کی روح اس کے جسم کی نگراں رہتی ہے۔ اور جب بیمار ہوتا ہے اور اس میں الم پیدا ہوتا ہے۔ تو اس سبب سے وہ اپنی نظر کو اپنے عالم روحی کی طرف اٹھانا شروع کرتی ہے

اس لئے کہ اس کی فرحت اور خوشی اسی عالم میں ہے۔ اگرچہ وہ جسم سے جدا ہونے کو بھی مکروہ جانتی ہے وہ ایک طرح سے عالم جسمی سے اپنی نظر کو لیکر عالم روحی کی طرف اس کو اٹھاتی ہے۔ جیسا کہ کوئی شخص تنگی سے فراخی کی طرف بھاگتا ہے۔ اگرچہ اس کو اس محل میں بھی جس کی قید سے وہ تنگ ہوتا ہے۔ کشائش حاصل ہو۔ وہ فرار سے چارہ نہیں پاتا۔ پھر ہمیشہ روح کا یہی حال رہتا ہے۔ حتےٰ کہ اٹل اجل اس کو آلیتی ہے۔ اور عمر معلوم کی مدت سے وہ فارغ ہو جاتی ہے۔ پھر حضرت عزرائیل اس صورت میں جو عند اللہ اس کے مناسب حال ہوتی ہے۔ اس کے پاس تشریف لاتے ہیں۔ اللہ کے ہاں اس صورت کے حسن کا حال اس حسن کے موافق ہوتا ہے۔ جو زندگی بھر میں اعتقادات۔ اعمال۔ اخلاق وغیرہ میں اپنے تصرفات سے اس نے حاصل کیا ہوتا ہے۔ اور بقدر برے حال ہونے کے اس صورت کا بھی برا حال ہوتا ہے۔ غرضیکہ فرشتہ کا ظہور اس کے مناسب حال ہوا کرتا ہے۔ مثلاً وہ کچہری کے کسی ظالم عامل کے پاس اس شخص کے خلق میں ظاہر ہوتا ہے۔ جو اس سے بدلہ لیتا ہے۔ یا بادشاہ کے رسولوں کی صفت پر آتا ہے۔ لیکن قبیح اور بری شکل میں جیسے کہ اہل صلاح و تقویٰ کے پاس وہ ایسی ہیئت میں آتا ہے۔ جو سب آدمیوں سے اس کو بہتر محبوب اور مرغوب معلوم ہوتی ہے۔ حتےٰ کہ بعض کے پاس وہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ جب وہ اس صورت کو دیکھتے ہیں۔ تو ان کی روحیں نکل آتی ہیں۔ اور آنحضرتؐ کی صورت پر ظاہر ہونا اس کے لئے اور اس جیسے دوسرے مقربین فرشتوں کے لئے مباح ہے۔ اس لئے کہ وہ ان کے روحانی قویٰ سے پیدا کئے گئے ہیں۔ مثلاً وہ فرشتہ جو ان کے قلب سے پیدا کیا گیا ہے۔ اور وہ جو ان کی عقل سے پیدا کیا گیا ہے۔ اور وہ جو ان کے خیال سے پیدا کیا گیا ہے۔ اور اسی طرح اوروں کو قیاس کر لو۔ پس اس کو سمجھ۔ کہ یہ امر ان کے لئے ممکن ہے۔ کیونکہ وہ انہی سے پیدا کئے گئے ہیں۔ اس خلقی مناسبت کی وجہ سے وہ ان کی صورت میں متصور ہوتے ہیں۔ اور ان کی صورت میں ان کا متصور ہونا اس طرح شخص کے اپنے جسم کی صورت میں متصور ہونے کی قبیل سے ہے۔ کہ عزرائیل علیہ السلام کی روح ہی محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے جسد کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ بخلاف ابلیس علیہ اللعنت اور اس کے اتباع کے کہ وہ آپ کی بشریت سے پیدا کئے گئے ہیں۔ اس لئے کہ آنحضرت صلعم نبی نہیں بنے۔ مگر اس حال میں کہ ان میں بشریت بھی تھی۔ بدلیل حدیث کہ آپ کے پاس فرشتہ آیا اور آپ کے قلب کو چیر کر اس سے خون نکالا۔ اور قلب مبارک کو پاک کیا۔ وہ خون ہی ان کی بشریت تھی۔ جو شیطان کا محل ہے۔ پس جب شیطان کا ان میں حصہ نہ رہا۔ تو اس کی نسبت ان سے منقطع ہو گئی۔ (بشریت سے مراد مصنف کی نفس بہیمی ہے۔ مترجم) یہی وجہ ہے کہ ان میں سے کوئی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی صورت میں متمثل ہونے پر قدرت نہیں رکھتا۔ کیونکہ آپ کے ساتھ ان کی کوئی مناسبت نہیں رہی۔

پھر اس کے بعد معلوم کرنا چاہیئے۔ کہ ملک عزرائیل اہل اطاعت و اہل معصیت کے لئے ایک ہی قسم کی صورت میں مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ وہ ہر ایک کے لئے اس کے حال و مقام اور اس کے مقتضاء طبیعت کے موافق

اپنے طور کو بدلتا ہے۔ یہ سب اس قانون کے موافق ہوا کرتا ہے۔ جس کو وہ کتاب میں پاتا ہے۔ وہ کبھی درندہ وحشیوں
کے پاس شیر، چیتے، بھیڑئیے وغیرہ کی صورت میں آتا ہے۔ جن سے کہ عادۃً درندے ہلاک ہو جاتے ہیں۔ ایسا
ہی طیور کے پاس وہ کبھی صیّاد کی صورت میں اور کبھی ذبح کرنے والے کی صورت میں آتا ہے۔ یا باز، چرغ کی
صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ ہر چیز جس کے پاس وہ آتا ہے۔ ضرور کسی مناسب صورت میں آتا ہے۔ لیکن جس
شخص کے پاس وہ کسی مرکب صورت میں نہیں آتا۔ بلکہ ایک بسیط غیر مرئیہ صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ تو اس
کو بو ہی سونگھ کر وہ ہلاک ہو جاتا ہے۔ کبھی اس کی بو کریہ اور ناگوار ہوتی ہے۔ اور کبھی عمدہ اور اچھی۔ بقدر اس کے
جس کو کہ وہ اپنے آپ پر واجب پاتا ہے۔ اور کبھی اس کی بو معلوم بھی نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ اس پر گذر جاتا ہے۔
اور اس کو پتہ بھی نہیں لگتا۔ اور یہ بسبب حال میّت کی دہشت کے ہوتا ہے۔ پھر جب وہ اس کی طرف نظر کرتا
ہے۔ تو روح اس کی مشتاق ہو جاتی ہے۔ اور اس کی نظر کلیتہً جسد سے اس کو اپنی طرف کھینچ لیتی ہے۔ اور
جسد سے اس کا علاقہ ٹوٹ جاتا ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے۔ کہ اس کی روح نکل جاتی ہے۔ حالانکہ نہ خروج ہوتا ہے
نہ دخول۔ بار خدایا، مگر یہ کہ روح کی اس نظر کو جو جسم میں حلول کرتی ہے۔ دخول شمار کیا جائے۔ کیونکہ حلول صحیح
نہیں ہوتا۔ مگر دخول سے۔ اور ایسا ہی اس نظر کے اٹھ جانے کو خروج شمار کیا جائے۔ پھر معلوم کرنا چاہئے۔ کہ روح
جسم سے نکلنے کے بعد کبھی صورت جسدیّہ سے جدا نہیں ہوتی۔ لیکن ایک وقت اس پر ایسا آتا ہے۔ کہ اس میں
وہ شکل اس نائم کے ساکن ہوتی ہے۔ جو سو رہا ہے۔ اور اپنی خواب میں وہ کچھ نہیں دیکھتا۔ اس شخص کے قول کا
کوئی اعتبار نہیں۔ جو یہ کہتا ہے۔ کہ ہر سونے والے کے لئے یہ ضروری ہے۔ کہ وہ اپنی خواب میں کچھ دیکھے۔
پھر بعض آدمی ایسے بھی ہوتے ہیں۔ جو اس خواب کو یاد رکھتے ہیں۔ اور بعض ایسے جو اسے بھول جاتے ہیں۔
اور اس قول میں نظر ہے۔ اس لئے کہ ہم نے کشف الٰہی سے معلوم کیا ہے۔ کہ سونے والا کبھی ایک دن یا دو دن
یا اس سے زیادہ سویا رہتا ہے۔ لیکن اپنی خواب میں اسے کچھ نظر نہیں آتا۔ وہ اس نیند میں اس شخص کی مانند
ہوتا ہے۔ جس کو ایک پلک مارنے میں کچھ مدت تک حق لپیٹ لیتا ہے۔ اور وہ اس شخص کی مانند ہو جاتا ہے
جو اپنی آنکھ بند کرتا ہے۔ اور پھر کھول دیتا ہے۔ اس تھوڑی سی مدت میں حق کئی دنوں تک اسے لپیٹے رکھتا
ہے۔ جس میں کسی دوسرے شخص کی اس دنیوی عالم میں زندگی بھی گذر جاتی ہے۔ چنانچہ اس کے برعکس بھی
ہوتا ہے۔ کہ حق کبھی کسی شخص کے لئے ایک آن واحد کو اس قدر کشادہ کر دیتا ہے۔ کہ اس میں اس سے بہت
سے عمل وقوع میں آتے ہیں۔ اور کئی عمریں اس میں گذر جاتی ہیں۔ وہ اس میں بیوی کرتا ہے۔ اور اس بیوی
سے اس کی اولاد بھی ہوتی ہے۔ اور اس کے غیر کے لئے یہ بات نہیں ہوتی۔ بلکہ تمام دنیا کے نزدیک وہ مدت
دن کی ایک گھڑی سے بھی کمتر ہوتی ہے۔ یہ وہ امر ہے۔ جو خود ہم پر وارد ہوا۔ اور ہم نے اس کا ادراک کیا
اور اس شخص کے سوا جس کو ہم میں سے نصیب ہے۔ کوئی اس بات کو باور نہیں کرتا۔ اور یہ کون اول ہے۔
جس میں روحوں کی موت ہوتی ہے۔ کیا تو فرشتوں کی طرف نہیں دیکھتا۔ کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے

اشارہ فرمایا ہے۔ پھر جب وہ اس سکون کی مدت سے فارغ ہوتا ہے۔ جس کا نام موت اروالح ہے۔ تو پھر روح برزخ میں پھر آتی ہے۔ عنقریب برزخ کا حال بھی مذکور ہوگا۔ قلم کے گھوڑے نے اس علم کے بیان میں ہم کو سیر کرائی۔ حتے کہ ہم علم کی حد سے نکل گئے۔

اب ہم پھر اس راہ کو اختیار کرتے ہیں۔ جس میں ہم نور وہمی کے حال کی شرح کر رہے تھے۔ وہ نور وہمی جس کو خدا نے شمس کمال سے پیدا کیا ہے۔ اور وجود میں اُسے شعاع جلال کا لباس پہنا دیا ہے۔

جاننا چاہیئے۔ کہ اللہ تعالےٰ نے اپنے نفس کے لئے آئینہ بنایا ہے۔ اور اپنے قدس کا مظہر قرار دیا ہے۔ عالم میں اس سے بڑھ کر ادراک کرنے والی کوئی چیز نہیں۔ اور نہ ہیمنہ میں یعنی نگہداشت میں اس سے زیادہ کوئی اور چیز ہے۔ تمام موجودات میں اس کا تصرف ہے۔ اسی سے عالم اللہ کی بندگی کرتا ہے اسی کے نور سے اللہ نے آدم کی طرف نگاہ کی۔ اسی سے پانی پر چلا۔ وہ شخص جو چلا۔ اور اسی سے ہوا میں اڑا جو اڑا۔ وہ نور یقین ہے۔ اور استیلا و تمکین کی اصل ہے۔ جس کو یہ نور مسخر ہو گیا۔ اور وہ اس پر حاکم ہؤا وہ اس سے کائنات علوی و سفلی میں تصرف کرتا ہے۔ اور جس پر سلطان وہم غالب ہوتا ہے۔ وہ اس سے وہمی امور میں بازی کرتا ہے۔ اور اس کے نور سے حیرت کی تاریکی میں آوارہ و سرگشتہ پھرتا ہے۔ جان لے۔ خدا تیرے ایمان کو نگاہ رکھے۔ اور تجھے اہل یقین و احسان میں داخل کرے۔ خدا نے جب وہم کو پیدا کیا۔ تو اس کو کہا۔ کہ میں تجھے حلفاً کہتا ہوں۔ کہ میں اہل تقلید کے لئے بجز تیرے کسی شے میں تجلی نہیں کرونگا۔ اور تیری پوشیدگیوں کے سوا عالم کے لئے میں ظاہر نہیں ہوں گا۔ جس قدر کہ تو ان کو میری طرف لے چڑھیگا۔ ان کو میرے قریب کر دیگا۔ اور جس قدر کہ ان کے انوار سے تو مجھ سے الٹا پھریگا۔ ان کی ہلاکتوں میں ان کو ہلاک کریگا۔ پھر وہم نے جواب میں کہا۔ اے میرے پروردگار۔ میرے لئے اسماء و صفات کی سیڑھی کھڑی کر۔ تا کہ وہ سیڑھی جناب ذات تک مجھے پہنچائے۔ پھر حق تعالےٰ نے اس میں ایک منور نمونہ قائم کیا۔ اور اس کی دیوار میں ہیبت و تقدیر کا نقش بن گیا۔ اور اس میں عبودیت حق نے بہ تکلف حکم کیا۔ پھر رب کا نام لیکر اپنے نفس پر اس نے قسم اٹھائی۔ اور حلف لی۔ کہ وہ ہمیشہ ان بھاری کنجیوں سے ان قفلوں کو کھولیگا۔ حتے کہ اس کا اونٹ جمال کی سوئی کے ناکے میں داخل ہو۔ اور صحراء کمال کی فضا میں پہنچے۔ پھر اس میں وہ حق تعالیٰ کی بندگی کرے۔ اور اس وقت حق تعالےٰ اس کو قرب کے لباس پہنائے۔ خدا نے اس کے جواب میں اس کو فرمایا۔ کہ اے ہؤدب فرشتے۔ تو نے اچھا کہا۔ پھر خدا نے اس کو دو حلّے پہنائے۔ پہلا حلّہ سبز نور سے تھا۔ جس کے کنارہ پر سرخ گندھک سے یہ لکھا تھا اَلرَّحْمٰنُ ؕ عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ ؕ خَلَقَ الْاِنْسَانَ ۙ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ۔ دوسرا حلّہ یعنی لباس کہ دور بھی تھا۔ قریب بھی تھا۔ (یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں۔ کہ دور اور ہوٹے درجہ کا تھا) سرکشی کی سیاہی سے بنا گیا تھا۔ اس کے کنارہ پر ضلالت و خذلان کے قلم سے یہ لکھا ہؤا تھا۔ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ ۔ پھر جب یہ نور نازل ہؤا۔ اور عالم میں ظہور کرنے لگا۔ تو خدا نے اس کے ظہور

سے گندم پیدا کی۔ جس کو آدم نے کھایا۔ اور اس سے جنت سے نکلا۔ وہم کے ان اوصاف واشارات میں تامل کر۔ اور اُن اسرار کو معلوم کر۔ جو تیرے لئے ان عبارتوں میں رکھے گئے ہیں۔ اور ظاہری الفاظ کی سچائی سے نکل کر اس بڑے لباس کے موتی سے حصہ حاصل کر۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل

باب پنجاہ و پنجم

ہمت کے بیان میں کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم میکائیل کا محتد ہے

لنا فی ذری العلیا جواد مقدس ۔۔۔ بہ نرتقی نحو المعالی الرفیعۃ

یسمّی براق العارفین الی العلی ۔۔۔ علیہ صعود الروح نحو الحقیقۃ

لہ من ضیاء الحق عینان کحلا ۔۔۔ بنا لسحر اولی ثم اخری بقدرۃ

جناحاہ احداھن للسعد طائر ۔۔۔ واخری الی بعد الشقاوۃ جرت

ولا عجب فی انہ کل ما یری ۔۔۔ من الصعب یلقاہ باحسن صنعۃ

وما دققت عیناہ فیہ فانہ ۔۔۔ لہ موقع الحافر درکا بخطوۃ

الا انہ نور من اللہ منزل ۔۔۔ تستر للانسان فی اسم ھمۃ

ترجمہ۔ ہمارے لئے بلند چوٹیوں میں ایک مقدس گھوڑا ہے۔ جس سے ہم بلند جگہوں پر چڑھ جاتے ہیں۔ اس کا نام براق العارفین ہے۔ جو بلندی کی طرف جاتا ہے۔ اسی کے ذریعہ حقیقت کی طرف روح صعود کرتی ہے۔ حق کی روشنی سے اس کی دو سرگلیں آنکھیں ہیں۔ ایک جادو سے مناسبت رکھتی ہے۔ دوسری قدرت سے۔ اس کے دو بازو ہیں۔ ایک سعادت کے طائر کے لئے ہے۔ اور دوسرا بعد شقاوت کے لئے جاری ہوا۔ اور یہ تعجب نہیں ہے۔ کہ وہ جس چیز کی سختی کو دیکھتا ہے۔ اس سے اچھی صنعت کے ساتھ ملتا ہے۔ اس میں اس کی دونوں آنکھیں بند نہیں ہوئیں۔ اس کو صرف ایک سم رکھنے کی جگہ چاہئے۔ پھر وہ ایک ہی قدم سے اس سخت گھاٹی کو پھلانگ جاتا ہے۔ آگاہ رہ۔ کہ وہ اللہ کا ازل کیا ہوا نور ہے۔ جو اسم ہمت میں انسان کے لئے پوشیدہ ہے جاننا چاہئے۔ کہ خدا ہم کو اور تجھ کو توفیق بخشے۔ کہ ہمت ایک نہایت عزیز شے ہے۔ جسے خدا نے انسان کے اندر رکھا ہے۔ اور یہ اس وجہ سے ہے۔ کہ خدا نے جب نوروں کو پیدا کیا۔ اور اپنے آگے ان کو ٹھہرایا۔ تو اُن سب کو اپنے نفس میں مشغول پایا۔ یک ہمت کو دیکھا کہ وہ اللہ تعالےٰ میں مشغول تھی۔ پھر

اس کو اپنی عزت و جلال کی قسم دیکر کہا۔ کہ میں تیری شان سب نوروں سے بلند کروں گا۔ اور تجھ سے میرے شریف نیکوکار بندے بہرہ یاب ہونگے۔ جو میرے تک پہنچنے کا ارادہ رکھتا ہے۔ وہ مجھ میں دخل نہیں پائیگا۔ مگر تیرے اس دستور کے موافق جو تجھے میرے ساتھ ہے۔ تو مریدوں کی معراج عارفوں کا براق ہے۔ اور وصول کا میدان ہے۔ تجھی سے سابقین سبقت لے جاتے ہیں۔ اور تجھی سے لاحق ہونے والے لاحق ہوتے ہیں۔ تجھی میں محققین کا تمنزہ اور مقربین کا برتر ہونا ہے۔ پھر حق نے اس پر اسم قریب سے تجلی فرمائی۔ اور اس کی طرف اپنے اسم سریع مجیب سے دیکھا۔ اس تجلی نے اس کو اس بات تک پہنچادیا۔ کہ وہ ہر اس شخص کو قریب کردے جو دلوں سے بہت دور ہے۔ اور اس نظر نے سرعت کے ساتھ مطلب حاصل کر لینے کا اُسے فائدہ دیا۔ یہی وجہ ہے۔ کہ ہمت جب کسی شے کا قصد کرتی ہے۔ اور مضبوط طور پر اس پر ڈٹ جاتی ہے۔ تو حسب اتفاق کے اس کو پالیتی ہے۔ اور اس کی استقامت کی دو علامتیں ہیں۔ (پہلی علامت) حالیہ ہے۔ اور وہ امر مطلوب کے حصول کا حسب تعیین قطعی یقین کرتا ہے۔ (دوسری علامت) فعلیہ ہے۔ وہ یہ ہے۔ کہ صاحب ہمت کی تمام حرکات و سکنات امر مقصود کے لائق اور موافق ہوں۔ اگر ایسا نہ کریگا۔ تو وہ صاحب ہمت نہیں ہوگا۔ بلکہ جھوٹی امیدوں اور بیکار آرزوؤں کا صاحب ہوگا۔ اس کی مثال اس شخص کی سی ہوگی۔ جو مملکت کے حصول کا قصد رکھتا ہے۔ اور پاخانہ کی جگہ سے اُٹھ نہیں سکتا۔ ایسا شخص کبھی اپنے مطلوب کو نہیں پائیگا۔ اور مجبوب سے کامیاب نہیں ہوگا۔ کیونکہ بغیر قلم اور بدوں سیاہی کے وہ کیسے لکھ سکتا ہے۔ اور جب تک کہ لکھنے کے طریق کو نہ پہچانے۔ کیونکر کتابت کر سکتا ہے۔ پس سیاہی بمنزلہ ایک چیز کی طرف ہمت کرنے کے ہے۔ اور قلم بمنزلہ اس کے حاصل ہونے کے یقین کے ہے۔ اور خط کے طریقہ کا پہچاننا بمنزلہ ان اعمال کے ہے جو امر مقصود کے حصول کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ پس جس شخص میں یہ وصف نہیں۔ وہ ہمت کو نہیں پہچانتا کیونکہ اس کے پاس اس کا کچھ اثر نہیں۔ پس اس کے پاس اس کی کوئی خبر نہیں ہوگی۔ بخلاف اس کے وہ شخص جس کے افعال امر مطلوب کے موافق و ملائم ہوں گے۔ خصوصًا جبکہ اُسے اس امر میں جدّ و جہد کی بھی ضرورت ہو۔ تو مقصد بہت جلدی اس کے پاس دوڑ کر آئیگا۔ ایک فقیر کی بابت بیان کیا جاتا ہے۔ کہ ایک دن اس نے اپنے مرشد سے سنا۔ کہ وہ فرمارہے تھے۔ کہ جس نے کسی شے کا قصد کیا اور کوشش کی۔ تو اس نے اس شے کو پالیا۔ یہ سنکر اس نے کہا۔ نہیں۔ خدا کی قسم میں بادشاہ کی لڑکی سے نکاح کروں گا۔ اور اس مقصد میں میں پوری جدّ و جہد سے کام لوں گا۔ پھر بادشاہ کے پاس گیا۔ اور اس سے اس کی درخواست کی۔ بادشاہ زیرک سمجھدار اور دانا تھا۔ اس بات کو مکروہ جانا۔ کہ اس کی حقارت کرے۔ یا یہ کہے۔ کہ تو اس کا کفو نہیں ہے۔ فقیر کو کہا۔ کہ میری لڑکی کا حق مہر ایک موتی ہے۔ جس کا نام مہرمان ہے۔ وہ کسریٰ نوشیرواں کے خزانوں کے سوا کسی اور جگہ سے نہیں مل سکتا۔ فقیر نے کہا۔ حضور والا۔ اس موتی کا معدن کہاں ہے۔ بادشاہ نے کہا اس کا معدن بحر سیلان ہے۔ اگر تو اس حق مہر مطلوب کو لے آئیگا۔ تو ہم تجھے اس نکاح سے جس کی تو خواہش

رکھتا ہے۔ ممتاز کرینگے۔ پھر وہ فقیر بحر سیلان کی طرف گیا۔ اپنے کاسہ سے پانی بھر کر نکالنا شروع کیا۔ اور خشکی پر اسے گراتا جاتا تھا۔ ایک مدت تک وہ اس کام پر لگا رہا۔ نہ کھاتا تھا۔ نہ پیتا تھا۔ شب و روز وہ اس مقصد پر اپنے آپ کو روکے ہوا تھا۔ اس کے صدق نے مچھلیوں کے دل میں اس بات کا اندیشہ ڈال دیا۔ کہ کہیں تمام دریا کو کھینچکر خشک نہ کردے۔ اُن مچھلیوں نے خدا کے آگے اس امر کی شکایت کی۔ پھر خدا نے اس فرشتہ کو حکم دیا۔ جو اس دریا پر موکل تھا۔ کہ وہ خود اس آدمی کے پاس جا کر اس سے اس کی حاجت دریافت کرے۔ اور اس کی مطلب برآری کرے۔ جب فرشتہ نے اس کا مقصد دریافت کیا۔ اور اس آدمی نے اپنا مقصد اس کو بتایا۔ تو اس موکل فرشتہ نے دریا کو حکم دیا۔ کہ وہ اپنی اس موج کو خشکی پر ڈالے۔ جس میں اس جنس کے موتی ہیں۔ پھر جب دریا نے اُس موج کو خشکی پر پھینکا۔ تو ساحل جواہرات اور موتیوں سے بھر گیا۔ پھر وہ ان کو لیکر بادشاہ کے پاس گیا۔ اور بادشاہ نے اپنی لڑکی کا اس سے نکاح کردیا۔ اے برادر دیکھ۔ کہ ہمت نے کیا کر دکھایا۔ یہ گمان نہ کر۔ کہ فقیر کا یہ معاملہ ایک عجیب و غریب امر ہے۔ خدا کی قسم ہم نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے۔ اور اپنے نفسوں میں ان امور کو جاری پایا ہے۔ جو اس سے بڑھ کر تھے۔ اور جن کی کوئی حد اور گنتی نہیں۔ جو کچھ ہم کہہ رہے ہیں خدا ہی اس کا ضامن ہے۔ میں نے تیرے لئے قسم نہیں اٹھائی۔ مگر اس اندیشہ سے کہ کہیں تو انکار کی سرکشی سے اپنے قلب کو ہدایت کی سیڑھی اور راسہ ارگی منازل سے ہٹا نہ لے۔ کیونکہ دلوں کا یہ حال ہے۔ کہ جب خناس یعنی شیطان ان میں جولانی کرتا ہے۔ اور وسواس کا کپڑا انہیں پہنا دیتا ہے۔ تو قریب ہے۔ کہ وہ ناامیدی کے جنگلوں میں جا پڑیں۔ اور وسوسہ کی ظلمت میں نور یقین کو کھو بیٹھیں۔

پھر اس کے بعد معلوم کرنا چاہئے۔ خدا تجھے توفیق بخشے۔ کہ شیشۂ ہمت کے پر ہونے سے پہلے ہر مخالف سنگریزہ اس کو توڑتا ہے۔ اور ہر منافی ہیئت جو چیز اس شیشہ کے اندر ہوتی ہے۔ اُسے گرا دیتی ہے لیکن جب پر ہو جاتا ہے۔ اور بلوغ کی حد کو پہنچ جاتا ہے۔ تو تند ہوائیں بھی اسے ہلا نہیں سکتیں۔ اور شدائد اور خطرے اس کو توڑ نہیں سکتے۔ پھر ہوشیار دانا اور صائب الرائے عارف جب اس کام کو شروع کرتا ہے۔ اور اس دریا میں گھس پڑتا ہے۔ تو راہ کی مشکلات کی طرف نہیں دیکھتا۔ اور اُن خطروں کی کوئی پرواہ نہیں کرتا جو اس راہ میں اسے پیش آتے ہیں۔ جس چیز کو وہ دیکھتا ہے۔ بزرگ ہوتی ہے۔ بلکہ ہر وہ چیز جو اس کو ملتی ہے دشمن شیطان کا وسوسہ ہوتا ہے۔ تاکہ اس سے وہ اس کو حضرت سلطان سے روک رکھے۔ پھر وہ اس کی طرف التفات نہ کرے۔ اور وہ اس چیز کی جو حاصل ہوتی ہے۔ یا فوت ہوتی ہے۔ کچھ پرواہ نہیں کرتا۔ کیونکہ یہ رستہ بہت آفتوں کا ہے۔ اور اس میں کئی رہزن اور روکنے والی چیزیں بھری ہوئی ہیں۔ اس کے نشان مٹے ہوئے ہیں۔ اور اس کے ٹیلے پرانے ہیں۔ اور اس کی راتیں نہایت تاریک ہیں۔ اس کا طریق صراط مستقیم ہے۔ اور اس کا فریق وہ آدمی ہیں۔ جو اور دناک عذاب میں لذت پاتے ہیں۔ اور اس خصلت کے قرین نہیں کئے جاتے۔ مگر وہ لوگ جو صابر اور بڑے خوش قسمت ہیں۔

پھر جاننا چاہئے۔ کہ اللہ تعالےٰ تجھے توفیق عطا کرے۔ کہ ہمت کو اپنے محتدِ اول و مشہد افضل میں بجز جنابِ الٰہی کسی کے ساتھ تعلق نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کتاب مکنون کا نسخہ اور سرِّ مامون و مخزون کی چابی ہے۔ اس کے سوا کسی شے کی طرف اس کی التفات نہیں۔ اور نہ اس کے بغیر کسی شے کا شوق رکھتی ہے۔ کہ شے رجوع نہیں کرتی۔ مگر اپنے اصل کی طرف۔ اور کھجور کی گٹھلی بونے سے کھجور کے درخت کے سوا اور کوئی چیز اُگ نہیں سکتی۔ اور ہر وہ شخص جو اُن سے کسی قسم کا تعلق رکھتا ہے۔ تو اس کا یہ تعلق ہمت کے نام سے موسوم نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا نام ہَمّ ہوتا ہے۔ اس کلام سے غرض یہ ہے۔ کہ ہمت بذاتِ خود ایک عالی مقام شے ہے۔ وہ ادنےٰ چیزوں کے ساتھ چسپاں نہیں ہوتی۔ خدا ذوالجلال والاکرام کے سوا اس کا کسی چیز کے ساتھ تعلق نہیں ہے۔ بخلاف اس کے ہَمّ یعنی فکر کہ وہ دلی توجہ کا نام ہے۔ جس جگہ کی طرف کہ ہو خواہ وہ جگہ دور ہو یا نزدیک۔

جب تو نے اس بات کو سمجھ لیا جس کی طرف عبارت اشارہ کرتی ہے۔ اور اس چیز کو معلوم کر لیا۔ جسے اشارہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ تو اب یہ بھی جان لے۔ کہ ہمت کا مکان اگرچہ بلند اور اس کی شان گو عظیم ہے۔ لیکن یہ اس شخص کے لئے حجاب ہے جو اسی پر رہتا ہے۔ کیونکہ وہ ترقی نہیں کر سکتا۔ جب تک کہ اس کو نہ چھوڑے۔ اور سبب وہ ہے۔ جو اس کے اسرار و عجائبات پر صبر کر بیٹھا۔ جو اس سے حاصل ہوئی۔ اور قاطع اس شخص کے لئے جو مقامِ ہمت پر پہنچنے سے پہلے ہمت کو ہار بیٹھا۔ مقامِ ہمت یہ ہے۔ کہ اعمالِ ہمت کی بجا آوری سے نفس میں ہمت کا ملکہ پیدا ہو جائے۔ اور جب یہ ملکہ حاصل ہوتا ہے۔ تو عجائبات ہمت ظاہر ہوتے ہیں۔ جو انہی پر توقف کرتا ہے۔ وہ اصل مقصود سے رہ جاتا ہے۔ مترجم۔ میری مراد یہ ہے۔ کہ کوئی راہ نہیں مگر اسی کی طرف اور کوئی طریق نہیں۔ مگر اسی پر۔ لیکن اسی پر ٹھہرے نہ رہے۔ بلکہ چاہیئے۔ کہ اس سے آگے بڑھے۔ بعد اس کے کہ اس کے مجاز کو قطع کرے۔ کیونکہ حقیقت اس کے سوا ہے۔ اور طریقت اس کی فضا میں ہے۔ اس لئے کہ حصر اس کو لاحق ہے۔ حد کا اس میں وثوق ہے۔ اور اللہ تعالےٰ حد و حصر سے منزہ ہے ظاہر اور پوشیدہ ہونے سے مقدس ہے۔ اور چونکہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم ام الکتاب ہیں۔ اور روئے سخن ان کے سوا دوسرے شخص کی طرف ہے۔ تو پھر اگر تو عقلمند ہے۔ تو سمجھ ؎

خوشتر آں باشد کہ سرِّ دلبراں ۔۔۔ گفتہ آید در حدیثِ دیگراں

اللہ تعالےٰ نے ان کے وجود سے تمام عالم کو پیدا کیا۔ آپ کا ہر جزو مثال حقائق کونیہ کی ہر حقیقت کے لئے اصل تھا۔ وہ اپنے جملہ وجود سے جملہ حقیقت رحمانیہ کے مظہر تھے۔ آپ کے نورِ ہمت سے خدا نے ایک روح پیدا کیا۔ جس کی وسعت آپکی وسعتِ رحمت سے لگی ہوئی ہے۔ پھر وہ روح فرشتہ بن گئی۔ اور قابلیتوں کی مقداریں اس کا فلک بنا۔ پھر ہر مرزوق کو اس کا رزق پہنچانے اور ہر ذی حق کو اس کا حق عطا کرنے کا کام اس کو تفویض کیا گیا۔ اس لئے کہ وہ جزوِ محمدیہ ہے۔ جو حقیقتِ احدیت سے مخلوق ہے۔

پھر جب وکیل موکل کا قائمقام بنا۔ اور ہر ذی حق کو اس کا حق عطا کرنے میں اس شخص کا سا انصاف کیا
جو وزن کرتا ہے یا ماپتا ہے۔ اس لئے سرکار عالیہ اور حضرت جلیل سے اس روح اور اس وکیل نے میکائیل
کا خطاب پایا۔ لفظ میکائیل کیل سے مشتق ہے۔ جس کے معنی ماپنے کے ہیں (وہ ازل سے ابد تک مقادیر کا
حساب کرتا ہے۔ ان کے عدد کو پہچانتا ہے۔ اور ہر مستحق کو مدد پہنچاتا ہے۔ خدا تعالےٰ نے فلک پنجم کے اوپر
بزرگی کے منبر پر اس کو بٹھایا۔ اور عدل کا ترازو اور قیاسات کا قانون اس کو عطا کیا۔ منبر سے کنایہ اس
فیضی ہے۔ جو قابلیتوں کے مقابل ہے۔ اور ترازو سے وہ چیز جس کی قابلیتیں مستحق ہیں۔ ان عبارات کی
رموز میں تامل کر۔ اور اشارات کے ان خزانوں کو نکال جو ان میں مدفون ہیں۔ اور حکمت اور وضوح سخن سے
بہرہ یاب ہو۔ وَاللّٰهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ۔ مترجم عرض کرتا ہے۔ کہ یہی ہمت ایک
ایسی شے ہے۔ کہ جس کو اس کا ملکہ اور کمال حاصل ہوتا ہے۔ وہ جس چیز پر ہمت جمع کرتا ہے۔ بدون توسط
اسباب وہ چیز موجود ہو جاتی ہے جسے صوفیہ کرام کُنْ فَيَكُونُ کے مقام سے تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن چونکہ ایک
قسم کے تکلف سے اس میں ہمت کو جمع کرنا پڑتا ہے۔ اور ہمت درمیان میں واسطہ ہوتی ہے۔ اور حق تعالیٰ
کی صفت کُنْ فَيَكُونُ میں یہ بات نہیں ہوتی۔ وہ بمجرد ارادہ کے کسی شے کو پیدا کر دیتا ہے۔ اس لئے ہم کہینگے
کہ کُنْ فَيَكُونُ کی صفت صرف خدا تعالےٰ ہی کو ثابت ہے۔ اور یہی اعتقاد سنت سے ثابت ہوتا ہے۔
مصنف انسان کامل رحمۃ اللہ علیہ اور شیخ عبد القادر جیلانی رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے جو عارف کے لئے کُنْ فَيَكُونُ
کا مقام ثابت ہو گیا ہے۔ تو اپنے مقام کو تعبیر کرنے کے لئے یہ اصطلاح انہوں نے قرآن کریم سے لے لی
ہے۔ جیسا کہ مصنف انسان کامل اور علامہ محی الدین ابن عربی نے قطب ارشاد کے لئے نبوت ولایت
ثابت کی ہے۔ اور نبوت کے دو حصے کئے ہیں۔ جن کا اقتباس مرزائیوں کے اہل ہوا فرقہ کا مایۂ ناز ہے۔ جو
نہ نبوت کی حقیقت کو سمجھ سکتے ہیں۔ اور نہ ان بزرگوں کے اقوال کی حقیقت کو۔ حالانکہ بلحاظ اپنے منبع و سرچشمہ
کے نبوت ایک ہی شے ہے۔ اور صوفی اپنے مقامات کو تعبیر کرنے کے لئے شریعت سے ایک اصطلاح لے لیتے
ہیں۔ جس سے اکثر لوگوں پر حقیقت مشتبہ ہو جاتی ہے۔ فلا مناقشۃ فی الاصطلاح۔ مترجم)

باب ۵۶ پنجاہ و ششم

فلک کے بیان میں اور وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے باقی ملائکہ کی اصل ہے

الفکر نور فی ظلام الانفس — یھدی الصواب به فواد الکیس

لکنما زلفاته تنمو علی   قطر السحاب و عدرمل البسبس

وله اصول ان یراعیها النقی   تحفظه عن فرع الخطاء فی المقبس

تلك الاصول علی تنوع جنسها   قسمان یحفظهن من لم یخنس

عقل وقسم العقل مضطر ومکتسب   بحسن تجارب فی الانفس

والنقل قسم وهوایمان الفتی   بمغیب نیرانه لم تقبس

هذان اصل الفکر من اهل النهی   من لم یقس بهما یقم فی الحندس

لکن ارباب العقول فاصلهم   نظر یصح بحکم عقل ارأس

لا یاخذون باصل ایمان لا   هو عندهم بضیاء صبح مشمس

فلاجل ذا غلطوا وفات علیهم   عین الصواب وکل امر انفس

ترجمہ۔ فکر نفوس کی تاریکی میں ایک نور ہے۔ جس سے دانا اور زیرک آدمی کا دل راستی کی طرف ہدایت پاتا ہے لیکن اس کی لغزشیں بادل کے قطروں اور ریگِ بیابان کے ذرّات کے شمار سے بڑھی ہوئی ہیں۔ اور اس کے لئے اصول ہیں۔ جن کی رعایت جوان کو اس جگہ میں لغزش کرنے سے بچا لیتی ہے۔ جہاں سے فکر نور حاصل کرتی ہے یہ اصول باوجود اپنی جنس میں بہت قسموں پر ہونے کے اصل میں دو قسمیں رکھتے ہیں۔ جن کو وہ شخص محفوظ رکھتا ہے جو شیطنت میں نہیں پڑتا۔ ایک قسم عقل ہے۔ جو اضطرار و اضطراب میں رہتی ہے اور اکتسابی تجارب ہیں۔ جنکی خوبی نفسوں میں آزمائی جا چکی ہے۔ اور نقل ایک قسم ہے۔ اور وہ جوان کا غیب پر ایمان ہے۔ جس کا نور دنیا کی کسی شے سے نہیں لیا گیا۔ یہ وہ عقلمندوں کے فکر کی اصلیں ہیں۔ جو ان پر قیاس نہیں کرتا۔ وہ تاریکی میں قائم رہتا ہے۔ لیکن معقولیوں کی اصل وہ نظر ہے۔ جو رئیس ترین عقل کے حکم سے صحیح ہو جاتی ہے۔ یعنی وہ لوگ جو معقول میں امام ہیں۔ معقولی لوگ ان کا اتباع کرتے ہیں۔ یہ لوگ ایمان کی اصل کو نہیں لیتے۔ اور نہ ان کے پاس صبح کی وہ روشنی ہے۔ جس کو آفتاب عیاں کرتا ہے۔ اسی لئے وہ غلطی میں پڑتے ہیں۔ اور عین صواب اور ہر نفیس ترین امر ان سے فوت ہو جاتا ہے۔ جو ان کے لئے مضر پڑتا ہے"۔

خدا تجھے صواب کی توفیق بخشے۔ اور تجھے حکمت اور وضوح سے کلام کرنا سکھلائے۔ یعنی تیرے لئے حکمت میں انشراح پیدا کرے۔ جان۔ کہ پرندۂ فکر یہ غیب کی ایک کنجی ہے۔ جس کی سوائے اللہ کے کوئی حقیقت نہیں جانتا۔ اس لئے کہ غیب کی چابیاں دو قسم کی ہیں۔ ایک قسم حقی ہے۔ دوسری خلقی۔ حقی نوع تو اسماء و صفات کی حقیقت ہے۔ اور خلقی نوع ذات کے جوہر فرد کی ترکیب کی معرفت ہے۔ میری مراد جوہر فرد سے ذات انسان ہے۔ جس کے تمام رُخ رحمٰن کے رخوں کے مقابل ہیں۔ ان رخوں میں سے بلا شک فکر بھی ایک رُخ ہے۔ کہ غیب کی چابیوں میں سے ایک چابی ہے۔ لیکن وہ نور ہے۔ اور یہ ایسا روشن نور کہاں سے ہے جس سے اس کنجی کے لینے پر دلیل لی جائے۔ پس آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں فکر کرنا ان دونوں میں ازلکہ

ان سے ان کے بنانے والے کا سراغ لگا) یہ اشارات ہیں۔ جن کے معنی لطیف ہیں۔ اگر اپنی پوشیدہ گیوں میں مخفی ہیں۔ جب فکر کی صورتوں میں انسان ترقی کرنے لگتا ہے۔ اور اس امر کے آسمان کی حد کو پہنچتا ہے۔ تو قوۂ روحانیہ کو عالمِ محسوسات میں لے آتا ہے۔ اور بدون قیاس کے پوشیدہ امور کو نکال لیتا ہے۔ آسمانوں پر چڑھتا ہے۔ اور ملائکہ سے باوجود ان کی بولیوں کے مختلف ہونے کے کلام کرتا ہے۔ اور یہ عروج دو قسموں پر ہے۔ ایک قسم رحمٰن کی راہ پر چل کر عروج حاصل کرنا ہے۔ جس نے اس صراطِ مستقیم پر عروج حاصل کیا۔ جتنے کہ فکر کے اس نقطہ پر پہنچا۔ جو اس کا ایک مرکزِ عظیم ہے۔ اور اس کے خطِ مستقیم کی سطح میں اس نے جولانی کی۔ اس نے اُس مون ومحفوظ تجلی کو پایا۔ جو دُرِ مکنون فی کتاب مکنون کے نقب سے منقب ہے۔ جس کو کوئی نہیں چھوتا۔ مگر وہی لوگ جو پاک و مطہر ہیں۔ یہ ایک نام ہے۔ جو مابین کاف اور نون کے ادغام کیا گیا ہے۔ اور مسمّٰی اس کا اِنَّمَآ اَمْرُہٗٓ اِذَآ اَرَادَ شَیْئًا اَنْ یَّقُوْلَ لَہٗ کُنْ فَیَکُوْنَ ہے۔ اور اس برزہ کی معراج کا زینہ شریعت و حقیقت کا ستر ہے۔

(دوسری نوع) وہ سحرِ احمر ہے۔ جو خیال و تصوّر میں ودیعت رکھا گیا ہے۔ اور حق میں باطل اور فریب کے حجابوں اور پردوں میں مستور ہے۔ وہ زیان کاری کی معراج ہے۔ اور شیطان کی راہ ہے۔ جو ضلالت و خذلان کے آخری مقام تک پہونچاتی ہے۔ مثل بیابان کے سراب کے ہے۔ جس کو پیاسا پانی گمان کرتا ہے۔ حتّٰی کہ جب اس کے قریب آتا ہے۔ تو اسے کوئی چیز نہیں پاتا۔ نور نار سے بدل جاتا ہے۔ اور قرار ہلاکت سے بدل جاتا ہے اگر خدا ایک مؤید لطیفہ پیدا کرکے اس کے ہاتھ کو پکڑ کر وہاں سے اُسے نکال لیتا ہے۔ تو وہ دوسرے معراج کی طرف پہنچ جاتا ہے۔ وہاں اللہ کو اس کے پاس پاتا ہے۔ حق کے ٹھکانے کو اس وقت معلوم کرتا ہے اور اس چیز کو شناخت کرتا ہے۔ جس سے سچائی کی جگہ طریقۂ باطل سے متمیز ہو جاتی ہے۔ جو اس راہ سے چلتا ہے۔ جو اس کے چلنے کی راہ ہے۔ اور امرِ الٰہی کو مضبوط کر لیتا ہے۔ خدا اس کے حساب کو پورا دیدیتا ہے۔ اور جس نے اس گھر میں فرو گذاشت کی۔ اور اس پر قرار و آرام کو چھوڑ دیا۔ اس کی آگ کو طبائع کے کپڑوں پر پھونکا۔ تو اس نے ان کو ہلاک کر دیا۔ پھر اس کا دھؤاں اس کی روحِ اعلیٰ کے دماغ تک چڑھا اور اس کو قتل کر ڈالا۔ اس کے لیے وہ صواب کی طرف راہ نہیں پاتا۔ اور امّ الکتاب کے معنی نہیں سمجھ سکتا۔ بلکہ جمال کے وہ تمام معانی یا رنگا رنگ کمالات جن کو وہ حاصل کرتا ہے۔ اُسے گمراہی کی زیان کاری کی طرف لے جاتے ہیں۔ اس کمال کے ذریعہ وہ ایسی صورت پر ظاہر ہوتا ہے۔ جو اس کے نزدیک محال ہوتی ہے اس کے لیے ممکن نہیں ہوگا۔ کہ کسی طور سے حق کی طرف رجوع کر سکے۔ اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ ضَلَّ سَعْیُھُمْ فِی الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا وَھُمْ یَحْسَبُوْنَ اَنَّھُمْ یُحْسِنُوْنَ صُنْعًاؕ

میں بھی اس بحرِ ذخار میں ڈوبا تھا۔ قریب تھا۔ کہ اس کی موج اس کی نہایت گہری گہرائی میں مجھے ہلاک کر دے۔ میں اُس دن شہر زبیدہ ۷۹۹ھ میں ایک مجلسِ سماع میں بیٹھا ہوا تھا۔ اور یہ سماع ہمارے بھائی شیخ عارف شہاب الدین احمد رداد کے گھر میں تھا۔ اور ہمارے شیخ دنیا کے استاد کامل محقق

فاضل ابوالمعروف شرف الدین اسمٰعیل بن ابراہیم جبرتی بھی اس دن وہاں تشریف فرما تھے۔ میں نے باوا
بلند پکارا۔ کہ اے اللہ میں تجھ سے پناہ مانگتا ہوں۔ اس علم سے جو ہلاک کرنے والا ہے۔ اے میرے سید
مجھ کو بچالو۔ پس شیخ نفس سماع میں میری ایسی حفاظت کرتے تھے۔ جیسے کوئی حقیقتِ امر پر اطلاع رکھتا
ہے۔ پس اللہ تعالےٰ نے مجھ کو اس کی برکت سے معراج قویم کی طرف کہ جو صراطِ مستقیم پر ہے۔ نقل کیا
اور وہ اس خدا کی راہ ہے۔ جس کے لئے آسمان اور زمین کی سب چیزیں ہیں۔ اور اسی کی طرف تمام امور رجوع
ہوتے ہیں۔ لیکن دونوں معراجوں کے درمیان میں ایک لطیفہ ہے۔ جو لطافت میں عظیم و شریف ہے۔ اگر ہم
اس کو بیان کرنے لگیں۔ یا اس شخص کا بیان شروع۔ جو اس لطیفہ کے نہ پہچاننے کی وجہ سے لوٹ آیا ہے۔ یا ہم
اُن اولیاء کا حال بیان کریں۔ جو اس کے دریاؤں میں ہلاک ہو گئے۔ اور ان کے نور نے نار کا نقش اختیار
کیا ہے۔ تو بے شک ہم کو اس امر میں اس قدر بسط کی حاجت پڑے۔ کہ کتاب کا شمار بڑھ جائے۔ اور
ایک لمبی مدت اس میں صرف ہو۔ حالانکہ ہمارے قصد اختصار ہے۔ نہ تطویل و اکثار۔

اب ہم اسی کلام کی طرف جو فکر کے بیان میں کر رہے تھے۔ رجوع ہوتے ہیں۔

جاننا چاہیئے۔ کہ اللہ تعالےٰ نے فکر محمدی کو اپنے اسم ہادی رشید کے نور سے پیدا کیا۔ اور اس
پر اپنے اسم مُبدی و مُعید سے تجلی فرمائی۔ پھر اس کی طرف اپنے اسم باعث شہید کی آنکھ سے دیکھا
جب فکر نے اِن اسماء حسنےٰ کے اسرار جمع کر لئے۔ اور اِن صفات علیا کے لباس میں عالم میں ظاہر ہوئی
تو اللہ تعالےٰ نے فکر محمدی سے تمام آسمانوں اور زمینوں کے فرشتوں کی روحیں پیدا کیں۔ اور اوپر نیچے
والے کی حفاظت کا کام ان کو سونپ دیا۔ پس تمام عالم جب تک ان فرشتوں کی نگرانی میں ہیں۔ محفوظ
رہینگے۔ جب اجل معلوم آپہونچیگی۔ اور قضاء حتمی کے وقت آجائیں گے۔ تو ان فرشتوں کی روحوں کو خدا
تعالےٰ قبض کر لیگا۔ اور ان کو اس قبض سے عالم غیب کی طرف نقل کریگا۔ پھر اس وقت امر بعض اس کا بعض
کے ساتھ مل جائیگا۔ اور آسمان جو کچھ ان میں ہے۔ زمین پر پھینک دیں گے۔ اور یہ امر آخرت کی طرف منتقل
ہو جائیگا۔ جیسا کہ ظاہری الفاظ کی بات معانی کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ ان اشارات کو سمجھ۔ اور
ان عبارات کے چیستان کو کھول۔ اسرار مخفیہ سے بہرہ یاب ہو۔ اور موہوم پردوں کو اٹھا دے۔ پھر جب
تو اِن اسرار پر اطلاع پائے۔ اور ان انوار کی روشنی میں سیر کرے۔ تو عبادات کے پردہ میں ان کو نگاہ
رکھ۔ اور اشارات کی مہر سے ان کو محفوظ رکھ۔ ان کو فاش نہ کر۔ کیونکہ افشاء خیانت ہے۔ جو ایسا کریگا
استلزام امانت کے ثواب سے محروم رہیگا اور مرتبہ عوام میں متنزل ہو جائیگا۔ بعد اس کے کہ وہ قریب تھا
کہ ملائکہ کرام کے رتبہ کو پہنچے۔ یہ تاکید اس لئے کی گئی ہے۔ کہ ان اسرار کا فاش کرنا سوائے گمراہی کے سننے
والے کے لئے کچھ زیادہ نہیں کرتا۔ اور سوائے مقید کرنے اور غفلت میں ڈالنے کے مخاطب کو کچھ فائدہ نہیں
دیتا۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل۔

مترجم عرض کرتا ہے۔ کہ مصنف علیہ الرحمت کی جن عبارتوں سے یہ متبادر ہوتا ہے۔ کہ عقل اور فکر بھی مغیبات کا ادراک کرتی ہے۔ وہاں مراد عقل سے عقل کا باطن ہے۔ جس کا نام شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی نے سر رکھا ہے۔ کہ جب عقل کو قید بہیمیت سے آزادی اور تجرد حاصل ہوتا ہے۔ اور وہ مغیبات کے مشاہدہ میں مصروف ہوتی ہے۔ تو اس وقت وہ سر کے نام سے موسوم ہوتی ہے۔

باب پنجاہ وہفتم

خیال کے بیان میں اور وہ جمیع عوالم کا ہیولیٰ ہے

انّ الخیال حیات روح العالم ۔۔۔ ھو اصل تیك واصلہ ابن الآدم

ترجمہ۔ خیال روح عالم کی حیات ہے۔ وہ ان کی اصل ہے۔ اور اس کی اصل ابن آدم ہے۔

لیس الوجود سوی خیال عند من ۔۔۔ یدری الخیال بقدرۃ المتعاظم

ترجمہ۔ جو شخص خیال کی حقیقت کو قدرت عظیمہ سے جانتا ہے۔ اس کے نزدیک وجود سوائے خیال کے کچھ نہیں

فالحس قبل بدو لا کمخیّل ۔۔۔ لك وھو ان یمضی کحلم النائم

ترجمہ۔ تیری قوت متخیلہ میں ظاہر ہونے سے پہلے امر محسوس کا وجود ہوتا ہے۔ حالانکہ وہ اس طرح گذر جاتی ہے جیسے سونے والے کی خواب۔

فکذلك حال ظھورہ فی حسّنا ۔۔۔ باق علی اصل لہ بتلازم

ترجمہ۔ یہی حال محسوس کا اس وقت ہوتا ہے۔ جبکہ وہ ہماری حس میں ظاہر ہوتی ہے۔ کہ وہ اپنی اسی اصل پر باقی رہتی ہے۔ جو اس کو لازم ہے۔

لا تغترر بالحس فھو مخیل ۔۔۔ وکذلك المعنی وکل العالم

ترجمہ۔ حس پر مغرور نہ ہو۔ کہ وہ صرف خیال میں ثابت ہے۔ ایسا ہی معنی اور کل عالم کا حال ہے۔

وکذلك الملکوت والجبروت وال ۔۔۔ والاھوت والناسوت عند العالم

ترجمہ۔ ایسا ہی عارف کے نزدیک ملکوت۔ جبروت۔ لاہوت اور ناسوت کا حال ہے۔

لا تحقرن قدر الخیال فانّہ ۔۔۔ عین الحقیقۃ للوجود الحاکم

ترجمہ۔ خیال کی تحقیر ہرگز نہ کر۔ اس لئے کہ وہ وجود حاکم کے لئے حقیقت کی آنکھ ہے۔

لکنما اصل الخیال جمیعہ — قسمان ھذا عند کشف الصادم

ترجمہ۔ لیکن کشف قطعی میں جمیع خیال کی اصل دو قسمیں ہیں۔

قسم تصور للبقاء و اخر — متصور للھلاک لیس بدائم

ترجمہ۔ ایک قسم بقاء کے لئے متصور ہوتی ہے۔ دوسری ہلاکت کے لئے جسے بقا نہیں ہے۔

فافھم اشارتنا وفک رموزھا — لکن علی اصل الکتاب القائم

ترجمہ۔ ہماری اشارتوں کو سمجھ۔ ان کی رموز کو حل کر۔ لیکن کتاب محکم کی اصل سے باہر نہ ہونا

وحذار من فھم یمیل عن الھدے — عما اتاک بہ النبی الھاشم

ترجمہ۔ اس فہم سے بچ۔ جو ہدایت سے کہ نبی ہاشمیؐ تیرے پاس لائے ہیں۔ پھر جاتا ہے۔

ماذاک قصدی انما قصدی الذی — جاء الرسول بہ بغیر تکاتم

ترجمہ۔ میرا مقصود وہ یعنی کجروی نہیں ہے۔ میرا مقصود وہی شے ہے۔ جسے رسول کریمؐ لائے ہیں۔ بغیر اس کے کہ کسی چیز کو پوشیدہ رکھا جائے۔

لما بنی اس رسالتی الا علی — انی اکون لدینہ کالخادم

ترجمہ۔ میں نے اپنی رسالت کی بنیاد اسی پر رکھی ہے۔ کہ میں ان کے دین کے لئے مثل خادم کے ہوں۔

فاذا بدالک ما تعسر فھمہ — او کنت تفھم منہ قول الغاشم

فاترکہ والجاء للالہ وقم علی — سنن اتاک بحدیث القاسم

صلی اللہ علیہ ما نارا الیقین — باسمہ فی لیل شک قاتم

ترجمہ۔ میں نے اپنی رسالت کی بنیاد اسی پر رکھی ہے۔ کہ میں ان کے دین کے لئے مثل خادم کے ہوں۔ پھر جب تجھ پر ایسی چیز ظاہر ہو۔ جس کا سمجھنا تجھے دشوار ہو۔ یا اس میں تجھے جور معلوم ہوتا ہے۔ تو تو اس کو چھوڑ دے۔ اور اللہ کے آگے التجا کر۔ اور ان پر قائم رہ۔ جو حدیث قاسم یعنی نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حدیث سے ثابت ہیں۔ کہ ان کے نام کی برکت سے شک کی شب تاریک میں یقین روشن ہو جاتا ہے۔ جاننا چاہیئے۔ خدا تجھے توفیق دے۔ کہ خیال وجود کی اصل ہے۔ اور وہ ذات ہے۔ جس میں معبود کا کامل طور پر ظہور ہے۔ کیا حق کے متعلق تو اپنے اعتقاد کو نہیں دیکھتا۔ کہ وہ انہی اسماء و صفات کے ساتھ ہے جو حق کو ثابت ہیں۔ خیال کر۔ کہ اس اعتقاد کا محل کہاں سے ہے۔ جس میں تیرے لئے حق سبحانہ و تعالےٰ ظاہر ہوا ہے۔ بجز اس کے اور کوئی بات نہیں۔ کہ وہ خیال ہے۔ اسی لئے ہم نے کہا۔ کہ خیال وہ ذات ہے۔ جس میں حق سبحانہ و تعالےٰ کا کامل ظہور ہے۔ جب تو نے یہ معلوم کر لیا۔ تو تجھ پر ظاہر ہو گیا۔ کہ خیال جمیع عالم کی اصل ہے۔ اس لئے کہ حق تعالےٰ جمیع عالم کی اصل ہے۔ اور اشیاء کا کامل ظہور نہیں ہوتا۔ مگر اپنے محل میں کہ وہ اصل ہے۔ اور وہ محل خیال ہے۔ ثابت ہوا۔ کہ خیال تمام عوالم کی اصل ہے۔ کہا تو نبی صلعم

کی طرف نہیں دیکھتا۔ کہ اس محسوس کو انہوں نے کیسے خواب بنا دیا۔ اور خواب کو خیال۔ چنانچہ فرمایا۔
الناس نیام فاذا ماتوا انتبھوا۔ آدمی سوئے ہوئے ہیں۔ جب مرینگے۔ تو جاگیں گے۔ یعنی وہ حقائق
ان پر ظاہر ہوں گے۔ جن پر کہ وہ دار دنیا میں تھے۔ پھر معلوم کرینگے۔ کہ وہ سوئے ہوئے تھے۔ یہ پوری
بیداری موت سے حاصل نہیں ہوگی۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ سے غفلت اہل برزخ۔ اہل محشر۔ اہل نار۔ اہل جنت
سب پر آنوم کئے ہوئے ہے۔ حتیٰ کہ حق اس ٹیلا میں ان پر تجلی کریگا۔ جس کی طرف اہل جنت نکلیں گے۔
پھر وہ اللہ تعالےٰ کو مشاہدہ کرینگے۔ اسی غفلت کا نام نیند ہے۔ پس تمام عالم کی اصل خیال ہے۔ اس لئے
عالم میں جو شخص ہیں۔ خیال کے مقید ہیں۔ ہر امت خواہ وہ کونسے عالم میں ہو۔ خیال کی مقید ہے۔ مثلاً
اہل دنیا اپنی معاش کے خیال میں مقید ہیں۔ یا اپنی معاد کے خیال ہیں۔ اور یہ دونوں امر حضور مع اللہ
سے غفلت میں داخل ہیں۔ پس وہ سوئے ہوئے ہیں۔ اور جو اللہ کے ساتھ حاضر ہے۔ وہ بیدار ہے۔
اور بقدر حضوری نیند سے بیداری ہوتی ہے۔ اہل برزخ بھی سوئے ہوئے ہیں۔ لیکن ان کی نیند بعض اہل
دنیا سے کمتر ہے۔ پھر وہ اس چیز میں مشغول ہیں۔ جو عقائد و خیالات وغیرہ سے اور عذاب یا نعمتوں سے
ان میں ہے۔ اور یہ نیند ہے۔ اس لئے کہ وہ اللہ تعالےٰ سے غافل ہیں۔ ایسا ہی اہل قیامت کہ اگرچہ
وہ اللہ تعالےٰ کے پاس حساب دے رہے ہیں۔ لیکن وہ محاسبہ میں مشغول ہیں۔ نہ کہ اللہ تعالےٰ کے ساتھ
اور یہ نیند ہے۔ اس لئے کہ حضور سے یہ غفلت ہے۔ لیکن ان لوگوں کی نیند اہل برزخ کی بنسبت کم ہے
ایسا ہی اہل جنت و نار کہ جنتی نعمتوں میں مشغول ہیں۔ اور دوزخی عذاب میں اور یہ اللہ سے غفلت ہے
اور نیند ہے۔ بیداری نہیں ہے۔ لیکن اہل محشر کی بنسبت انکی نیند کم ہے۔ ان کی نیند بمنزلہ اونگھ
کے ہے۔ باوجود اس کے کہ ان مذکورہ عوالم کے لوگوں میں سے ہر ایک اگرچہ زیر غور و نظر ہیں۔ من
حیث الحق وہ حق کے ساتھ ہیں۔ اس لئے کہ وہ تمام وجود کے ساتھ ہیں۔ جیسا کہ وہ فرماتا ہے ھُوَ مَعَکُمْ
اَیْنَمَا کُنْتُمْ مگر تاہم وہ اس کے ساتھ نیند کے ساتھ ہیں۔ نہ کہ بیداری کے ساتھ۔ پس بیداری نہیں
ہے۔ مگر فقط اہل اعراف کے لئے اور ان لوگوں کے لئے جو کثیب میں ہیں۔ اس لئے کہ وہ اللہ تعالےٰ
کے ساتھ ہیں۔ اور بقدر تجلی الٰہی ان کی بیداری ہوتی ہے۔ جس کو بحکم تقدیر دار دنیا میں اللہ سے وہ چیز
حاصل ہوئی۔ جو اہل جنت کو کثیب میں حاصل ہوگی۔ اس پر روز محشر کو حق تعالےٰ تجلی کریگا۔ کہ وہ اس
کو شناخت کرلیگا۔ اور وہ بیدار ہوگا۔ اسی لئے اس مقام والے لوگوں کے سردار نے خبر دی۔ کہ سب
آدمی سوئے ہوئے ہیں۔ اس لئے کہ وہ سید خود بیدار تھا۔ اور یہی جانتا تھا۔ جب تجھے یہ معلوم ہوگیا۔ کہ
ہر عالم کے لوگ زیر غفلت و نوم ہیں۔ تو ان تمام عوالم پر یہ حکم لگادے۔ کہ وہ خیال ہے۔ اس لئے نہ
نیند عالم خیال ہے ؎

الا ان الوجود بلا محال　　خیال فی خیال فی خیال

ترجمہ۔ آگاہ رہ۔ کہ وجود بلا محال کے خیال در خیال ہے۔ یعنی دنیا خیال ہے۔ برزخ کا برزخ روز محشر کا روز محشر اہل جنت و نار کا اور اہل جنت ارباب اعراف و کثیب کا جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا۔ واللہ اعلم بالصواب

ولا یقظان الا اھل حق — مع الرحمن ھم فی کل حال

ترجمہ۔ اہل حق کے سوا کوئی بیدار نہیں ہے۔ وہ ہر حال میں رحمٰن کے ساتھ ہیں۔

وھم متفاوتون بلا خلاف — فیقظتھم علی قدر الکمال

ترجمہ۔ اور ان کا حال متفاوت ہے۔ اس میں کوئی خلاف نہیں۔ ان کی بیداری بقدر کمال کے ہے۔

ھم الناس المشار الی علاھم — لھم دون الوری کل التعالی

ترجمہ۔ وہ لوگ ہیں۔ جن کے علو کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ کہ مخلوق کے سوا ان کو ہر قسم کا علو حاصل ہے۔

حظوا بالذات والاوصاف طرًا — تعاظم شانھم فی ذی الجلال

ترجمہ۔ ذات اور جمیع اوصاف سے وہ بہرہ یاب ہوئے۔ ذوالجلال میں ان کی شان بزرگ ہے۔

فطورا بالجلال علی التذاذ — وطورًا بالتلذذ بالجمال

ترجمہ۔ ایک طور سے وہ جلال سے لذت اٹھاتے ہیں۔ اور ایک دوسرے طور سے جمال سے متلذذ ہوتے ہیں۔

سرت لذات وصف اللہ فیھم — لھم فی الذات لذات عوال

ترجمہ۔ اللہ کا وصف ذات کے ساتھ ان میں سرایت کریگا۔ ان کے لئے ذات میں عالی درجہ کی لذتیں ہیں۔

رمز کے موتی چیستان کے دریا میں

ایک مسافر نے جس کو لفظ روح سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ سفر کیا۔ یہاں تک کہ وہ ایک ایسے عالم میں پہنچا جس کو لفظ یوح (آفتاب کا ایک نام ہے) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ پھر جب وہ اس بلند مقام میں پہونچا۔ تو ابا لحمی کو کھٹا یا دحمی گرمائے آفتاب اور بالکسر بمعنی علف زار) اسے کہا گیا۔ کہ اے بات کر آنے والے عاشق تو کون ہے۔ کہا۔ میں عاشق بچھڑا ہوا ہوں۔ تمہارے شہروں سے نکالا گیا ہوں۔ اور تمہارے درمیان سے دور کیا گیا ہوں۔ پھر میں پہلی کی قید اور عمق۔ طول اور عرض کی قید میں گرفتار کیا گیا۔ اور آگ۔ پانی مٹی ہوا کی جیل میں مجھے قید کر دیا گیا ہے۔ میں قید کو توڑ کر آیا ہوں۔ اس جیل سے خلاصی چاہتا ہوں۔ جس میں میں رہا ہوں۔ (یہاں عقائد فاسدہ و اعمال کاسدہ۔ محبت دنیا وغیرہ کی قید میں ساتھ جاتی ہیں۔ مترجم) اے عرب (رامہ) عمارت متفرق و پریشان ہے۔ پھر سوا تمہارے مظلوم قیدی کے لئے کون ہے۔ دکھا۔ اوی نے پھر وہ ایک آدمی کے پاس آیا۔ جس پر بڑھاپا اتر چکا تھا۔ اور اس نے کہا۔ جان لے۔ کہ یہ عالم غیب ہے اس کے پالان لشیر السند ہیں۔ اچھی مدد دینے والے ہیں۔ مدد میں قوی ہیں۔ لمبی مدت والے ہیں۔ ان کے پاس پہنچنے کے اور ان پر داخل ہونے والے کے لئے لازم ہے۔ کہ ان کے لباس فاخرہ پہنے اور ملن

کی سی معطر خوشبو لگائے۔ میں نے کہا۔ کہ مجھے کہاں سے یہ کپڑے مل سکتے ہیں۔ اور یہ خوشبوئیں کہاں فروخت کی جاتی ہیں۔ اس نے کہا۔ کپڑے تو سمسمہ باقیہ کے بازار میں ملیں گے۔ اور خوشبوئیں خیال رادیہ کی زمین میں اگر تو چاہتا ہے۔ تو اس عبارت کا عکس کرلے۔ کپڑوں کو خیال کے کارخانہ سے لے۔ اور خوشبو کو سمسمہ کی زمین سے۔ اس لئے کہ وہ بلاشبہ دونوں اس عالم مسمی بعالم غیب میں بھائی ہیں۔ پھر پہلے تو میں کمال کی زمین اور جمال کے معدن کی طرف گیا۔ جس کا نام بعض وجوہ سے عالم خیال ہے۔ پھر وہاں میں نے ایک ایسے شخص کا قصد کیا۔ جو عظیم الشان۔ رفیع المکان۔ عزیز السلطان تھا۔ روحِ خیال کے نام سے موسوم تھا اور روحِ جنان سے بھی کنایہ کیا جاتا تھا۔ پھر جب میں نے اس کو سلام کیا۔ اور اس کے سامنے متمثل ہوا تو اس نے سلام کا جواب دیا۔ دعا دی۔ کہ خدا تجھے ہنسائے۔ اور خوش رکھے۔ ثنا کی۔ اور میرے لئے جگہ کشادہ کردی۔ پھر میں نے اُسے کہا۔ کہ اے میرے سردار۔ یہ کون سا عالم ہے۔ جسے سمسمہ کہا جاتا ہے۔ اور جو طینت آدم کا بقیہ ہے۔ اس نے جواب دیا۔ کہ وہ ایک لطیفہ ہے۔ جو کبھی فنا نہیں ہوتا۔ اور وہ منزہ ہے جس پر راتوں اور دنوں کا گذر نہیں ہوتا۔ خدا نے اُسے اس طینت سے پیدا کیا ہے۔ اور آدم کی جملہ خمیر کردہ مٹی سے یہ دانہ گرایا ہے۔ اور تمام پر اس کو حاکم بنایا ہے۔ کیا اعلےٰ اور کیا ادنےٰ سب کے لئے ہے۔ کتاب میں ہم اس کی بابت ذکر کرچکے ہیں۔ اور یہ باب ہم نے اسی کی بابت کھولا ہے۔ محال اس میں جائز ہے۔ اس میں خیالی صورت حس میں مشاہدہ کی جاتی ہے۔ یعنی بمنزلہ محسوس کے دکھائی دیتی ہے۔ میں نے کہا۔ کہ کیا میں اس محلِ عجیب و عالم غریب کی طرف راہ پاسکتا ہوں۔ کیا۔ ہاں۔ جب تیرا وہم کامل اور پختہ ہو جائیگا۔ اور محال کے جائز رکھنے کا حوصلہ اور وسعت تم میں پیدا ہو جائے گی۔ اور خیالی معنوں کو حسّی طور پر مشاہدہ کرنے پر تجھے قدرت حاصل ہو جائیگی۔ اور نکتہ کو تو معلوم کرلیگا۔ اور نقطہ کے راز کو تو پڑھ لیگا۔ اس وقت تیرے لئے ان معنوں کے کپڑے بُنے جائینگے۔ جب تو ان کپڑوں کو پہن لیگا۔ تو سمسمہ کی طرف تیرے لئے دروازہ کُھل جائیگا۔ میں نے کہا۔ اے میرے سردار۔ میں اس مشروط امر پر ہوں۔ یعنی مجھ میں یہ مذکورہ شرط پیدا ہو چکی ہے۔ اور میں نے عہد مرتوحا کی رسی کو مضبوط کرلیا ہوا ہے۔ اور میں کشف اور وجدان سے معلوم کرچکا ہوں۔ کہ ذوق و شہود میں عالم ارواح عالم حس کی نسبت بہت ظاہر اور بہت قوی ہے۔ پھر اس نے وہی زبان سے بات کرنے کے بعد اپنے ہاتھ سے اشارہ کیا۔ کہ ناگاہ میں زمین سمسمہ میں چلا گیا ؎

ارض من المسك النقي ترابها | ومن الجواهر ربعها وقبابها
اشجارها متكلمات نطق | وكذالك ادورها نعم وعتابها

ترجمہ۔ ”وہ ایک زمین تھی۔ جس کی مٹی خالص کستوری تھی۔ اس کے گھر اور خیمے موتیوں کے تھے۔ اس کے درخت بزبان قال بول رہے تھے۔ یہی حال اس کے گھروں۔ نعمتوں اور ان کی دہلیزوں کا تھا“

في طعمها من كل شيئ لذة | حقا ومن ماء الحيوة شرابها

حاز الجمال فصار ليشهد صورة ۔۔۔ فيها وكم اروى العطاش شرابها

ترجمہ:۔"بالتحقیق اس کے کھانے میں ہر شے کی لذت ہے۔ اور اس کے پینے کی چیز آب حیات سے ہے۔ اس نے جمال کو جمع کیا۔ پھر وہ اس حالت میں ہو گیا۔ کہ اس میں صورت مشاہدہ کی جاتی ہے۔ اور اس کے شراب نے کتنے ہی پیاسوں کو سیراب کر دیا ہے۔"

هي نسخة من جنة الماوى لمن ۔۔۔ يحظى بها في الارض طاب مآبها

ترجمہ:۔"وہ اس شخص کے لئے جنت ماویٰ کا ایک نسخہ ہے۔ جو زمین میں اس سے بہرہ یاب ہوتا ہے۔ خدا اسکی جگہ کو پاکیزہ کرے۔"

هي سر قدرة قادر برزت لمن ۔۔۔ يدري الامور ولم يفته حسابها
ليست بسحر انما هي ماؤها ۔۔۔ بل نارها وهواؤها وترابها

ترجمہ:۔"وہ قادر کی قدرت کا بھید ہے۔ جو اس شخص پر ظاہر ہوتا ہے۔ جو تمام امور کو جانتا ہے۔ اور ان کا حساب اس سے فوت نہیں ہوتا۔" "وہ سحر نہیں ہے۔ سوائے اس کے نہیں۔ کہ وہ اس کا پانی ہے۔ بلکہ اس کی آگ اور اس کی ہوا اور اس کی مٹی ہے۔"

هي اصلها والسحر فرع للقضاء ۔۔۔ ويجيب داعي الساحرين خطابها

ترجمہ:۔"وہ اس کی اصل ہے۔ اور سحر قضاء کی ایک فرع ہے۔ ساحروں کو دعوت دینے والا اس کی بات کا جواب دیتا ہے۔"

يستخرج الرجل الشجاع مراده ۔۔۔ منها فيرفع للعيون نقابها
تبدو بقوة همة فعالة ۔۔۔ للممكن بين الورى اترابها

ترجمہ:۔ بہادر آدمی اپنی مراد کو اس سے نکالتا ہے۔ پھر آنکھوں سے ان کا نقاب اٹھ جاتا ہے۔ اس کے اقران اشکال ممکن کو جو خلق میں ہے۔ اپنی ہمتِ مؤثرہ کی قوت سے ظاہر کر دیتے ہیں۔

والناس فيهما بين ناج فائز ۔۔۔ كمل الزكوة بها فتم نصابها

ترجمہ:۔ آدمی اس میں دو قسم کے ہیں۔ ایک نجات پانے والا۔ مطلب کو پہنچنے والا۔ کہ اس سے زکوٰۃ کو پورا کرتا ہے۔ پھر اس کا نصاب پورا ہو جاتا ہے۔

وهالك باع السعادة بالشقا ۔۔۔ بخسًا فذ شهاد زاد حجابها

ترجمہ:۔"یا ہلاک ہونے والا ہے۔ کہ ٹوٹے پر سعادت کو شقاوت کے عوض بیچ ڈالتا ہے۔ پھر اس کو چھپا دیتا ہے اور اس کا حجاب بڑھ جاتا ہے۔"

هي اخت ادم بل هي ابنة سره ۔۔۔ فجميع انساب له انسابها

ترجمہ:۔"وہ آدم کی بہن ہے۔ بلکہ وہ اس کے راز کی لڑکی ہے۔ پھر آدم کے تمام نسب اس کے نسب ہیں۔"

يفنى الجميع تلك باقيه على لطف و بالمقدور طال ركابها

ترجمہ "سب فنا ہو جائیں گے۔ اور وہ اپنی لطافت کی وجہ سے باقی رہیگی۔ اور اس کی رکاب قدرت دراز ہو جائیگی"

هى نخلة ظهر من الثمر الذى هو آدم مالى سواه جنابها

ترجمہ۔ وہ ایک درخت ہے۔ جو اس پھل سے ظاہر ہوا۔ جس کا نام آدم ہے۔ اسکے سوا اس کا کوئی آستانہ نہیں ہے"

واذا دعى الانسان جاء جوابها یجیبها الانسان یوما ان دعت

ترجمہ۔ اگر کسی دن اس کو پکارا جاتا ہے۔ تو انسان اس کا جواب دیتا ہے۔ اور اگر انسان کو پکارا جاتا ہے۔ تو بجائے انسان کے جواب اس کی طرف سے آتا ہے۔

ليست خيالا ولا حسا و لا غير الماقد قلت هاك صوابها

ترجمہ۔ نہ وہ خیال ہے۔ نہ حس۔ نہ سوائے اس کے جو میں نے کہا۔ یہی اس کے متعلق صحیح و درست ہے۔"

مترجم عرض کرتا ہے۔ کہ اس تمام بیان کا حاصل یہ ہے۔ کہ جنتِ آدم جو بقول مصنف علیہ الرحمۃ روح زمین تھی۔ سمسمہ اس کا بقیہ ہے۔ اور اس کا نام دوسرے لفظوں میں خیال ہے۔ یہ تمام عالم حس۔ برزخ۔ محشر۔ جنت و نار۔ سحر و کرامت وغیرہ اس کے ظہورات و طلسمات ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔ پھر جب میں ایسی عجیب زمین میں داخل ہوا۔ اور اس کی عجیب و غریب خوشبوئیں لگائیں۔ اور اس کے عجائب و غرائب تحفہ جات اور لطائف کو دیکھا۔ جن کا ذکر اس باب میں نہیں سما سکتا۔ اور نہ محسوس میں ان کو دیکھا جاتا ہے اور نہ عالم خیال میں۔ تو میں نے عالم غیب کی طرف جو موجود ہے۔ چڑھنا چاہا۔ پھر میں اسی شیخ کے پاس آیا جو پہلے راہ بتانے والا تھا۔ پھر میں نے اس کو پایا۔ کہ مارے عبادت کے باریک ہو گیا تھا۔ حتے کہ وہ مثل خیال کے ہو گیا۔ کمزور ہو چکا تھا۔ حتے کہ میں نے اُسے خیال کیا۔ کہ وہ مفروضاتِ محال میں سے ہے۔ لیکن وہ قوی القلب اور قوی الہمت تھا۔ رعب و سطوت اور عزم میں نہایت شدید تھا۔ اور جلدی اٹھتا بیٹھتا تھا۔ گویا کہ وہ داخل تھا۔ میں نے اُسے سلام دینے اور سلام کا جواب لینے کے بعد کہا۔ کہ میں رجال غیب پر داخل ہونا چاہتا ہوں۔ میں بلاشبہ ان کی شرطیں پوری کر کے آیا ہوں۔ اس نے کہا۔ کہ بس اب داخل ہونے کا وقت ہے۔ پھر زنجیر کھٹکھٹائی۔ اور دروازہ کھل گیا۔ اور بند ہو گیا۔ پھر میں ایک شہر میں داخل ہوا جس کی زمین نہایت عجیب تھی۔ بڑی لمبی چوڑی تھی۔ وہاں کے رہنے والے تمام عالم سے خدا کو زیادہ جاننے والے تھے وہاں کوئی غافل آدمی نہ تھا۔ اس کی زمین ورنگ یعنی سفید موتی کی طرح روشن تھی۔ اور اس آسمان مثل زبرجد کے سبز تھا۔ اس کے عرب عرباء کرام تھے۔ سوائے خضر علیہ السلام کے اس میں کوئی فرشتہ نہ تھا۔ میں نے اپنے کجاوے اس کے پاس اتار دیئے۔ اور اس کے آگے ہو کر خاک جھاڑی۔ پھر اسے سلام دیا۔ اس نے دوست غمخوار کی سی میری تعظیم کی۔ اور مصاحب کی طرح مجھے اپنے پاس بٹھایا۔ پھر میرے لئے جگہ کشادہ کر دی۔ اور کہا۔ کہ جو بات ہے۔ بیان کر۔ میں نے کہا۔ کہ اے میرے سردار میں تیرے اس امر کی بابت جو بلند ہے۔ اور تیری

اس شان کی بابت جو یکتا ہے۔ تجھ سے سوال کرتا ہوں۔ جس میں کلام میں اختلاط پیدا ہو گیا ہے۔ لوگ اس میں خبط میں پڑ گئے ہیں۔ اس کے جواب میں اس نے کہا۔ کہ میں حقیقت عالیہ ہوں۔ قریب ہونے والا شبیہ ہوں۔ انسان وجود کا سر ہوں۔ باطن معبود کا عین ہوں۔ جمیع حقائق مجھ میں مندرج ہیں۔ وہ دریائے عمیق ہوں۔ جس سے تمام شعبے منشعب ہوئے۔ میں شیخ لاہوتی ہوں۔ عالم ناسوتی کا محافظ ہوں۔ ہر معنی میں متصور ہوں ہر آسودگی کی منزل میں ظاہر ہوتا ہوں۔ ہر صورت میں متخلق ہوں۔ ہر سورت میں آیت ظاہر کرتا ہوں۔ میرا امر سودہ ایک عجیب طور کا باطن ہے۔ اور میرا حال سودہ بھی ایک انوکھی شے ہے۔ میری رہنے کی جگہ کوہ قاف ہے۔ اور میرا محل اعراف ہے۔ میں ہی وہاں کھڑا ہوا تھا۔ جہاں دو دریا ملتے ہیں۔ نہر آئین میں بھی ڈوبنے والا میں ہی ہوں۔ چشمۂ عین سے میں ہی پینے والا ہوں۔ بحر لاہوت میں مچھلی کا رہنما ہوں۔ میں غذا کا سر ہوں۔ جو ان کا حامل ہوں۔ ظاہر کے موسے کا معلم ہوں۔ اول و آخر کا نقطہ ہوں۔ قطب۔ فرد۔ جامع میں ہی ہوں۔ چمکنے والا نور اور بدر ساطع ہوں۔ قول قاطع ہوں۔ مغزوں اور عقلوں کی حیرت ہوں۔ طالبوں کی مراد ہوں۔ میرے تک کوئی نہیں پہنچتا۔ اور مجھ پر کوئی داخل نہیں ہوتا۔ مگر ایک انسان کامل اور روح واصل اس کے سوا جو ہے۔ میری منزلت اس کے مقام سے بالا تر ہے۔ وہ میری خبر کو نہیں پہچانتا۔ اور میرے اثر کو نہیں دیکھتا۔ بلکہ اس کا اعتقاد بعض بندوں کی صورتوں میں اُسے متصور ہوتا ہے۔ جیسے وہ میرے نام سے موسوم کرتا ہے۔ اور اس کے رخسارہ پر میرا نشان نقش کر دیتا ہے۔ پھر جاہل مغرور اس کی طرف دیکھتا ہے۔ اور گمان کرتا ہے۔ کہ یہی خضر ہے۔ حالانکہ میں کہاں اور وہ کہاں۔ بلکہ اس کا جام کہاں اور میرا خم کہاں بار خدایا۔ مگر یہ کہ یہ کہدیا جائے۔ کہ وہ میرے دریا کا ایک نقطہ ہے۔ یا میرے دہر کی ایک گھڑی ہے۔ کیونکہ اس کی حقیقت میرے شعبوں کا ایک شعبہ ہے۔ اور اس کی راہ میرے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے۔ اس اعتبار سے میں ہی وہ دھوکا دینے والا ستارہ ہوں۔ میں نے اُسے کہا۔ کہ تیرے واصل کی علامت کیا ہے اور جو تیرے پاس تیرے میدان میں اُترتا ہے۔ اس کی شناخت کیا ہے۔ کہا۔ اس کی علامت علم قدرت میں پوشیدہ ہے۔ اور اس کی معرفت علم التحقیق میں خلائق میں پیچیدہ ہے۔ پھر میں نے رجال غیب کی جنسوں کی بابت سوال کیا۔ اس کے جواب میں اس نے کہا۔ کہ بعض ان میں سے بنی آدم ہیں۔ اور بعض ان میں سے ارواح عالم ہیں۔ اور وہ چھ قسمیں ہیں۔ کہ اپنے مقام میں مختلف ہیں۔ (پہلی قسم) یہ اعلےٰ قسم ہے۔ اور کاملوں کی جماعت ہے۔ یہ اُن ولیوں کے افراد ہیں۔ جو انبیاء کے پیچھے قدم بقدم چلتے ہیں۔ عالم کو ان سے اس غیب میں غائب ہو گئے ہیں۔ جس کا نام مستوی الرحمن ہے۔ پھر وہ نہ پہچانے جاتے ہیں۔ اور نہ وصف کئے جاتے ہیں۔ اور وہ آدمی ہیں۔ (دوسری قسم) وہ اہل معانی ہیں۔ اجسام کے برتنوں کی روحیں ہیں۔ ولی ان کی صورتوں میں متصور ہوتا ہے۔ اور لوگ ظاہر و باطن میں ان کی خیر و برکت سے کمال حاصل کرتے ہیں۔ وہ ارواح ہیں۔ گویا کہ وہ ابدان ہیں۔ کیونکہ ان میں ایسی قوت موجود ہے۔ کہ وہ عالم شہود میں متصرف

کر کے عالم تعینات میں متصور و متجسم ہو جاتے ہیں۔ پھر غیب وجود کی فضا میں چلے جاتے ہیں۔ پس ان کا غیب عین شہادت ہے۔ اور ان کے انفاس عبادت ہیں۔ یہ لوگ زمین کے اوتاد ہیں۔ کہ سنت و فرض کے ساتھ اللہ کے لئے قائم ہیں (تیسری قسم) وہ فرشتے ہیں۔ جو دلوں میں الہام اور خطرے ڈالتے ہیں۔ اور دواعی پیدا کرتے ہیں۔ اولیا کے پاس آتے ہیں۔ اصفیا سے کلام کرتے ہیں۔ جسمانی صورتوں میں عالم محسوس میں ظاہر نہیں ہوتے۔ اور عام لوگ ان کو نہیں پہچانتے (چوتھی قسم) وہ رجال ہیں۔ جو ہمیشہ اپنی جگہوں میں مناجات میں مصروف ہیں۔ اپنے عالم سے نکلتے ہیں۔ نہیں پائے جاتے مگر ان نشانوں میں اور ان علامتوں میں جو اُنکی غیر ہوتی ہیں۔ تمام آدمیوں کے لئے عالم محسوس میں متصور ہوتے ہیں۔ اور کبھی اہل صفا بھی اس لوا میں داخل ہوتے ہیں۔ پھر وہ ان کو غیبی باتوں کی خبر دیتے ہیں۔ اور پوشیدہ باتیں ان پر ظاہر کرتے ہیں (پانچویں قسم) وہ رجال ہیں۔ جو بیابانوں میں رہتے ہیں۔ وہ بھی عالم میں ایک مرتبہ رکھتے ہیں۔ اور وہ بنی آدم کی جنسوں سے ہیں۔ آدمیوں پر ظاہر ہوتے ہیں۔ اور پھر غائب ہو جاتے ہیں۔ ان سے کلام کرتے ہیں۔ ان کا جواب دیتے ہیں۔ یہ اکثر پہاڑوں۔ بیابانوں۔ وادیوں اور نہروں کے کناروں پر رہتے ہیں۔ ہاں ان میں سے جو قادر ہے۔ وہ شہر میں عمدہ مکان اور اچھا مقام بنا لیتا ہے۔ لیکن شہر کی طرف اس کا کچھ شوق نہیں ہوتا اور اس پر اس کا کچھ اعتماد نہیں ہوتا (چھٹی قسم) وہ مشابہ خواطر کے ہیں نہ وساوس کے وہ تفکر کے باپ اور تصور کی ماں سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان کے اقوال کی طرف کوئی نہیں دیکھتا۔ اور اُن جیسوں کا کوئی شوق نہیں رکھتا اور وہ خطا و صواب کے درمیان ہیں۔ اور وہ اہل کشف و حجاب ہیں۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل وعندہ ام الکتاب۔

اٹھاونؐ باب

صورۃ محمدیہ کے بیان میں وہ نور ہے جس سے خدا نے جنت دوزخ کو پیدا کیا

ادوار حسن بدت فی القلب لامعۃ　　مستورات وھی الشمس طالعۃ

ترجمہ۔ حسن کے نور ہیں۔ کہ قلب میں چمکتے ہوئے ظاہر ہوئے۔ وہ پوشیدہ ہیں۔ حالانکہ وہ مثل آفتاب عالمتاب کے ہیں۔

للحق فیھا ظھور عند عارفہ　　فلیس تخفی التجلیات ساطعۃ

ترجمہ۔ اس کے عارف کے نزدیک حق سبحانہ کا اس میں ظہور ہے۔ اسلئے کہ چمکتے ہوئی تجلیات پوشیدہ نہیں ہوتیں۔

والقلب فيه قوىً تدعى مصورةً　　　لکنها حوت اسرارہ جامعة

ترجمہ۔ اور قلب میں ایسی قوتیں ہیں۔ جو مصورہ کو چاہتی ہیں۔ لیکن انہوں نے تمام اسرار کا احاطہ کر لیا ہوا ہے۔

اضحت الجنت خلد نسخة نفدت　　　للقصر فی ساحة التخییل رافعة

ترجمہ۔ خلد کے باغوں کے لئے وہ ایک نسخہ ہو گیا۔ پھر خیال کے میدان میں ایک محل کو وہ بلند کرنے والا ہو گیا۔

تستخرج الثمر الحالی وحامضة　　　من جنة عی فوق الغصن یانعۃ

ترجمہ۔ کھٹے اور میٹھے پھل باغ سے نکلتے ہیں۔ جو شاخوں کے اوپر پکے ہوئے ہیں۔

لم یدر ما قد حوت من صنع صانعها　　　سوی حکیم اتته الخلق طائعة

ترجمہ۔ کوئی نہیں جانتا۔ اسکے بنانے والے کی صنعت سے کیا اسرار اس میں بھرے ہوئے ہیں۔ سوا اس حکیم کے جس کے پاس خلقت خوش ہو کر آتی ہے۔

مخلوقة وهی مرأة لخالقها　　　قربه قد غدت فی الحکم شاسعة

ترجمہ۔ وہ پیدا کیا گیا ہے۔ حالانکہ وہ اپنے خالق کا آئینہ ہے۔ قریب تھا۔ کہ حکم میں بعید ہو گیا ہے۔

حقیرة جل عند الله رفعتها　　　ستر و قد اصبحت فی الناس ذائعة

ترجمہ۔ حقیر ہے۔ لیکن اللہ کے ہاں اس کا مرتبہ بلند ہے۔ ستر ہے۔ کہ وہ آدمیوں میں پھیل گیا۔

لکنها عجزها من کونها خلقت　　　فی النفس میتة فی الاسر خاضعة

ترجمہ۔ لیکن اس کی عاجزی اس وجہ سے ہے۔ کہ وہ مخلوق ہے۔ نفس میں مردہ ہے۔ قید میں ذلیل ہے۔

لا تکسب المرء الا فرحة و لم　　　فی ظاهر الصحو احزان متابعة

ترجمہ۔ مرد سوائے فرحت کے کچھ حاصل نہیں کرتا۔ حالانکہ ظاہر ہوشیاری میں اس کے لئے پے درپے غم ہیں۔

لا یفترا کل ذی عقل بزینتها　　　ولا یدع فیها منه والعة

ترجمہ۔ کوئی عقلمند اس کی زینت سے فریب نہ کھائے۔ اور نہ اس کا کوئی حریص اس کی حرص کرے۔

لو انها خلقت حیا لکنت ترا　　　ها وهی واصلة فی الناس قاطعة

ترجمہ۔ اگر وہ زندہ پیدا کیا جاتا۔ تو بے شک تو اس کو ایسی حالت میں دیکھتا۔ کہ وہ آدمیوں سے واصل بھی ہوتا۔ اور قاطع بھی۔

وذی الحدیث قشر فوق نکتتنا　　　فالق القشور فلیست منك نافعة

ترجمہ۔ اور یہ بات پوست ہے۔ جو ہمارے نکتہ کے اوپر ہے۔ پس تو چھلکوں کو پھینک دے۔ کہ وہ تجھ کو نفع دینے والے نہیں ہیں۔

واللب فی النفس مثل الدر فی صدف　　　کالسحر منه عیون السحر نابعة

ترجمہ۔ مغز درحقیقت سیپ میں موتی کی مانند ہے۔ مثل اس سحر کے ہے۔ جس سے سحر کے چشمے جاری ہوتے ہیں۔

فانظر الی حکمة جئتنا فی کلم　　　فی زی مکتتم کالشمس لامعة

ترجمہ۔ پس تو اس حکم کی طرف دیکھ۔ جس کو ہم کلام میں لائے ہیں۔ کہ ایک لباس میں پوشیدہ ہو کر مثل آفتاب کے چمک رہا ہے۔

جان لے۔ خدا تجھے اس کی معرفت کی توفیق دے۔ اور قربت والوں میں تجھے داخل کرے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے صورت محمدیہ کو اپنے اسم بدیع اور قادر کے نور سے پیدا کیا ہے۔ اور اس کی طرف اسم منان قاہر کی نظر سے دیکھا ہے۔ پھر اپنے اسم لطیف غافر سے تجلی کی۔ اس وقت اس تجلی کے دو ٹکڑے ہوگئے۔ گویا کہ وہ دو حصے ہوگئے۔ جو نصف داہنی جانب کے مقابل تھا۔ اس سے خدا نے جنت پیدا کیا۔ اور اسے منعمین کے دار سعادت بنایا۔ اور دوسرا نصف جو بائیں جانب تھا۔ اس سے دوزخ پیدا کیا۔ اور اس کو اہل ضلالت کے لئے دار الاشقیاء بنایا۔ جس حصے سے جنت کو پیدا کیا گیا۔ اس کی طرف اسم منان سے نظر کی گئی تھی۔ لہٰذا اس سر کی وجہ سے جو اسم لطیف کی تجلی میں ہے۔ اللہ کے ہاں ہر صاحب کرامت کا محل شریف اور عمدہ ہے اور وہ حصہ جس سے خدا نے دوزخ کو پیدا کیا۔ اس کی طرف اسم قاہر سے دیکھا گیا۔ اور وہ اس سر کی وجہ سے کہ اسم غافر کی تجلی اس پر ہوئی۔ اس بات کی طرف اشارہ ہے۔ کہ ان کا مآل آخر میں خیر کی طرف ہوگا۔ جیساکہ آنحضرت ؐ نے خبر دی ہے۔ کہ جبار دوزخ میں اپنا قدم رکھیگا۔ اور کہیگا۔ کہ بس بس پھر اس میں ترہ تیزک کا درخت اُگ پڑیگا۔ اور اس حدیث کا راز یہ ہے۔ کہ جس وقت اللہ تعالیٰ نے اہل دوزخ کے لئے خدا تعالیٰ نے عذاب پیدا کیا۔ اس عذاب کے تحمل کی قوت بھی ان میں پیدا کر دی۔ ورنہ وہ ہلاک ہوجاتے اور معدوم ہوجاتے۔ اور عذاب سے چھوٹ جاتے۔ خدا تعالیٰ کا قول اس امر کی تائید کرتا ہے۔ کہ کُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنٰهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهَا لِيَذُوْقُوا الْعَذَابَ۔ یعنی پوستوں کے بدلنے سے ان میں از سر نو قوت پیدا ہوجائیگی۔ جو ان میں پہلے نہ تھی۔ پھر وہ اپنے دلوں میں کہینگے۔ کہ شاید وہ ہم کو اس سے ایسا ایسا عذاب کریگا۔ بہ سبب ان کے آگاہ ہونے کے اس بات پر کہ اس قوت میں اس نے تحمل عذاب کی قابلیت رکھی ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ ان میں اس عذاب کو پیدا کر دیگا۔ وہ اس میں اتر پڑینگے۔ اور اس سے عذاب دیئے جائینگے۔ ان کا کشف جو ان کے دلوں میں پڑا تھا۔ کہ خدا ہم کو ایسا ایسا عذاب دیگا۔ ان کے حق میں بمنزلہ عذاب کی بشارت کے ہوگا۔ جیساکہ اہل جنت بھی نعمتوں کی بشارت دیئے جائینگے۔ قبل اس کے کہ وہ ان میں داخل ہوں۔

پھر جاننا چاہیئے۔ کہ اہل دوزخ سے جب عذاب زائل ہوجائیگا۔ اور اس کے سوا اور عذاب ان میں پیدا ہوگا۔ پہلی قوتیں ان سے زائل نہیں ہونگی۔ اس لئے کہ وہ منت و احسان کے ہاتھ نے ان کو بخشی ہوئی ہیں۔ اور حق تعالیٰ اپنی بخشائش کو واپس نہیں لیتا۔ اور عذاب قہر کے ہاتھ سے نازل ہوا ہے۔ اس لئے اس کی شان یہ ہے۔ کہ وہ بڑھتا چلا جائے۔ اور ایک کی بجائے دوسرا قائم ہو۔ پھر وہ لوگ ہمیشہ اس حالت میں رہینگے۔ کہ ہر عذاب کے واسطے ان کی قوت پر قوت زیادہ ہوتی رہیگی۔ یہاں تک کہ وہ اس حالت پر پہنچ جائینگے۔ کہ ان قوتوں کا اثر ان میں قوت الٰہیہ کو ظاہر کر دے۔ پھر جب قوت الٰہیہ ان میں ظاہر ہوگی تو ان کو اس بات کی طرف مجبور کریگی۔ کہ جبار اپنا قدم دوزخ میں رکھے۔ اور صفات حق کا یہ خاصہ ہے۔ کہ

جس میں وہ ظاہر ہوتی ہیں۔ وہ بعد ان کے ظہور کے باقی نہیں رہتا۔

اس کے بعد معلوم کرنا چاہئیے۔ کہ جباران پر اسی قوت الہیہ کی حیثیت سے ظاہر ہوگا۔ جس کو ان پر ظاہر کیا ہے۔ بہ سبب اس مناسبت کے جو ہر چیز میں پیوند کا سبب ہے۔ پھر جو وہ جبر کا قدم آگ پر رکھیگا۔ تو وہ ذلیل ہو جائیگی۔ اور بہ سبب حق تعالےٰ کی قوت کے عاجزی کریگی۔ اور اس وقت وہ اسے کہیگا۔ بس بس۔ اور یہ کلام قہر عزت کے نیچے ذلت کا حال ہے۔ جس کو لفظ قط قط سے تعبیر کیا گیا ہے۔ پھر وہ زائل ہو جائیگی۔ جان لے۔ کہ چونکہ آگ فے الوجود اصلی نہیں ہوگی۔ اس لئے آخر امر میں زائل ہو جائیگی۔ اس کا راز یہ ہے۔ کہ جس صفت سے وہ پیدا کی گئی ہے۔ وہ مسبوق ہے۔ (یعنی صفت قہر کہ مسبوق بالرحمت ہے۔ اس سے پیدا کی گئی ہے) اور مسبوق سابق کی فرع ہے۔ اور یہ قول ہے۔ اللہ تعالےٰ کا جو اس پر شاہد ہے۔ کہ سَبَقَتْ رَحْمَتِي عَلَى غَضَبِي۔ پس سابق اصل ہے۔ اور مسبوق اس کی فرع۔ کیا تو اس بات کی طرف خیال نہیں کرتا۔ کہ چونکہ رحمت اصل تھی۔ اس لئے اس کا حکم اول وجود سے آخر تک کیسے کھچا۔ اور غضب اول وجود سے آخر تک نہ کھچا۔ اس لئے کہ عدم سے مخلوق کو اس کا پیدا کرنا رحمت کے لئے تھا۔ نہ کہ غضب کے لئے۔ اس لئے کہ عدم کی حالت میں ان سے کوئی گناہ وقوع میں نہیں آیا۔ کہ وہ مستوجب غضب ہوں۔ خدا کے اس قول کی طرف دیکھ۔ کہ وہ فرماتا ہے وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ اور یہ نہیں کہا۔ وَسِعَ غَضَبِي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ۔ اس لئے کہ اس نے اشیاء کو رحمت کے لئے پیدا کیا ہے۔ اس نکتہ کی وجہ سے غضب بھی رحمت کی طرح آخر وجود تک نہیں کھچا۔ اس کا بھید یہ ہے۔ کہ رحمت صفت ذاتیہ ہے۔ اور غضب صفت ذاتیہ نہیں۔ کیا تو نہیں دیکھتا۔ کہ بِسْمِ اللّٰہِ کا آغاز رَحْمٰنُ رَحِیْمُ سے ہے نہ کہ غضبان سے۔ اور نہ مغضوب سے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ غضب ایک صفت ہے۔ جس کو عدل نے واجب کیا ہے۔ اور عدل نہیں ہوتا مگر دو افراد کے درمیان حکم کرنے کے لئے (یعنی عدل دوئی کو چاہتا ہے۔ صرف ایک ذات سے مختص نہیں ہے۔ اور اس دلیل کی رکاکت ظاہر ہے۔ کیونکہ رحمت بھی مرحوم کا تقاضا کرتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ مترجم) پس اس کا اسم عادل اسم صفت ہے۔ اور اسم رحمٰن اسم ذات۔ کیا تو غفار کی طرف نہیں دیکھتا۔ جو اس نعمت کا جس کو رحمت نے واجب کیا ہے۔ پہلا مظہر ہے۔ کہ اس میں کس طرح تین صیغے وارد ہوئے ہیں۔ یعنی غافر۔ غفار۔ غفور۔ اور اس کا اسم قاہر جو اس نقمت کا پہلا مظہر ہے۔ جس کو عدل نے واجب کیا ہے۔ اس میں صرف دو ہی صیغے آئے ہیں۔ یعنی قاہر اور قہار اور قہور وارد نہیں ہوا۔ یہ سبب رحمت کے غضب پر غالب ہونے کے راز ہیں۔

پھر اس کے بعد جاننا چاہئیے۔ کہ آگ چونکہ وجود میں عارضی چیز تھی۔ لہذا اس کا زوال جائز ہوا۔ ورنہ وہ مستحیل ٹھہرتی۔ یعنی اپنی اصلی حقیقت کو بدلنے والی۔ اور اس کا زوال یہ تھا۔ کہ جلانے کی صفت اس سے دور کی گئی۔ اور احراق کی صفت کے دور ہونے سے اس کے فرشتے بھی چلے جائینگے۔ اور ان کے جانے سے نعمتوں کے فرشتے ان کی جگہ پر آ جائینگے۔ ان کے آنے سے اس میں ایک تیز رنگ کا درخت پیدا ہو جائیگا۔ اور وہ

سبز ہے۔ اور جنت میں سب رنگوں سے اچھا رنگ سبز ہے۔ پس معاملہ منعکس ہوگیا۔ کہ جو جحیم تھا وہ نعیم بن گیا
جیسا کہ ابراہیم علیہ السلام کے قصہ میں جب حق تعالےٰ نے آگ کو کہا۔ کہ کُوْنِی بَرْدًا وَّسَلٰمًا عَلٰٓی اِبْرٰھِیْم
تو وہ آگ ریاحین اور باغ ہوگئی۔ اور اس کا محل اب تک ویسے ہی باقی ہے۔ لیکن ناریت چلی گئی۔ اگر تو چاہے
تو کہدے۔ کہ آگ زائل نہیں ہوئی۔ لیکن عذاب کی تکلیف راحت کے ساتھ مبدل ہوگئی۔ ایسا ہی قیامت
کے دن جحیم کا حال ہوگا۔ چاہے تو یہ کہدے۔ کہ قدم رکھنے کے بعد بالکل آگ زائل ہوجائیگی۔ اور چاہے
تو یہ کہدے۔ کہ وہ اپنے حال پر باقی ہے۔ لیکن تکلیف راحت سے بدل جائیگی۔ یہ دونوں احتمال صحیح
ہوسکتے ہیں۔ دنیا میں طبیعت نفسانیہ دوزخ کی آگ سے مناسبت رکھتی ہے۔ کہ جس نے مجاہدات اور ریاضات
سے اُسے حق کی طرف کھینچا اور اسے پاک کرلیا۔ تو اس کے نفس کے متعلق اگر تو یہ کہدے۔ کہ طبیعت نفسانیہ
مطلقًا جاتی رہی ہے۔ تو یہ بھی سچ ہے۔ اور اگر تو یہ کہدے۔ کہ وہ انوار تزکیہ الہیہ کے نیچے چھپ گئی ہے۔
تو تو اس قول میں بھی صادق ہوگا۔ پھر معلوم کرنا چاہیئے۔ کہ مجاہدات ریاضات اور اُن تکلیفوں کی نسبت جو
تزکیۂ نفس میں اہل اللہ اس دنیا میں اٹھاتے ہیں بمنزلہ عذاب دوزخ کے ہے۔ اور اُن دہشتوں کے ہے۔
جو قیامت کے دن ہونگی۔ اور اقسام عذاب اور ان کی زیادتی اور کمی کی نسبت۔ مجاہدات۔ ریاضات۔ مخالفات
میں تمکن پانے کی قوت کی نسبت ہے۔ اس شخص میں جس میں کہ طبیعت نفسانیہ متمکن ہوگئی ہے۔ کہ وہ زائل
نہیں ہوتی لیکن بڑی مشقت کے بعد۔ بخلاف اس کے جس شخص میں طبیعت نفسانیہ نے پورا تمکن حاصل
نہیں کیا۔ اس کا حال دوزخیوں کے اس شخص کی مانند ہوگا۔ جس کو تھوڑا سا عذاب دیا جائیگا۔ اور دوزخ سے
جنت کی طرف نکالا جائیگا۔ مجھے اس روح نے خبر دی ہے۔ جس نے یہ علوم مجھے سکھلائے ہیں۔ کہ یہ امور جو
ہمیشہ کے مجاہدات۔ ریاضات۔ مخالفات سے زائل ہوجائینگے۔ یہ بموجب خدا تعالےٰ کے اس قول کے کہ
وَاِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُھَا اہل اللہ کا حصہ ہے۔ (معنی اس آیت کے یہ ہیں۔ کہ تم میں سے کوئی بھی ایسا نہیں
ہوگا۔ جس کا گذر دوزخ پر نہ ہو) پس وہ اس کے بعد دوزخ کی آگ پر نہیں گذریں گے۔ یہ خدا تعالےٰ کی ان پر
عنایت و مہربانی ہے۔ کہ وہ اپنے بندہ کو دو دفعہ عذاب نہ دے۔ اور دو خطروں میں اس کو نہ ڈالے۔ یہ مشقتیں جو
دنیا میں ان کو اٹھانی پڑینگی۔ اس عذاب کا عوض ہونگی۔ جو دوسروں کو آخرت میں ہوگا۔ اس کی تائید یہ
حدیث بھی کرتی ہے۔ کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے۔ کہ بخار ہر مومن کا آگ سے حصہ ہے۔ جب بخار
آگ کا قائمقام ہوسکتا ہے۔ تو کیا مجاہدات۔ ریاضات۔ مخالفات جن سے تزکیۂ نفس حاصل ہوتا ہے۔ اور
جن میں ہر تکلیف سے بڑھ کر تکلیف اٹھانی پڑتی ہے۔ دوزخ کی آگ کا قائمقام نہیں ہوسکتے۔ اسی لئے حضور
علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مجاہدات کا نام جہاد اکبر رکھا ہے۔ اور تلوار کے جہاد کا نام جہاد اصغر۔ اور اس میں کوئی
شبہ نہیں۔ کہ بخار بمقابلہ دشمن سے لڑنے مارنے اور نیزہ لگانے وغیرہ سے زیادہ آسان ہے۔ اور یہ تمام جہاد اصغر
ہے۔ اُن مجاہدات و مخالفات کی سختیوں کے مقابلہ میں جن کو اہل اللہ اٹھاتے ہیں۔

اور جاننا چاہیئے۔ کہ جب خدا تعالےٰ نے آگ کو اپنے اسم قہار سے پیدا کیا ہے۔ تو اس کو جلال کا مظہر بنایا ہے۔ پس اس پر سات تجلیات کے ساتھ تجلی فرمائی۔ یہ تجلیات دوزخ کے دروازے ہیں۔ اور ان کے معنی ہیں۔

پہلی تجلی۔ اسم منتقم نے اس پر تجلی کی۔ جس سے ایک وادی پیدا ہوئی۔ جس کے تین لاکھ ساٹھ ہزار درکات تھے۔ کہ بعض ان کے بعض کے نیچے تھے۔ اس کا نام لظی رکھا گیا۔ اللہ تعالےٰ نے اس وادی کا دروازہ معصیت اور گناہ کی ظلمت سے کہ وہ جرم ہے۔ بنایا۔ اور وہ اُن گنہگاروں کا مقام ہے۔ جن کے گناہ حقوق خلق کے متعلق نہیں ہیں۔ اور وہ ایک امر ہے۔ جو اللہ اور بندہ کے درمیان ہے۔ مثلاً کذب۔ ریا۔ لواطت شراب نوشی۔ فرائض کا چھوڑنا اور اللہ کے محرمات کو سہل سمجھنا۔ یہ وہی مجرم ہیں۔ جن کی نسبت خدا تعالےٰ نے فرمایا ہے۔ يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بِبَنِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ يُنْجِيهِ كَلَّا إِنَّهَا لَظَىٰ نَزَّاعَةً لِلشَّوَىٰ تَدْعُو مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّىٰ۔ یعنی اللہ کی اطاعت سے جس نے پشت دی اور اس کے ذکر سے منہ پھیرا وَجَمَعَ فَأَوْعَىٰ یعنی گناہ و معصیت کو جمع کیا۔ اس طبقہ کا عذاب دردناک ہے۔ اور باوجود شدت کے دوسرے طبقوں کے عذاب سے خفیف ہے۔

دوسری تجلی۔ اسم عادل سے تجلی فرمائی۔ جس سے ایک وادی کھل گئی۔ جس کا نام جحیم ہے۔ اور جس کے سات لاکھ بیس ہزار درکات ہیں۔ کہ بعض ان کے بعض کے نیچے ہیں۔ خدا تعالےٰ نے اس وادی کا دروازہ فجور سے پیدا کیا ہے۔ اور وہ ظلم۔ تعصب۔ طلب باطل اور طغیانی و سرکشی ہے۔ یہ ان لوگوں کا مسکن ہے۔ جو ناحق بندگان خدا پر ظلم کرنے میں حد سے بڑھ گئے ہیں۔ ان کے مالوں کو چھیننا اور ان کے خونوں کو گرایا گالی گلوچ اور غیبت وغیرہ سے ان کی آبروریزی کی۔ اور یہ وادی پہلی وادی کے مرتبہ کے نیچے ہے۔ اور اس کے طبقات پہلے طبقوں سے عذاب میں بڑھ کر ہیں۔ فرمایا اللہ تعالےٰ نے وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ہمارے مراد وہ لوگ ہیں۔ جو اپنے ایمان میں جھوٹے۔ ظالم۔ سرکش۔ لوگوں پر زیادتی کرنے والے ہیں۔ جحیم ان ظالموں کا مسکن ہے۔ جو ناحق لوگوں پر ظلم کرتے ہیں۔ یہ اہل حقوق کا محل ہے۔ اور اس طبقہ کا عذاب پہلے سے زیادہ سخت ہے۔

تیسری تجلی یہ ہے۔ کہ اللہ تعالےٰ نے اس پر اپنے اسم شدید سے تجلی کی۔ جس سے ایک وادی پیدا ہوئی۔ جس کا نام سعیر ہے۔ اس کے چودہ لاکھ چالیس ہزار درکات ہیں۔ کہ بعض بعض کے نیچے ہیں۔ اس وادی کا دروازہ خدا نے بخل اور بہت سے مال کی خواہش اور کینہ۔ حسد۔ شہوت۔ حب دنیا وغیرہ سے پیدا کیا ہے۔ اور یہ اس شخص کا مسکن ہے۔ جس میں ان مذکورہ خصلتوں میں سے کوئی خصلت ہو۔ یہ وادی پہلی وادی کی تحت میں ہے۔ اور اس کا عذاب اس سے کئی گنا بڑھ کر ہے۔

چوتھی تجلی یہ ہے۔ کہ اللہ تعالےٰ نے اس پر اسم غضب سے تجلی کی۔ جس سے ایک وادی جس کا نام ہاویہ ہے۔ اور وہ دوزخ کے سب سے نیچلے درجہ میں ہے۔ اس کے اٹھارہ لاکھ اسی ہزار درجے ہیں۔ کہ بعض ان کے بعض کے نیچے ہیں۔ ان میں آدمی ہر دو درجوں کے درمیان دنیا کی ساعتوں کے شمار کے موافق کئی حقبوں تک کہ ہر حقبہ اسی ہزار برس کا ہوتا ہے پڑا رہیگا۔ اور اپنی مدت پوری کریگا۔ اور دوسرے درجہ تک نہیں پہنچیگا۔ خدا تعالےٰ نے اس وادی کا دروازہ نفاق۔ ریاء۔ دعاوی کاذبہ وغیرہ سے پیدا کیا ہے۔ ان خصائل میں سے جس شخص میں کوئی خصلت ہوگی۔ وہ ان میں ٹھہریگا۔ فرمایا۔ اللہ تعالےٰ نے إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ۔ اس لئے اس کا نام ہاویہ رکھا گیا ہے۔ یہ طبقہ پہلے طبقوں کی نسبت عذاب میں کئی گنا بڑھ کر ہے۔

پانچویں تجلی یہ ہے۔ کہ اس پر اپنے اسم مُذِل سے تجلی کی۔ جس سے سقر نام ایک وادی کھل گئی جس کے سنتاون لاکھ ساٹھ ہزار درکات ہیں۔ کہ بعض بعض کے نیچے ہیں۔ اس وادی کا دروازہ خدا نے تکبر سے پیدا کیا ہے۔ اس میں وہ فرعون اور جابر لوگ ہوں گے۔ جو ناحق کے علو اور فوق کے خواستگار ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ حق تعالےٰ غیور ہے۔ جو اس کی صفت یا کسی اسم کا بغیر حق کے دعوے کرتا ہے۔ تو وہ اس دعوے کو اس پر الٹا کر قیامت کے روز اس کی ضد سے اس پر عذاب کریگا۔ ان لوگوں نے چونکہ زمین میں تکبر کیا۔ اور ناحق خدا کے وصف کا لباس پہنا۔ لہذا ان کو اپنے اسم مذل سے عذاب دیگا فرمایا اللہ تعالےٰ نے ثُمَّ أَدْبَرَ۔ یعنی عبادت الٰہی سے پشت دی۔ اور عجز و نیاز مندی سے منہ پھیرا۔ وَاسْتَكْبَرَ اور تکبر کیا اور چاہا کہ وہ عبادت نہ کرے۔ پھر یہ کہدیا۔ کہ إِنْ هَٰذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ۔ کہ یہ قرآن صرف ایک بشری کلام ہے۔ جس پر ایمان لانا ضروری نہیں۔ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ۔ عنقریب ہم اُسے دوزخ سقر میں داخل کرونگا۔

چھٹی تجلی یہ ہے۔ کہ اس پر اسم ذی البطش سے تجلی فرمائی۔ جس سے ایک وادی سعیر نام کھل گئی۔ اس کے ایک کروڑ چھ لاکھ اور بیس ہزار درکات ہیں۔ ان میں سے ہر دو دو درجوں کے درمیان کئی حقبوں کا فاصلہ ہے۔ جو اہل دنیا کے سانسوں کے شمار کے موافق ہیں۔ اسی طبقہ کا دروازہ خدا نے شیطنت سے پیدا کیا ہے۔ یہ ایک آگ ہے۔ جو نفس کے دھوئیں سے طبیعت کے شعلوں سے بھڑکتی ہے۔ جس سے فتنے غضب۔ شہوت۔ کبر۔ الحاد وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔ اس میں وہ شخص رہیگا۔ جس میں ان خصلتوں میں سے کوئی خصلت پائی جاتی ہے۔ اور اس میں اس کے ساتھ شیاطین بھی ہونگے۔ قال اللہ تعالےٰ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِّلشَّيَاطِينِ یعنے ہم نے ستاروں کو شیطانوں کے رجم کرنے کے لئے بنایا ہے وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ اور ان کے لئے سعیر کا عذاب تیار کر رکھا ہے۔

ساتویں تجلی یہ ہے۔ کہ اس پر اپنے اسم ذو عقاب الیم سے تجلی فرمائی۔ جس سے جہنم کی وادی کھل گئی۔ جس کے دو کروڑ تینتالیس لاکھ درکات ہیں۔ اور ہر دو درجوں کے مابین اس قدر حقبوں

کا فاصلہ ہے۔ جو قدرتِ الٰہی کے سوا کسی کے احاطۂ شعار میں نہیں آسکتے۔ ترتیب حکمت پر یہ شمار ممکن نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ قدرت کبھی غیر متناہی کو متناہی کے رنگ میں اور تھوڑی سی محدود متناہی چیز کو غیر متناہی کے رنگ میں دکھا دیتی ہے۔ اور ترتیب حکمت میں یہ بات نہیں ہے قیامت کے تمام احوال یا ان میں سے اکثر بطریق قدرت ہوں گے۔ اس لئے کہ دنیا دار الحکمت ہے اور آخرت دار القدرۃ حتٰے کہ اہل دوزخ و اہل جنت کے حالات میں سے ایک حال کو اس حال والا ایسا معلوم کریگا۔ کہ وہ ازل سے ابد تک چلا جا رہا ہے۔ اور اس کا اول و آخر اس کو معلوم نہیں ہوگا۔ پس اس میں مثلاً ایک حال اس قدر ہوتا ہے۔ جو ازل سے ابد تک ہے۔ اور وہ ایک آن ہے۔ ایک وقت ہے۔ متعدد بھی نہیں۔ پھر اس سے منتقل ہو کر موافق اللہ تعالےٰ کی مرضی کے غیر کی طرف جاتا ہے۔ اور یہ ایک عجیب راز ہے۔ جس کو عقل قبول نہیں کرتی۔ بلکہ اس کی تاب نہیں لا سکتی۔ اس لئے کہ عقل کا مدار حکمت پر ہے اور کشف کا قدرت پر۔ پس سوائے اہل کشف کے اسے کوئی نہیں جان سکتا۔

جاننا چاہیئے۔ کہ حق تعالےٰ نے اس طبقہ کا دروازہ کفر اور شرک سے پیدا کیا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ اَهْلِ الْکِتٰبِ وَ الْمُشْرِکِیْنَ فِیْ نَارِ جَهَنَّمَ خٰلِدِیْنَ فِیْهَا اُولٰٓئِکَ هُمْ شَرُّ الْبَرِیَّةِ۔ پس ان کا عذاب بہت بڑا عذاب ہوگا۔ اس لئے کہ جہنم کے عذاب کا امر نہایت نہیں رکھتا۔ خدا تعالےٰ کے اس قول کے یہی معنی ہیں یَوْمَ نَقُوْلُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ جس دن کہ ہم دوزخ کو کہیں گے۔ کہ کیا تو پُر ہو گئی ہے۔ تو وہ اس کے جواب میں کہینگے۔ کہ هَلْ مِنْ مَّزِیْدٍ اس کی یہ زیادتی کی طلب عدم تناہی کی دلیل ہے۔

جاننا چاہیئے۔ کہ ہر طبقہ کے لوگ اس طبقہ سے نہیں نکلیں گے۔ جب تک کہ وہ اس طبقہ کے تمام درکات سے ہو نہ آئیں گے۔ پھر بعض پر خدا تعالےٰ ان کا طے کرنا آسان کر دیگا۔ اور بعض پر ان کا طے کرنا مشکل ہو جائیگا۔ جب ایک آدمی تمام درکات کو طے کر چکیگا۔ اس وقت جبار دوزخ میں اپنا قدم رکھیگا۔ اور یہی وہ بات جس کا پہلے بیان ہو چکا۔ اور یہاں ایک لطیف راز ہے۔ جو ہر مرتبہ پھر ہر طبقہ کے حق میں جبار کے قدم رکھنے کا تقاضا کرتی ہے۔ باوجود اس کے کہ یہ تمام تعددات ایک ہی مدت اور ایک ہی یوم میں ہونگے۔ لیکن قدرت اس تعدد کو ظاہر کریگی۔ اور ایک واحد زمانہ میں یہ فرق دوزخیوں میں ظاہر ہو جائیگا۔ یہ ایسی بات ہے۔ جس میں عقلیں حیران رہ جاتی ہیں کشف الٰہی کے سوا اس کا ادراک ممکن نہیں۔ پھر اللہ تعالےٰ نے مالک کو جو ان ابواب جہنم کا خازن ہے۔ شدت کا مظہر بنایا ہے۔ اس لئے کہ اس کا محتد یعنی اس کی اصل اسم شدید قوی ہے ان تمام کی طرف جن سے خدا تعالےٰ جہنم پر تجلی کریگا۔ دیکھ۔ کہ ان سب میں شدت کے معنی پائے جاتے ہیں جمیع طبقات جہنم میں مالک کی سلطنت ہوگی۔ اور وہ ان سب طبقوں کا خازن ہوگا۔ پھر عذاب کے تمام فرشتے حقیقت شدت کے دقائق یعنی پرزے و شعبے ہیں۔ قال اللہ تعالےٰ عَلَیْهَا مَلٰٓئِکَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ۔

اور اسم مالک مُلک سے مشتق ہے۔ جس کے معنی شدّت کے ہیں۔

پھر اس کے بعد معلوم کرنا چاہیئے۔ کہ دوزخی کبھی ایک طبقہ سے دوسرے طبقہ میں جائینگے۔ پھر اعلےٰ طبقہ کے ادنےٰ طبقہ کی طرف جائینگے۔ اور یہ ان کے حق میں تخفیف ہو گی۔ اور کبھی ادنےٰ اعلےٰ کی طرف جائینگے۔ اور یہ ان کے عذاب میں زیادتی ہوگی۔ یہ کل امور اللہ تعالےٰ کے ارادہ کے موافق ہونگے۔ جس قدر کہ وہ عذاب میں زیادتی اور کمی چاہیگا۔ اسی کے موافق ہوگا۔

دوزخ میں بے شمار عجائبات ہیں۔ اگر ہم سب طبقہ والوں اور ان کے اقسام عذاب کا جو ہر درجہ میں ہوگا۔ ذکر کرنے لگیں۔ اور ملائکہ جو دوزخ پر مؤکل ہیں۔ ان کی قسموں کو بیان کرنے لگیں۔ اور اس مومن کا جو بغیر کسی ظاہری قصور کے دوزخیوں میں ڈال دیا جائیگا۔ ذکر کریں۔ جیسا کہ حق تعالےٰ نے فرمایا وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَّا تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَاصَّةً۔ یا ہم اس قوم کا ذکر کریں۔ جو ان طبقات والوں کے بعد ہیں۔ کہ قدرت نے ان کو اس چیز کی طرف کیونکر نقل کیا۔ جو مومنین کو اپنی زندگی میں نصیب نہیں ہے۔ وہ یہ چیز ہے۔ مثلاً حقائق الٰہیہ کی تحقیق۔ اور میں ایک مرتبہ افلاطون سے ملا۔ جس کو اہل ظاہر کافر کہتے ہیں۔ میں نے ایسی حالت میں اس کو پایا۔ کہ عالم غیبی نور اور بہجت سے بھر گیا تھا۔ اور اس کا ایسا مرتبہ میں نے دیکھا۔ کہ بعض کے سوا کسی ولی کو بھی یہ رتبہ نصیب نہیں ہوا۔ میں نے اس سے دریافت کیا۔ کہ تو کون ہے۔ اس نے جواب دیا۔ کہ میں قطب زمان اور اپنے وقت کا یکتا ہوں۔ ہم نے اس قسم کے تمہارے لئے بہت سے عجائب و غرائب دیکھے ہیں۔ جن کا ظاہر کرنا مناسب نہیں ہے۔ اس باب میں ہم نے تیرے لئے رمز کے طور پر بہت سے اسرار رکھے ہیں۔ جن میں لسان رمز کے سوا کلام کرنے کی ہم کو گنجائش نہیں ہے۔ پس میرے کلام کے پوست کو پھینک دے۔ اور اگر تو عقلمند ہے تو مغز کو لے لے۔ ان اوراق میں ہم نے وہ علوم جمع کئے ہیں۔ کہ دوزخیوں کے حالات معلوم کرنے کے لئے کسی دوسری شے کی احتیاج باقی نہیں رہتی۔ جبکہ پورے طور پر ان کو سمجھ لیا جائے۔ مختلف اقسام عذاب اور ملائکہ کی مخلوقوں کا ذکر کرنے کی ہم کو حاجت نہیں۔ اس لئے کہ کتابیں ان سے بھری پڑی ہیں۔ پس زیادہ بسط و تفصیل سے ہم اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔

پھر اس کے بعد معلوم کرنا چاہیئے۔ کہ دوزخیوں کو دوزخ میں لذت ہوگی۔ جیسے کہ اس شخص کو لڑائی بھڑائی میں لذت آتی ہے۔ جو اس کے لئے پیدا کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ ہم نے بہت سے لوگوں کو دیکھا ہے۔ کہ وہ لڑائی بھڑائی میں لذت پاتے ہیں۔ حالانکہ وہ جانتے ہوتے ہیں۔ کہ وہ اس میں تکلیف پا رہے ہیں۔ لیکن وہ ربوبیت جو ان کے نفس میں پوشیدہ ہے۔ ان امور میں خوض کرنے پر ان کو آمادہ کرتی ہے۔ پھر ان کے لئے ایک اور بھی لذت ہے جو خارش والوں کی لذت کے مشابہ ہے۔ کہ اگرچہ کھجلا کھجلا کر اس کا بدن کٹ جاتا ہے۔ اور چھل جاتا ہے مگر وہ اس کھجلانے میں لذت پاتا ہے۔ اور وہ عذاب و لذت کے مابین ہوتا ہے۔ اور ان کے لئے ایک اور بھی لذت ہے۔ جو اس جاہل کی لذت کے مشابہ ہے۔ جو اپنی رائے پر اگرچہ وہ خطا پر ہے نازاں ہوتا ہے۔ اس کی مثال

یہ ہے۔ کہ ہمنے ہند کے ایک شہر میں جس کا نام کوشی ہے۔ دیکھا۔ اور یہ واقعہ ۷۹۹؁ ہجری کا ہے۔ کہ اس کتے تین جُٹے آدمیوں کے مارنے کا قصد کیا۔ پھر متفرق طور پر ان کو قتل کر ڈالا۔ جب ایک کو قتل کر چکتا۔ تو دوسرے کی طرف دوڑتا۔ اور اس کو قتل کرتا۔ اس طرح اس نے تینوں آدمیوں کو قتل کر ڈالا۔ جب وہ پکڑا گیا۔ اور اس کی گردن مارنے کے لئے اُسے لایا گیا۔ تو میں اس کے سامنے گیا۔ اور اس سے پوچھا۔ کہ تو نے یہ کیا کیا۔ کہا۔ اے فلاں چپ رہو۔ اللہ کی قسم میں نے بہت بڑا کام کیا۔ وہ اپنے جی میں اس کام کو بڑا خیال کرتا تھا۔ اور ایسی لذت اس کو حاصل تھی۔ جو میں نے اپنی زندگی کی قسم اس سے پہلے کسی کو ایسی لذت میں نہیں پایا۔ باوجود اس کے کہ وہ اس حالت میں تھا۔ کہ اُسے قید کیا گیا تھا۔ مارا پیٹا گیا تھا۔ اور اس کے مار ڈالنے اور سولی دینے کی تیاری تھی۔ وہ اپنے جی میں بڑی بھاری لذت اٹھا رہا تھا۔ دوزخیوں کے لئے ایک اور بھی لذت ہے۔ جو اس عقلمند کی لذت کے مشابہ ہے۔ جو ایک ایسے جاہل کے مقابلہ میں اپنی عقل سے لذت اٹھاتا ہے۔ کہ تقدیر اور زمانہ اس کے موافق ہوتا ہے۔ اور پھر وہ خطا کرتا ہے۔ وہ اگرچہ ان امور کو جو جاہل کو حاصل ہیں۔ اچھا جانتا ہے۔ لیکن اس کی حالت کو وہ اچھا نہیں جانتا۔ اور جاہل کے سے افعال نہیں کرتا۔ کہ جن سے اس کو یہ سعادت حاصل ہوئی ہے۔ بلکہ وہ اپنی بدبختی کے دریاؤں میں ہی غوطہ لگائے رہتا ہے۔ اپنے نفس کی ریاست کو لازم سمجھتا ہے اور جیسا اس کی عقل اور فکر تقاضا کرتی ہے۔ وہ کرتا ہے۔ اپنے نفس کی حالت سے متلذذ اور جاہل کی حالت سے متنفر رہتا ہے۔

پھر ان کے لئے ایک مختلف لذت ہے جیسی کہ میرا ایک جماعت سے ملنے کا اتفاق ہوا۔ جو دوزخ کے سخت ترین عذاب میں تھے۔ اس حالت میں میں نے ان کو دیکھا۔ کہ جنت ان پر پیش کی جاتی تھی۔ اور وہ اُسے اچھا نہیں جانتے تھے۔ یہ تو ایک طائفہ کا حال تھا۔ اور ایک دوسرے طائفہ کا حال میں نے ان کے برعکس پایا کہ وہ جنت کی ایک سانس بھر ہوا سے بھی ترستے تھے۔ اور اس کے ایک گھونٹ پانی کی خواہش کرتے تھے۔ اور تقدیر اس امر میں ان کی موافقت نہیں کرتی تھی۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کی بات خدا تعالےٰ نے فرمایا ہے۔ کہ وہ جنتیوں کو کہیں گے۔ کہ ہم کو بھی جنت کا پانی پلاؤ۔ اور جو رزق تم کو دیا گیا ہے۔ اس سے ہم کو بھی چکھاؤ۔ وہ اس کے جواب میں کہیں گے۔ کہ یہ دونوں چیزیں کافروں پر اللہ تعالےٰ نے حرام کر دی ہیں۔

پھر اس کے بعد معلوم کرنا چاہیئے۔ کہ یہ سب امور جو ہم نے ذکر کئے۔ انہی میں دوزخیوں کا حال منحصر نہیں ہے۔ بلکہ وہ انواع و اقسام کے ہیں۔ بعضے ان میں سے ایسے ہیں۔ کہ اپنے عذاب میں لذت پاتے ہیں۔ اور بعض ایسے کہ ان کا عذاب محض ہے۔ ان کو اس میں کچھ لذت نہیں ہے۔ بلکہ وہ اپنے دلوں میں اس سے سخت نفرت کر رہے ہیں۔ پھر ان میں سے بعض ایسے ہیں۔ کہ انکی وفور عقل جو دنیا میں تھی۔ عذاب کی طرف کھینچ لائی اور بعض ایسے جن کا وفور جہل ان کو عذاب میں ڈالیگا۔ اور بعض کو ان کے مقابلے عذاب میں گرفتار کیا ہوگا

اور بعض کو ان کے اعمال نے۔ اور بعض ایسے ہیں۔ جن کو آدمیوں کی جھوٹی تعریف نے عذاب میں ڈالا ہوگا۔ اور بعض ایسے ہیں۔ جو اس وجہ سے عذاب میں گرفتار ہوں گے۔ کہ ان کو ان برائیوں پر ناز ہوتا ہے۔ جو ان میں ہیں۔ یا اُن خوبیوں پر جن کو وہ اپنے نفس میں ملاحظہ کرتے ہیں۔ یا اس بات پر وہ فخر کرتے ہیں۔ کہ ہم میں کوئی برائی نہیں ہے۔ غرضیکہ اہل دوزخ کا حال نہائت عجیب ہے۔ اور وہ خدا تعالےٰ کے اس قول کا راز ہے۔ هٰؤُلَاءِ اِلَی النَّارِ وَلَا اُبَالِیْ۔ وَهٰؤُلَاءِ اِلَی الْجَنَّةِ وَلَا اُبَالِیْ۔ پھر جاننا چاہئیے۔ کہ دوزخیوں میں سے ایسے آدمی بھی ہیں۔ جو اللہ کے نزدیک۔ بہت سے جنتیوں کی نسبت اچھے ہیں۔ خدا تعالےٰ نے ان کو دارالشقاوۃ میں داخل کیا ہے۔ تاکہ اس میں ان پر تجلی کرے۔ اور اشقیاء میں سے وہ شخص اس کی نظر کا محل ہو۔ یہ ایک عجیب غریب امر راز ہے۔ یَفْعَلُ مَا یَشَاءُ وَیَحْکُمُ مَا یُرِیْدُ۔

فصل

اس فصل میں صورت محمدیہ کی دوسری قسم کا حال مذکور ہوگا۔ یہ وہ قسم ہے۔ جس کی طرف خدا تعالےٰ نے اسم مَنَّانُ سے دیکھا۔ اور اس سے جنتوں کی قسموں کو پیدا کیا۔ پھر اس میں اسم لطیف سے تجلی کی۔ اور اپنے نزدیک ہر صاحب کرامت و شرافت کا اس کو محل بنایا۔ جاننا چاہئیے۔ کہ جنت کے آٹھ طبقے ہیں۔ ہر طبقہ میں بہت سے جنت ہیں۔ ہر جنت میں درجے ہیں۔ جن کا کوئی حصر و شمار نہیں ہے۔

طبقہ اولیٰ۔ اس کا نام جنت السّلام ہے۔ اور اس کا نام جنت المجازاۃ بھی ہے۔ خدا نے اس جنت کا دروازہ اعمال صالحہ سے پیدا کیا ہے۔ اس میں خدا تعالےٰ نے ایسے اعمال والے لوگوں پر اسم حسیب سے تجلی کی ہے۔ پھر وہ جزائے محض ہے۔ آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ قول کہ کوئی شخص اپنے عمل سے جنت میں داخل نہیں ہوگا۔ اس سے مراد صرف جنت المواھب ہے۔ لیکن جنت المجازاۃ اعمال صالحہ سے ملیگی۔ اس جنت کے لوگوں کے متعلق خدا تعالےٰ نے فرمایا ہے۔ وَاَنْ لَّیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی وَاَنَّ سَعْیَهٗ سَوْفَ یُرٰی ثُمَّ یُجْزٰهُ الْجَزَاءَ الْاَوْفٰی۔ اور کوئی شخص اس جنت میں بغیر اعمال صالحہ کے داخل نہیں ہوگا۔ پس جس نے عمل نہیں کیا ہے۔ وہ اس میں داخل نہیں ہوگا۔ اور اس جنت کا نام یُسریٰ ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰی وَاتَّقٰی وَصَدَّقَ بِالْحُسْنٰی فَسَنُیَسِّرُهٗ لِلْیُسْرٰی۔ اور اس میں داخل ہونے کا سبب تھوڑے سے اعمال مقبولہ ہوں گے۔ پس وہ اس شخص کے واسطے آسان ہے۔ جس کو اللہ تعالےٰ نے آسان کر دیا ہے۔

دوسرا طبقہ پہلے طبقہ سے اعلےٰ ہے۔ اور اس کے اوپر ہے۔ اس کا نام جنت الخلد اور جنت المکاسب ہے۔ اور جنت المکاسب۔ اور جنت المجازات میں یہ فرق ہے۔ کہ جنت المجازات بقدر اعمال کے ہے۔ اور اعمال کے مقابل ہے۔ اور جنت المکاسب محض نفع ہے۔ کیونکہ وہ اچھے عقائد اور اچھے گمانوں کے جو خدا

کے ساتھ رکھتا تھا۔ نتائج ہیں۔ اس میں کوئی چیز بطور مجازات کے بدن کے کاموں سے نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ
نے اس جنت والوں پر اپنے اسم بدیع کے ساتھ تجلی کی ہے۔ پس ان اچھے عقائد والوں کو وہ امر ظاہر ہوگا
جس کی ان کو امید نہ تھی۔ اور یہ امر خدا کی طرف ظاہر ہوا۔ پس اس جنت کا دروازہ خدا کے ساتھ عقائد اور
گمان اور امید جو رکھتا تھا اس سے پیدا ہوا ہے۔ اور اس جنت میں وہی شخص داخل ہوگا جس میں یہ خصائل
مذکورہ ہیں۔ اور جس میں یہ باتیں نہیں ہیں۔ وہ نہیں داخل ہوگا۔ اور اس جنت کا نام جنۃ المکاسب
ہے۔ کیونکہ جو چیز اس کے خلاف ہے۔ اور وہ نقصان اور ٹوٹا بھی ہے۔ وہ خدا کے ساتھ برے گمانوں کا
نتیجہ ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَذٰلِکُمْ ظَنُّکُمُ الَّذِیْ ظَنَنْتُمْ بِرَبِّکُمْ اَرْدٰکُمْ فَاَصْبَحْتُمْ
مِّنَ الْخٰسِرِیْنَ۔ پس برے گمان والے خسارت کی آگ میں ہیں۔ اور جو لوگ خدا کے ساتھ اچھا
گمان رکھتے ہیں۔ وہ جنت المکاسب میں ہیں۔

طبقہ ثالثہ۔ اس کا نام جنت المواہب ہے۔ یہ طبقہ پہلے دونوں طبقوں سے اعلیٰ ہے۔ اس
لئے کہ عطیات الٰہی بے نہایت ہیں۔ پھر وہ اس کو جس کا کوئی عمل نہیں۔ اور نہ کوئی عقیدہ ہے۔ ان لوگوں
سے زیادہ دیتا ہے۔ جن کے بہت سے اعمال اور اچھے عقائد ہیں۔ میں نے اس جہت میں ہر مذہب کی
قوموں اور بنی آدم کے ہر جنس کے گروہ کو دیکھا ہے حتے کہ جب اہل عقائد اور اہل اعمال کو خدا نے
باب موہبت سے عطا کیا۔ اور اس جنت میں داخل ہوئے۔ تو خدا نے ان پر اسم وہاب سے تجلی فرمائی
پس کوئی شخص اس میں داخل نہیں ہوگا۔ مگر محض اللہ کی بخشش سے۔ یہ وہ جنت ہے۔ جس کی نسبت
آنحضرتؐ نے فرمایا ہے۔ کہ اس میں کوئی شخص اپنے عمل سے داخل نہیں ہوگا۔ پھر صحابہؓ نے عرض کی یارسول
اللہ کیا آپ بھی۔ آپ نے فرمایا کہ ہاں میں بھی داخل نہیں ہوں گا۔ مگر اس وقت جبکہ خدا اپنی رحمت سے مجھے
ڈھانپ لیگا۔ یہ جنت سب جنتوں سے وسعت میں بڑھ کر ہے۔ اور یہ خدا تعالیٰ کے اس قول کا سر ہے
وَرَحْمَتِیْ وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ اور یہ حق ہے۔ حتی کہ نوع انسانی سے بہ حیثیت امکان عقلی وہمی کوئی ایسا
فرد باقی نہیں رہ سکتا۔ جس کا اس میں داخل ہونا حقائق تجویز نہ کریں۔ اگر اس کو ایام الٰہی میں سے کسی دن
بھی اس جنت میں داخل ہونے کا نصیب ہے۔ تو حقائق من حیث الامکان الوہمی اس کا دخول تجویز کرینگے
لیکن جو ہم نے مشاہدہ کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ ہم نے مختلف اقسام کے مذاہب میں سے ہر مذہب کا ایک طائفہ
اس جنت میں پایا ہے۔ نہ کل اہل کا۔ اور نہ اکثر ان کا۔ بلکہ ہر ملت کا ایک فرقہ۔ بخلاف اس کے جنت المجازات
کہ وہ اعمال صالحہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس میں بس وہی لوگ داخل ہوں گے۔ جن کے اعمال صالحہ ہیں
اور اس سے زیادہ وسیع جنت المکاسب ہے۔ اس لئے کہ نفع چیز اپنے قریب ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ راس المال
سے چارہ نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اس پر نفع حاصل ہو۔ پس اہل جنت المکاسب کا راس المال عقائد اور خدا
تعالیٰ کے ساتھ اچھے گمان ہیں۔ لیکن یہ جنت المواہب تمام جنتوں سے وسعت میں بڑھا ہوا ہے۔ حتی کہ

وہ اپنے اوپر کے جنتوں سے بھی زیادہ وسیع ہے۔اس کا نام قرآن کریم میں جنت الماویٰ رکھا گیا ہے۔اس لئے کہ رحمت سب کی جائے پناہ ہے۔قال اللہ تعالےٰ اَمَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ فَلَهُمْ جَنّٰتُ الْمَاْوٰی نُزُلًا بِمَا کَانُوْا یَعْمَلُوْنَ۔ بجائے نُزُلًا کے جزآءً نہیں کہا۔تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ وہ ان کو جنت المواہب میں داخل کریگا۔نہ کہ جنت المجازات میں اور نہ جنت المکاسب میں۔اور یہ خزائنِ حق سے ان کے لئے مہمانی ہے۔اور جود اور بخشش انہی لوگوں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔جو نیک عمل کرنے والے ہیں۔پس اس کو سمجھ۔

الطبقۃ الرابعہ۔اس کا نام جنت الاستحقاق اور جنت النعیم اور جنت الفطرت ہے۔ اور یہ طبقہ اپنے پہلے طبقوں سے اعلےٰ ہے۔اس لئے کہ وہ نہ مجازات کے طور پر ہے۔اور نہ موہبت کے طور پر۔بلکہ وہ مخصوص اقوام کے لئے ہے۔جن کا ان کے وہ حقائق تقاضا کرتے ہیں۔جن پر اللہ تعالےٰ نے ان کو پیدا کیا کہ وہ اس جنت میں بطریق استحقاق اصلی داخل ہوں۔وہ اس کے بندوں میں سے ایک جماعت ہے۔کہ دارِ دنیا سے آئی ہے۔درآنحالیکہ ان کی روحیں اپنی اصلی فطرت پر باقی ہیں۔بعض ان میں سے ایسے ہیں۔جنہوں نے اپنی تمام عمر دنیا میں گذاری۔اور وہ اپنی اصل فطرت پر قائم رہے۔ان میں سے اکثر دیوانے۔مجنون اور اطفال ہیں۔اور بعض وہ ہیں۔جنہوں نے اعمال صالحہ۔مجاہدہ۔ریاضت اور خدا کے ساتھ اچھا معاملہ کرنے سے اپنے نفس کو پاک کیا۔پھر ان کی روح نشیب بشریت سے اپنی اصلی فطرت کی طرف لوٹ آئی۔اور وہ فطرت قول اللہ تعالےٰ کا ہے۔لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْۤ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ اور بشری چرک کے متعلق خدا تعالےٰ کا یہ قول ہے ثُمَّ رَدَدْنٰهُ اَسْفَلَ سٰفِلِیْنَ۔ یہ وہ لوگ ہیں۔جن کو خدا تعالےٰ نے پاک کیا۔اور بموجب اپنے اس قول کے کہ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ فَلَهُمْ اَجْرٌ غَیْرُ مَمْنُوْنٍ۔ان بشری چرک میں مبتلا ہونے والوں سے ان کو مستثنےٰ رکھا۔یعنی وہ اس جنت میں جس کا نام جنت استحقاق ہے۔داخل ہونگے۔وہاں کا حق ہے۔نہ موہوب جس کا ان پر احسان ہو۔اور نہ مکسوب۔کہ بطریق جزاء کے اعمال وغیرہ کی راہ سے ان کو حاصل ہو۔یہ ہیں وہ لوگ جنہوں نے اپنے نفس کو پاک کیا۔حتیٰ کہ اپنی اصل فطرت کی طرف لوٹ آئے۔یہ لوگ ابرار کے نام سے موسوم ہیں۔قال اللہ تعالےٰ اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِیْ نَعِیْمٍ۔اس کا راز یہ ہے۔کہ حق تعالےٰ نے اس جنت میں اپنے اسم حق سے تجلی فرمائی۔اس لئے بجز ان لوگوں کے جو اپنی اصل فطرت میں اس کا استحقاق رکھتے ہیں۔دوسروں کے لئے اس جنت میں داخل ہونا حرام ہو گیا۔اور فطرت اللہ تعالےٰ کی وہ ہے۔جس پر اس نے انسان کو پیدا کیا۔پھر بعض ان میں سے وہ ہیں۔جو دارِ دنیا سے نکل کر اس میں داخل ہو گئے۔اور بعض دوزخ میں معذّب ہو کر حتّےٰ کہ ان کی برائیاں زائل ہو جاتی ہیں۔پھر وہ فطرت کی طرف لوٹ آتے ہیں۔ پھر اس کے مستحق ہو کر اس میں داخل ہو جاتے ہیں۔اس جنت کی چھت عرش ہے۔بخلاف اس کے وہ جنت جن کا پہلے ذکر ہو چکا۔کہ ان میں سے ہر اعلےٰ ادنےٰ کا سقف ہے۔جنت سلام کا سقف جنت خلد اور جنت

خلد کا سقف جنت ماویٰ اور جنت ماویٰ کا سقف یہ جنت ہے۔ جس کا نام جنت استحقاق و جنت فطرت و جنت نعیم ہے۔ اور اس کا سوائے عرش کے کوئی سقف نہیں۔

پانچواں طبقہ۔ اس کا نام جنت فردوس ہے۔ اور وہ جنت معارف ہے۔ اس کی زمین نہایت وسیع اور فراخ ہے۔ جوں جوں انسان اس کے اوپر جاتا ہے۔ وہ تنگ ہوتی جاتی ہے۔ حتے کہ اس کا سب سے اوپر کا مکان سوئی کے ناکے سے بھی زیادہ تنگ ہے۔ نہ اس میں کوئی درخت ہے۔ نہ نہر۔ نہ محل نہ ماڑی نہ حور یعنی جنت کی سفید چشم عورتیں اور نہ عین یعنی فراخ چشم عورتیں۔ لیکن جب اس جنت کے اہل اپنے ماتحت کی طرف نظر کرتے ہیں۔ اور ماتحت کے کسی جنت کی طرف دیکھتے ہیں۔ تو اس میں ان سب مذکورہ چیزوں حور و غلمان وغیرہ کو موجود پاتے ہیں۔ اور جنت معارف میں ان چیزوں میں سے کسی چیز کو نہیں پاتے۔ اور ایسا ہی اس کے اوپر بھی کوئی چیز نہیں ہے۔ یہ جنت عرش کے دروازہ پر ہے۔ اور اس کی چھت دروازہ کی چھت ہے۔ اس جنت والے ہمیشہ مشاہدہ میں رہتے ہیں۔ اور وہ شہداء ہیں۔ یعنی جمال و حسن الٰہی کا مشاہدہ کرنے والے۔ شمشیر فنا سے اپنے نفسوں سے اللہ کی محبت میں قتل کئے گئے ہیں۔ جس سے وہ اپنے محبوب کے مشاہدہ میں رہینگے۔ اس جنت کا نام وسیلہ ہے۔ اس لئے کہ معارف عارف کے لئے اپنے معروف کی طرف کہ ذات حق ہے۔ وسیلہ ہوتے ہیں۔ اس جنت کے رہنے والے پہلے جنتوں کے رہنے والوں کی نسبت تعداد میں نہایت قلیل ہیں۔ اس جنت سے جوں جوں اوپر جائیں۔ ایسا ہی حال ہے۔

چھٹا طبقہ۔ اس کا نام فضیلت ہے۔ اور اس کے رہنے والے صدیق ہیں۔ جن کی صفت میں خدا تعالےٰ نے فرمایا ہے۔ کہ وہ نزدیک بادشاہ توانا کے ہیں۔ یہ جنت جنت الاسماء ہے۔ اور وہ عرش کے درجوں پر پھیلی ہوئی ہے۔ اس طبقہ کے رہنے والوں میں سے ہر طائفہ عرش کے درجوں میں سے ایک درجہ پر رہتا ہے۔ اس کے رہنے والے جنت المعارف کے رہنے والوں کی نسبت تعداد میں کم ہیں۔ لیکن وہ اللہ تعالےٰ کے نزدیک اعلےٰ مرتبہ رکھتے ہیں۔ ان لوگوں کا نام اہل اللذت الالہیۃ ہے۔

ساتواں طبقہ۔ اس طبقہ کا نام درجۃ الرفیعۃ ہے۔ اور یہ من حیث الاسم جنت الصفات اور من حیث الرسم جنت الذات ہے۔ اس کی زمین عرش کا باطن ہے۔ اور اس طبقہ کے رہنے والے اہل التحقق بالحقائق الالہیۃ ہیں۔ یعنی حقائق الٰہیہ سے متحقق ہونے والے۔ اور یہ اس طبقہ سے جس کا اوپر ذکر ہو چکا۔ قلیل التعداد ہیں۔ اور اس طبقہ کے رہنے والے مقرب اور خلافت الٰہیہ کے مالک ہیں۔ یہ لوگ تحقیق الٰہی میں صاحب عزم و صاحب تمکین ہیں۔ میں نے ابراہیمؑ خلیل اللہ کو اس محل کی داہنی جانب میں کھڑے ہوئے اور اس کے بیچ میں دیکھتے ہوئے پایا ہے۔ کہ اولیاء اور رسولوں کا ایک گروہ ان کی بائیں جانب میں اس محل کے وسط کی طرف ٹکٹکی باندھے دیکھ رہا تھا۔ اور محمد صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم اس کے وسط میں عرش کی چھت کی طرف ٹکٹکی باندھے مقام محمود کی طلب میں کھڑے تھے۔ جس کا اللہ تعالےٰ نے ان کے ساتھ وعدہ کیا ہوا ہے۔

آٹھواں طبقہ۔ اس کا نام مقام محمود ہے۔ اور یہ جنت الذات ہے۔ اس کی زمین عرش کی چھت ہے کوئی اس طرف جا نہیں سکتا۔ اور سب جنت الصفات والے اس میں پہنچنا چاہتے ہیں۔ اور ہر ایک یہ گمان کرتا ہے۔ کہ میرے سوا دوسرے کے نامزد نہیں۔ اور ہر ایک اس کو اپنا حق خیال کرتا ہے۔ لیکن وہ صرف محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے لئے ہی ہے۔ جیسا کہ آپ ارشاد فرماتے ہیں۔ کہ مقام محمود جنت میں ایک اعلےٰ مکان ہے۔ اور وہ صرف ایک ہی شخص کے لئے ہوگا۔ میں امید کرتا ہوں۔ کہ میں ہی وہ آدمی ہوں گا۔ صلے اللہ علیہ وسلم۔ پھر خبر دی۔ کہ اللہ تعالےٰ نے آپ کو اس کا وعدہ دیا ہوا ہے۔ ہمیں چاہئے۔ کہ جو کچھ آپ نے فرمایا ہے۔ اس پر ایمان لائیں۔ اور اس کی تصدیق کریں۔ کیونکہ آپ کا ارشاد ہوائے نفسانی سے نہیں۔ بلکہ وہ وحی الٰہی ہے۔

فصل جاننا چاہئے۔ کہ جب حق تعالےٰ نے صورت محمدیہ سے جنت و نار کو اور ان نعمتوں اور عذاب کو جو ان دونوں میں ہیں۔ پیدا کیا۔ تو اللہ تعالےٰ نے آدم علیہ السلام کی صورت کو اس صورت محمدیہ کا نسخہ بنایا۔ پھر جب آدم علیہ السلام جنت نازل ہوئے۔ تو ان کی صورت کی زندگی بوجہ عالم ارواح سے جدا ہونے کے جاتی رہی۔ کیا تو اس بات کی طرف خیال نہیں کرتا۔ کہ جب تک وہ جنت میں تھے جس چیز کا اپنے جی میں تصور کرتے تھے۔ خدا تعالےٰ ان کی حس میں اس کو پیدا کر دیتا تھا۔ اور جو جنت میں داخل ہوگا اس کے لئے بھی یہی ہوگا۔ اور جب عالم دنیوی میں وہ نازل ہوئے۔ تو یہ بات ان کے لئے نہ رہی۔ اس لئے کہ ان کی حیات مصوّرہ یعنی وہ زندگی کہ جس چیز کا وہ تصور کرتے تھے۔ وہ موجود ہو جایا کرتی تھی۔ جنت میں بالذات تھی۔ اور اس دنیوی زندگی میں روح کے ساتھ۔ کہ وہ اہل دنیا کے لئے مردہ کا حکم رکھتی ہے۔ مگر اس شخص کی روح جس کو حیات ابدیہ سے خدا تعالےٰ نے زندہ فرمایا۔ اور اسے اس نظر سے دیکھا جس نظر سے اپنی ذات کو دیکھا۔ اور اپنے اسماء و صفات سے اُسے متحقق کیا۔ پس ایسے شخص کو دنیا میں وہ قدرت حاصل ہوتی ہے۔ جو اہل جنت کو دار الآخرت میں ہوگی۔ وہ جس چیز کا اپنے جی میں تصور کرتا ہے۔ خدا تعالےٰ اس کی حس میں اس کو پیدا کر دیتا ہے۔ اس باب میں جس چیز کی طرف ہم نے تیرے لئے اشارہ کیا ہے۔ اس کو سمجھ۔ جس نے اس باب میں ہماری رمز کو پہچان لیا۔ اس پر وہ چیز ظاہر ہو گئی۔ جسے وجود اس سے چھپائے ہوئے تھا۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل

مترجم عرض کرتا ہے۔ کہ جو کچھ مصنف علیہ الرحمۃ نے بیان فرمایا ہے۔ اگر کتاب و سنت یا دیگر ارباب کشف کے کشوفات سے اس کے خلاف کسی کو کوئی بات ظاہر ہو۔ تو وہ اس اصل اور قاعدہ کو یاد رکھے۔ کہ کشوف و تجلیات متجلی لہ کی حالت و استعداد کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں۔ اور وہ بجائے خود صحیح ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ اس عارف کے ذاتی کمال کی تفصیل ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

انسٹھواں باب

نفس کے بیان میں وہ ابلیس اور دوسرے شیاطین کا محتد ہے

النفس سرالرب وهي الذات فلهابها فی ذاتها لذات

ترجمہ۔ نفس سرالٰہی ہے۔ اور وہ ذات ہے۔ اور اس کو اس سے بذات خود لذتیں ہیں۔

مخلوقة من نور وصف ربوبة فلها لذا الکمر ربوبیات

ترجمہ۔ وہ نور وصف ربوبیت سے پیدا کیا گیا ہے۔ اسی وجہ سے اس کے واسطے ربوبیات ہیں۔

ظهرت بکل تعاظم وتکبر اذهن اخلاق لها وصفات

ترجمہ۔ وہ پوری بڑائی اور تکبر سے ظاہر ہوا ہے۔ کیونکہ وہ اس کے اخلاق وصفات ہیں۔

لم ترض بالتحجیر کون مکانها من فوقه ولها هناك ثبات

ترجمہ۔ وہ روک دینے سے راضی نہیں رہتا۔ اس لئے کہ اس کا مکان اس کے اوپر ہے۔ اور وہاں اس کے لئے ثبات وقیام ہے۔

وجمیع انوار نزلن نسیین ما قد کن فیه وغیرها النزلات

فعقلن الا النفس لم تعقل ولا نسیت ریاستها وذا اثبات

ترجمہ۔ تمام انوار جو نازل ہوئے سو وہ اس چیز کو بھول گئے۔ جس میں وہ تھے۔ اور اس کے سوا وہ سب نازل ہونے والے ہیں۔ یعنی سر ربوبیت نفس کے سوا دوسرے انوار یعنی لطائف وقویٰ میں بھی تھا۔ لیکن وہ اس کو بھول گئے۔ اور عقل میں پڑ گئے۔ لیکن ایک نفس نے نہ سوچا۔ اور اپنی ریاست کو نہ بھلایا اور اسی کا نام ثابت اور قائم رہنا ہے

جاننا چاہئے۔ خدا تعالےٰ تجھے اپنی روح سے تائید دے۔ اور کسی وقت اسی سے تجھے خالی نہ رکھے۔ کہ جب خدا تعالےٰ نے محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو اپنے کمال سے پیدا کیا۔ اور اسے اپنے جلال وجمال کا مظہر بنایا۔ تو اس حقیقت کو جو اس کے اسماء وصفات کے حقائق کی حقیقت سے تھی۔ محمد صلے اللہ علیہ وآلہٖ وسلم میں پیدا کر دیا۔ پھر نفس محمدی کو اپنے نفس سے پیدا کیا۔ اور نفس کسی شئے کی ذات سے مراد ہے۔ ہم ان ابواب میں جو گذر چکے۔ بیان کر آئے ہیں۔ کہ بعض حقائق محمدیہ حقائق الٰہی سے پیدا کئے گئے ہیں۔ جیسا کہ عقل۔ وہم وغیرہ۔ یہ ابواب میں گذر چکا۔ اور جو بات باقی رہ گئی ہے۔ اس کا بیان ابھی آتا ہے۔

پھر جاننا چاہئے۔ کہ جب خدا تعالےٰ نے نفس محمدی کو اس وصف پر جو بیان ہوا۔ پیدا کیا۔ تو نفس

آدمؑ کو نفسِ محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام کا نسخہ بنایا۔ اسی لطیفہ کی وجہ سے جب وہ جنت میں دانہ کھانے سے روکا گیا تو نفسِ آدمؑ نے اس کو کھالیا۔ اس لئے کہ وہ ذات ربوبیت سے پیدا کیا گیا تھا۔ اور ربوبیّت کی یہ شان نہیں ہے کہ کسی شے کے منع کرنے سے باز رہے۔ پھر اس پر یہ حکم دنیا و عقبےٰ میں اسی طرح جاری رہا۔ تو کسی چیز سے اس کو نہیں روکتا۔ مگر وہ اس لطیفہ کی وجہ سے اُسی ممنوع شے کو تجھ سے طلب کرتا ہے۔ خواہ وہ ممنوع عنہ شے اس کی سعادت کا سبب ہو۔ خواہ شقاوت کا۔ اس لئے کہ وہ سعادت کے لئے کسی چیز کو طلب کرتا ہے۔ اور نہ شقاوت کے لئے۔ بلکہ وہ محض ربوبیتِ اصلیہ کے مقتضاء کے موافق کرتا ہے۔ کیا تو اس دانہ کی طرف نہیں دیکھتا۔ جس کو اس نے جنت میں کھایا۔ کہ اُس نے کیسا اُسے لاپروائی پر آمادہ کیا۔ حتٰے کہ باوجود اس بات کے جاننے کے کہ اس کا کھانا امرِ الٰہی کی مخالفت اور شقاوت کا باعث ہے۔ اس نے اس کو کھا ہی لیا۔ اور وہ امرِ الٰہی جس کی اس نے مخالفت کی یہ تھا۔ وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُوْنَا مِنَ الظّٰلِمِيْنَ ہ ورنہ بجز ظلمتِ طبیعت کے اور کچھ نہ تھا۔ وہ ورنہ جو درخت سے پیدا کیا گیا تھا۔ مثال کے طور پر حق تعالےٰ نے اُسے ظلمتِ طبیعت کے قائمِ مقام رکھا۔ اس کے کھانے سے اس کا منع کرنا اس وجہ سے تھا۔ کہ جب وہ نافرمانی کریگا۔ تو طبیعتوں کی تاریکی کے گھر میں اترنے کا مستحق ہو جائیگا۔ اور یہ امر اس کی شقاوت کا باعث ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ایک درخت ہے۔ جس پر قرآن میں لعنت کی گئی ہے۔ پھر جو شخص اس کے نزدیک بھٹکتا ہے۔ لعنت کیا جاتا ہے یعنی راندہ جاتا ہے۔ پھر جب نفس اس کے نزدیک پھٹکا۔ اور اس کو کھایا۔ تو قربِ الٰہی وحی سے بُعدِ جسمانی کی طرف اُسے ہٹا دیا گیا۔ پس ہبوط و نزول کے یہی معنی ہیں۔ اور وہ عالم علوی سے کہ قید و حصر سے منزہ ہے۔ عالمِ سفلی طبیعی کی طرف جو قید کی تحت میں ہے۔ اس کے رخ کا پھر جانا ہے۔

فصل جاننا چاہیئے کہ نفس جب اس دانہ کے کھانے سے منع کر دیا گیا۔ اور اس کی شان یہ تھی۔ کہ وہ روکا نہ جاتا۔ تو یہ امر دو باتوں کے درمیان اس پر مشتبہ ہو گیا۔ ایک وہ بات جسے وہ سعادتِ ربوبیت سے اپنی ذات کے لئے جانتا تھا۔ دوسرے اخبارِ الٰہی کہ اس دانہ کا کھانا شقاوت کا موجب ہے پس اس نے اپنے ذاتی علم پر اعتماد کیا۔ اور بوجہ اس کے کھانے کی محبت کے اخبارِ الٰہی پر نہ رہا۔ یہ وہ مقام ہے۔ جس میں تمام عالم کو دھوکا لگ جاتا ہے۔ جو شخص شقی ہوا۔ وہ اسی دھوکا میں پڑ کر شقی ہوا۔ جس سے نفس نے پہلے مرتبہ شقاوت حاصل کی۔ امتیں اپنے اسی علم پر اعتماد کرتی رہیں۔ جو ازراہِ عقل یا اُس جیسی خبر کے ذریعہ ان کو حاصل تھا۔ اور اخبارِ الٰہیہ صریحہ واضحہ کو باوجود اُن دلائلِ قاطعہ کے جو ان رسولوں کی صداقت کے متعلق تھیں۔ جو ان کی طرف بھیجے گئے۔ چھوڑتی رہیں۔ اور سب کی سب ہلاک ہو گئیں۔ اور اس کا راز یہ ہے کہ اول مرتبہ اس سے نفس ہلاک ہوا۔ جو سب انسانوں کی اصل ہے۔ اس لئے کہ وہ بموجب قول اللہ تعالےٰ کے کہ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ ایک ہی نفس سے پیدا کئے گئے ہیں۔ اسی وجہ سے فرع نے اصل کا تتبع کیا۔ اور سوائے بعض آدمیوں کے سب ہلاک ہو گئے۔ یہی راز ہے۔ خدا تعالےٰ کے اس قول میں لَقَدْ خَلَقْنَا

الاِنسَانَ فِی اَحسَنِ تَقوِیمٍ۔ ثُمَّ رَدَدنَاہُ اَسفَلَ سَافِلِینَ۔ اِلَّا الَّذِینَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ
معنی اِلَّا الَّذِینَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ کے یہ ہیں۔ کہ وہ اخبار الہی پر ایمان لائے۔ اور جن امور کو وہ مقتضائے
نفس جانتے تھے۔ ان کو چھوڑ دیا۔ اور اچھے کام کئے۔ اور وہ ترک معاصی اور طاعات کی بجا آوری تھی۔ جس کے
وہ مامور تھے۔ اور معاصی ظلمت طبیعت کے مقتضیات کا نام ہے۔ اور طاعات روحانی انوار کے مقتضیات ہیں
معلوم کرنا چاہیئے۔ کہ نفس صرف دانہ گندم کی لالچ کے پوشیدہ مکر میں آکر دھوکا میں پڑ گیا تھا۔ ورنہ
درحقیقت علم مخبر پر علم شخص کی تقدیم جائز تھی۔ جبکہ ان میں سے ایک دوسرے کا منافی ہو۔ اور جس امر کی خدا
تعالے نے خبر دی تھی۔ وہ خبر نفس کے علم کے منافی نہ تھی۔ اس لئے کہ نفس اپنی اصلی قابلیت سے اس راز کو
جانتا ہے۔ جس کا طبیعت کی ظلمت جس کی دانہ کے ساتھ ضرب المثل بیان کی گئی ہے۔ تقاضا کرتی ہے۔ اور
جانتا ہے۔ کہ طبیعتوں کے مقتضاء کو پورا کرنا روح کی زمین کو تاریک کر ڈالتا ہے۔ اور اُسے شقی بنا دیتا ہے
اور یہ بھی جانتا ہے۔ کہ ان چیزوں کا عمل میں لانا شان ربوبیت سے نہیں ہے۔ جو شقاوت پیدا کرتی ہیں۔ اور
اس کا یہ علم تقدیس ذاتی اور تنزیہہ الہی کی وجہ سے ہے۔ پس جس چیز کی حق تعالے نے خبر دی۔ وہ عین وہی
چیز تھی۔ جس کو نفس بذات خود جانتا تھا۔ لیکن کھانے کی لالچ کا پوشیدہ مکر جس کو قضاء حتمی نے قائم کیا تھا
اس نے حقیقت الامر کو اس پر مشتبہ کر ڈالا حتی کہ اس نے گمان کیا۔ کہ دانہ سے باز رہنا اس ربوبیت کو فوت
کر دینے والا ہے۔ جس کا سر نفس کی ذات میں رکھا گیا ہے۔ یہ وہی بات ہے۔ جس کی نسبت ابلیس نے کہ
مراد اس سے وہ حقیقت تلبیس ہے جو نفس میں مخلوق تھی۔ کہا تھا۔ کہ تم کو تمہارے رب نے اس درخت سے
منع نہیں کیا۔ مگر اس وجہ سے کہ تم دونوں فرشتے بن جاؤ گے۔ کیونکہ فرشتہ پر ممانعت نہیں ہے۔ پھر اگر تم اس
درخت کے پاس جانے سے باز رہو گے۔ تو ممانعت کی تحت میں آجاؤ گے۔ یا اگر تم اس دانہ کو کھاؤ گے۔ تو ہمیشہ
اس میں رہو گے۔ اس لئے کہ جب تم نے کھانے کی ممانعت کو قبول نہ کیا۔ تو جنت سے نکالے نہیں جاؤ گے
کیونکہ اس صورت میں تم نے وہی کام کیا۔ جس کا ربوبیت تقاضا کرتی تھی۔ پھر قسم کھا کر کہا۔ کہ میں تمہارا
خیر خواہ ہوں۔ اور قسم حجت قاطعہ اور براہین ساطعہ سے اس امر کا واضح کرتا ہوتا ہے۔ جس کا دعوے کیا جاتا
ہے۔ جیسا کہ قسم سے اس نے واضح کر دکھایا۔

پھر اس کے بعد جاننا چاہیئے۔ کہ امم ماضیہ سے بھی جو ہلاک ہوا۔ نفسانیت کے پنہانی مکر سے
ہلاک ہوا۔ اس لئے کہ رسول مخلوق کے پاس امور معقول لیکر اس واسطے آئے۔ کہ امور مجہولہ کو واضح کریں
مثلاً دلیل مصنوع سے صانع کا اثبات اور دلیل صنعت سے اقتدار و قدرت کا اثبات اور پہلے مرتبہ زندہ
کرنے کی دلیل سے قیامت کا ثابت کرنا۔ جیسا کہ فرمایا۔ کہ مار کر تم کو وہ شخص دوبارہ زندہ کریگا۔ جس نے
پہلی دفعہ تم کو زندہ کیا۔ اور اس قسم کے بہت سے دلائل ہیں۔ پھر انہوں نے وہ معجزات ظاہر کئے۔ اور وہ نشان
دکھائے۔ جو شبہوں کو قطع کرنے والے اور جڑ سے اکھیڑنے والے تھے۔ اور امور خارق عادات میں سے

جن پر قدرت الٰہیہ کے سوا مخلوق کبھی قادر نہیں ہو سکتی۔ انہوں نے کسی قسم کو نہ چھوڑا۔ مثلاً مردہ کا زندہ کرنا۔ اندھوں اور کوڑھیوں کو اچھا کرنا۔ دریا کا پھاڑنا اور اس قسم کے اور معجزات۔ پھر جو شخص رسولوں کی اطاعت سے باز رہا۔ اس کو سوائے نفس کے پوشیدہ مکروں کے کسی چیز نے باز نہیں رکھا۔ پھر بعض نے ان میں سے یہ کہا۔ کہ مجھ کو یہ ڈر ہے۔ کہ میرے اسلام لانے پر عرب مجھ کو عار دلائینگے۔ کہ یہ بڑا ذلیل آدمی ہے۔ اور بعض نے کہا۔ کہ اس پیغمبر کو جلا دو۔ اور اپنے معبودوں کی مدد کرو۔ اور بعض نے یہ کہا۔ کہ کیا تو یہ چاہتا ہے۔ کہ ہم اس چیز کو چھوڑ دیں۔ جس کی ہمارے باپ دادا پرستش کرتے تھے۔ حالانکہ پیغمبروں کے اقوال اس چیز کے موافق تھے جو ان کے پاس تھی۔ پس ان لوگوں کا یہ منع کرنا محض نفسانی حیلہ کی وجہ سے تھا۔ ورنہ اخبار الٰہیہ اس چیز کے جو ان کے پاس تھی۔ موافق تھیں۔ جیسا کہ خدا تعالےٰ نے فرمایا ہے فَاِنَّھُمْ لَا یُکَذِّبُوْنَکَ وَلٰکِنَّ الظّٰلِمِیْنَ بِاٰیٰتِ اللّٰہِ یَجْحَدُوْنَ ۔ پس وہ تجھ کو نہیں جھٹلاتے۔ لیکن ظالم لوگ ہیں۔ کہ اللہ تعالےٰ کی آیتوں کا انکار کرتے ہیں۔ یہ تمام کھلانے کا مخفی حیلہ ہے۔ جس سے نفس پر حقیقت الامر مشتبہ ہو جاتی ہے۔ بلکہ اس چیز کا سر ہے۔ جس کا امر الٰہی اور شان ذاتی تقاضا کرتی ہے۔

فصل جاننا چاہیئے۔ کہ اللہ تعالےٰ نے چونکہ نفس محمدیہ کو اپنی ذات سے پیدا کیا ہے۔ اور ذات حق جامع ضدین ہے۔ اس لئے دو ضدیں اس سے منشعب ہوئیں۔ ملائکہ عالین تو بہ حیثیت صفات جمال و نور ہدایت کے جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا۔ اور ابلیس اور اس کے اتباع بحیثیت صفات جلال و ظلمت و ضلال کے نفس محمدی سے پیدا ہوئے۔ ابلیس کا نام عزازیل تھا۔ کہ قبل پیدائش عالم اس نے اتنے ہزار سال خدا تعالےٰ کی عبادت کی۔ حق تعالےٰ نے اُسے کہا تھا۔ کہ اے عزازیل میرے سوا کسی کی پرستش نہ کرنا۔ پھر جب آدمؑ کو پیدا کیا۔ اور ملائکہ کو حکم دیا کہ اسے سجدہ کریں۔ تو ابلیس پر امر مشتبہ ہو گیا۔ اس نے سمجھا کہ اگر آدم کو سجدہ کرونگا۔ تو غیر خدا کا عابد بنوں گا۔ یہ نہ جانا۔ کہ جس نے امر الٰہی کے بموجب سجدہ کیا۔ خواہ وہ سجدہ غیر کے لئے ہو۔ وہ سجدہ خدا ہی کے لئے ہوتا ہے۔ اس خیال پر وہ سجدہ سے رکا رہا۔ اسی تلبیس کے نکتہ کی وجہ سے جو اس پر واقع ہوئی اس کا نام ابلیس پڑ گیا۔ اس نکتہ کو سمجھ۔ ورنہ اس کا نام اس سے پہلے ابلیس تھا۔ اور اس کی کنیت ابو مرہ تھی۔ پھر جب اس کو حق تعالےٰ نے کہا۔ کہ تجھے کونسی چیز اس شخص کو سجدہ کرنے سے مانع رہی۔ جس کو میں نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا۔ کیا تو متکبر ہے۔ یا عالین میں سے ہے۔ اور عالین وہ فرشتے ہیں۔ جو نور الٰہی سے پیدا کئے گئے ہیں۔ مثلاً نون فرشتہ اور اس کی مانند اور باقی فرشتے عناصر سے پیدا کئے گئے ہیں۔ اور انہی کو حکم ہوا تھا۔ کہ آدمؑ کو سجدہ کریں۔ خدا تعالےٰ کے قول کے جواب میں ابلیس بولا۔ کہ میں اس سے بہتر ہوں۔ مجھے تو نے آگ سے پیدا کیا۔ اور اس کو مٹی سے۔ ابلیس کا یہ جواب اس بات کی دلیل ہے۔ کہ وہ دربار الٰہی کے آداب سے سب سے زیادہ واقف تھا۔ اور سوال اور اس کے مناسب جواب کو خوب جانتا تھا۔ اس لئے کہ حق تعالےٰ نے اس سے مانع کا سبب نہیں پوچھا۔ اگر ایسا ہوتا۔ تو سوال کی صورت یہ ہوتی۔ کہ تو اس کو سجدہ کرنے سے کیوں رکا رہا

جس کو میں نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا۔ لیکن خدا تعالےٰ کو مانع کی ماہیّت مطلوب تھی۔ نہ کہ مانع کا سبب۔ پس ابلیس نے بھی اس امر کے بھید پر کلام کیا۔ کہ اس سے بہتر ہوں۔ اس لئے کہ حقیقت ناریہ کہ وہ ظلمت طبیعت ہے۔ جس سے تو نے مجھ کو پیدا کیا۔ حقیقتِ خاکیہ سے جس سے تو نے آدمؑ کو پیدا کیا۔ بہتر ہے۔ اسی سبب نے اس بات پر مجھے آمادہ کیا۔ کہ میں اُسے سجدہ نہ کروں۔ کیونکہ حقیقتِ ناریہ علو کو چاہتی ہے۔ اور حقیقتِ طینیّہ پستی کو۔ کیا تجھے معلوم نہیں۔ کہ اگر موم بتی کو الٹا بھی کر دیا جائے۔ تو پھر بھی شعلہ کا میلان اوپر کی جانب رہتا ہے۔ بخلاف اس کے مٹی کہ اگر اُس سے تو ایک مٹھی بھر خاک اوپر کو پھینکے۔ تو وہ فوراً نیچے کو گریگی۔ اس لئے کہ مقتضاء حقائق کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے ابلیس نے کہا تھا۔ کہ میں اس سے بہتر ہوں۔ تو نے مجھے آگ سے پیدا کیا اور اُسے مٹی سے۔ اور اس جواب پر زیادتی نہیں کی۔ کیونکہ وہ جانتا تھا۔ کہ خدا اس راز سے واقف ہے۔ اور نیز یہ بھی اسے معلوم تھا۔ کہ یہ مقام قبض ہے۔ نہ کہ مقام بسط۔ اگر بسط کا مقام ہوتا۔ تو اس کے ساتھ یہ بھی کہہ دیتا۔ کہ میرا تیرے اسی امر پر اعتماد ہے۔ جس میں تو نے مجھے حکم دیا تھا۔ کہ میرے سوا کسی کو سجدہ نہ کرنا۔ لیکن جب اس نے دیکھا۔ کہ یہ محل عتاب ہے۔ تو ادب اختیار کیا۔ اور اس عتاب سے اس نے یہ بھی معلوم کر لیا۔ کہ در اصل امر اس پر مشتبہ ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ حق تعالےٰ نے اس کو ابلیس کے نام سے پکارا تھا۔ اور وہ التباس سے مشتق ہے۔ جس کے معنی اشتباہ کے ہیں۔ اور اس سے پہلے وہ اس نام سے پکارا نہیں گیا۔ پس ثابت ہُوا۔ کہ وہ اس امر سے فارغ ہو چکا ہے۔ نہ اس پر وہ رویا نہ پیٹا اور نہ نادم ہُوا۔ اور نہ توبہ کی۔ اور نہ مغفرت کا طالب بنا۔ اس لئے کہ وہ جانتا تھا۔ کہ اللہ وہی کرتا ہے۔ جو اس کا ارادہ ہوتا ہے۔ اور وہ اسی چیز کا ارادہ کرتا ہے۔ جو حقائق کا مقتضاء ہوتا ہے۔ کہ اس میں تبدیلی واقع نہیں ہو سکتی۔ پھر حق تعالےٰ نے اُسے اپنی بارگاہِ قرب سے بُعدِ طبیعی کی پستی کی طرف پھینکدیا۔ اور کہا۔ کہ دور ہو جا۔ کہ تو راندۂ درگاہِ الٰہی ہے یعنی حضرت علیا سے مرکز سفلی کی طرف چلا جا۔ اس لئے کہ رجم کے معنی کسی چیز کو اوپر سے نیچے کی طرف پھینکنے کے ہیں۔ اور کہا۔ کہ تجھ پر میری لعنت قیامت کے دن تک ہے۔ اور لعنت کے معنی وحشت میں ڈالنے اور دور کر دینے کے ہیں۔ چنانچہ شاعر کہتا ہے ؎ ذعرت بہ القطا ونفیت عنہ + مقام الذئب کالرجل اللعین۔ میں نے اس سے مرغ سنگخوار کو ڈرایا۔ اور مثل ڈراؤنے آدمی کے اُسے وہاں سے نکال کر بھیڑیے کے مقام پر ہٹا دیا۔

اوپر کے شعر میں مراد رجل لعین سے رجل موحش ہے۔ یعنی آدمی کی ایک ڈراؤنی تصویر جو کھیت میں کھڑی کی جاتی ہے۔ کہ وحوش اور طیور اُسے دیکھ کر بھاگ جائیں۔ اور کھیت اور پھل سلامت رہیں۔ اور خدا تعالےٰ کا ابلیس کو یہ کہنا کہ اِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِيْ کہ تجھ پر میری لعنت ہے۔ تو یہ قول حصر کا فائدہ دیتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں۔ کہ تیرے سوا دوسرے پر لعنت نہیں ہے۔ کیونکہ حروف جارہ و ناصبہ جب مقدم کئے جاتے ہیں۔ تو حصر کا فائدہ دیتے ہیں۔ جیسا کہ نحویوں کا یہ قول کہ علی زید الدرھم کہ زید کے ذمہ درہم ہے۔ یعنی زید پر ہے۔ زید

کے سوا دوسرے پر نہیں۔ اور قولہ تعالیٰ اِیَّاكَ نَعْبُدُ وَاِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ۔ اس میں حروف ناصبہ پہلے آئے ہیں اور اس کے معنی یہ ہیں۔ کہ تیرے سوا نہ ہم کسی کی عبادت کرتے ہیں۔ اور نہ کسی سے مدد طلب کرتے ہیں۔ پس خدا تعالےٰ نے ابلیس کے سوا کسی کو لعنت نہیں کی۔ اور ظالموں اور فاسقوں وغیرہ پر جو لعنت وارد کی گئی ہے تو یہ اس کے اتباع کے طور پر ہے۔ بطریق اصالت لعنت ابلیس پہ ہے۔ اور بطریق تفریع اس کے غیر پر۔ اور خدا تعالےٰ کا یہ قول کہ اِلٰی یَوْمِ الدِّیْنِ یہ لعنت قیامت تک ہوگی۔ تو یہ تحدید اس بات کا فائدہ دیتی ہے۔ کہ جب قیامت کا دن گذر جائیگا۔ تو لعنت بھی اس پر نہیں رہیگی۔ اس لئے کہ قیامت کے دن ظلمتِ طبیعت کا حکم اس سے اٹھ جائیگا۔ اور یَوْمِ الدِّیْن کی تفسیر چالیسویں باب میں گذر چکی ہے۔ پس دربار الٰہی سے ابلیس صرف قیامت کے دن تک ہٹایا گیا ہے۔ کیونکہ اس کی اصل اس امر کی مقتضی ہے۔ اور وہ طبیعت کے موانع ہیں۔ جو حقائق الٰہیہ سے متحقق ہونے سے روح کو مانع ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے بعد یہ حکم نہیں کیونکہ اس وقت طبائع کو بھی تمام کمالات حاصل ہوں گے۔ پس لعنت نہیں ہوگی۔ بلکہ قرب محض ہوگا۔ اس وقت ابلیس اس قرب الٰہی کی طرف رجوع کریگا۔ جو خدا کے ہاں اس کو حاصل تھا۔ اور یہ بات جہنم کے زائل ہونے کے بعد ہوگی۔ کیونکہ جس چیز کو اللہ تعالےٰ نے پیدا کیا ہے۔ وہ ضرور اپنے اصل کی طرف لوٹیگی۔ پس اس مضمون کو سمجھ۔ کیا کہا ہے۔ کہ جب ابلیس پر لعنت کی گئی ہے۔ تو وہ خوشی کے مارے اس قدر پھولا اور سرگشتہ ہوا کہ اس نے اپنے وجود سے عالم کو بھر دیا۔ اسے کہا گیا۔ کہ کیا تو بارگاہِ الٰہی سے ہٹائے جانے پر ایسا کر رہا ہے۔ تو اس نے جواب دیا۔ کہ یہ ایک خلعت ہے۔ جو تنہا مجھ کو پہنایا گیا ہے۔ نہ اس کو کوئی ملک مقرب پہنیگا۔ اور نہ نبی مرسل۔ پھر اس نے حق کو پکارا۔ جیسا کہ اس کے متعلق خدا تعالےٰ نے خبر دی ہے قَالَ رَبِّ فَاَنْظِرْنِیْ اِلٰی یَوْمِ یُبْعَثُوْنَ۔ اے میرے پروردگار قیامت تک مجھے مہلت دے۔ اس بات کو ممکن جان کر اس نے سوال کیا تھا۔ اس لئے کہ ظلمت طبیعیہ جو اس کے وجود کی اصل تھی۔ باقی رہیگی حتیٰ کہ خدا تعالےٰ اس کے اہل اٹھائیگا۔ پھر وہ ظلمتِ طبیعت سے خلاصی پاکر انوار ربوبیت کی طرف رجوع کرینگے۔ پھر خدا تعالےٰ نے اسے جواب دیا۔ اور اس جواب کو لفظ اِنَّ کے ساتھ مؤکد فرمایا۔ اور کہا۔ فَاِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِیْنَ اِلٰی یَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُوْمِ۔ کہ بیشک وقت معین تک تجھے مہلت دی جاتی ہے۔ اور مراد اس وقتِ معین سے وہ وقت ہے۔ جس میں امر وجود حضرت ملک معبود کی طرف رجوع کریگا۔ شیطان بولا۔ فَبِعِزَّتِكَ لَاُغْوِیَنَّهُمْ اَجْمَعِیْنَ۔ کہ مجھے تیری عزت کی قسم میں ان سب کو گمراہ کروں گا۔ کیونکہ وہ جانتا تھا کہ سب حکم طبیعت کی تحت میں ہیں۔ اور یہ کہ مقتضیاتِ ظلمانی نورانی مقامات کی طرف صعود کرنے سے مانع ہوتے ہیں اِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِیْنَ۔ لیکن تیرے وہ بندے جو ظلمتِ طبیعت سے خلاصی پا چکے ہیں۔ ان پر میرا کوئی بس نہیں ہوگا۔ یعنی وہ لوگ جو آدمی کے وجود میں ناموس الٰہی کے قائم کرنے سے ظلمتِ طبیعت سے چھوٹ گئے ہیں۔ مخلص بصیغہ اسم مفعول کی صورت میں تو ام

حقیقتِ الٰہیّہ کی طرف منسوب ہے۔ یعنی اپنی طرف کھینچکر خدا تعالےٰ نے ان کو ظلمتِ طبیعت سے خلاص کر دیا
اور مخلص بصیغہ اسم فاعل کی صورت میں امر حقیقتِ عبدیّہ کی طرف منسوب ہے۔ یعنی پاکیزہ اعمال سے
وہ خلاصی پا گئے۔ مثلاً مجاہدات۔ ریاضات۔ مخالفاتِ نفس وغیرہ پھر جب اس نے یہ کلام کی۔ تو حق تعالےٰ
نے اس کو جواب میں کہا۔ کہ یہ حق ہے۔ اور میں بھی حق کہتا ہوں۔ کہ میں جہنم کو تجھ سے اور ان لوگوں سے جو
تیرے پیچھے لگیں گے۔ پر کروں گا۔ چونکہ ابلیس ملعون کا یہ کلام بمقتضاء حقائق تھا۔ لہٰذا خدا تعالےٰ نے بھی
اس کو حکمت الٰہی سے جیسا کہ اس نے کہا تھا۔ ویسا ہی جواب دیا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ظلمتِ طبیعیّہ
جس کی وجہ سے ابلیس ان پر مسلّط ہوا۔ اور ان کے بہکانے کی قسم کھائی۔ یہی چیز ان کو دوزخ کی طرف
کھینچکر لے جائیگی۔ بلکہ یہی بعینہ دوزخ ہے۔ اس لئے کہ طبیعت مظلمہ ایک آگ ہے۔ جس کو اللہ تعالےٰ
مفسدوں کے دلوں پر مسلّط کرتا ہے۔ پس کوئی ابلیس کا اتباع نہیں کریگا۔ مگر وہی جو ظلمت طبیعت
میں داخل ہوگا۔ اور جو اس میں داخل ہوگا۔ وہ دوزخ میں بھی داخل ہوگا۔ پس اس حکمت الٰہیہ میں غور کر
کہ کیسے اللہ تعالےٰ نے اس کو باریک اشارہ اور دقیق عبارت میں ظاہر کیا۔ تا کہ وہ شخص اس کو سمجھے۔
جو کلام کو سن کر اس میں جو اچھی بات ہے۔ اس کا اتباع کرتا ہے۔ پس اگر تو سمجھ دار ہے۔ تو اس کو سمجھ لے
اور میں اس شخص پر قربان ہوں۔ جو میری رمز کو سمجھتا اور جانتا ہے۔

فصل جب ہم نے حقیقتِ ابلیسیّہ کے متعلق گفتگو شروع کر دی۔ تو ضروری ٹھہرا۔ کہ ہم اس کے مظاہر
اور گوناگوں رنگوں میں اس کا ظاہر ہونا اور اس کے وہ آلات جن سے وہ خلقت کے گمراہ کرنے
پر مدد لیتا ہے۔ ان کے متعلق بھی ہم گفتگو کریں۔ اور اس کے شیاطین اور اس کی ذرّیات کو بیان کریں۔ اور
اس بات کو بیان کریں۔ کہ اس کے وہ سوار اور اس کے وہ پیادے کون سے ہیں۔ جن کا ذکر خدا تعالےٰ نے
اپنی کتاب گرامی میں فرمایا ہے۔ جہاں کہ اس نے یہ کہا ہے وَاَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ الآیۃ
کہ اپنے سواروں اور پیادوں کو ان پر کھینچ لا۔ اور ان کے اموال و اولاد میں شریک ہو جا۔ اور ان کو وعدہ دے
اور شیطان کا وعدہ دھوکے اور فریب کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔

جاننا چاہیئے۔ کہ ابلیس کے دنیا میں ننانوے مظہر ہیں۔ جو اللہ تعالےٰ کے اسماءِ حسنیٰ کے عدد کے
موافق ہیں۔ اور ان مظاہر میں کئی رنگ ہیں۔ جن کا شمار ممکن نہیں۔ اور پورے طور پر اس کے تمام مظاہر
کی تشریح بھی بڑی لمبی چوڑی ہے۔ ہم صرف سات مظاہر کے بیان پر جو جمیع مظاہر کی اصل ہیں۔ اکتفا
کرتے ہیں۔ جیسا کہ سات ذاتی اسماء جمیع اسماءِ حسنیٰ کی اصل ہیں۔ اور یہ ایک عجیب بات ہے۔ اور یہ اس
نفس سے کہ جو اللہ تعالےٰ کی ذات سے موجود ہے۔ اس کے ایجاد کے راز کا نکتہ ہے۔ پس اس اشارہ کو
سمجھ اور اس عبارت سے غافل نہ ہو۔ اور اس کے وہ سات مظاہر یہ ہیں :۔

پہلا مظہر دنیا ہے۔ اور وہ چیزیں ہیں۔ جو اس پر بنائی گئی ہیں۔ مثل کواکب۔ دھوئیں کے شہر و

ممالک، اور عناصر وغیرہ۔

پھر اس کے بعد معلوم کرنا چاہیئے۔ کہ ابلیس کا مظہر کسی ایک کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ لیکن غالباً وہ ہر گروہ میں جیسا کہ ہم اشارہ کرینگے۔ ظاہر ہوتا ہے۔ پھر جب وہ کسی گروہ پر کسی مظہر میں ظاہر ہوتا ہے۔ تو اسی مظہر پر بس نہیں کرتا۔ بلکہ ہمیشہ وہ تمام مظاہر میں متنوع ہوتا رہتا ہے۔ حتیٰ کہ اس پر توبہ و رجوع کے تمام دروازے بند کر دیتا ہے۔ لیکن ہر گروہ میں ہم اس کے انہی مظاہر کا ذکر کرینگے۔ جن میں وہ اغلباً ظاہر ہوتا ہے۔ اور باقی کو چھوڑ دینگے۔ کیونکہ ان کے ساتھ وہ وہی کرتا ہے۔ جو باقی مظاہر میں ان کے غیر کے ساتھ کرتا ہے۔ پھر اہل شرک پر اس کا ظہور دنیا میں اور ان چیزوں میں ہوتا ہے۔ جو اس پر بنائی گئی ہیں۔ مثل عناصر۔ افلاک۔ استقصات۔ اقالیم وغیرہ۔ وہ ان مظاہر میں کفار اور مشرکوں کے لئے ظاہر ہوتا ہے۔ پھر پہلے وہ ان کو دنیا کی زینت اور اس کی آراستگیوں سے گمراہ کرتا ہے۔ حتیٰ کہ ان کی عقلیں گنوا دیتا ہے۔ اور ان کے دلوں کو اندھا کر دیتا ہے۔ پھر ان پر اسرار کواکب ظاہر کرتا ہے۔ اور اصول عناصر وغیرہ ان کو بتاتا ہے۔ اور ان کو یہ کہتا ہے۔ کہ عالم میں یہ چیزیں مؤثر ہیں۔ پھر جو وہ احکام کواکب کو صحیح پاتے ہیں۔ اور آفتاب کی حرارت سے اجسام عالم کی تربیت کو مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور مینہ کا برسنا طلوع ہونے والے اور غروب ہونے والے ستاروں کے حساب کے موافق ان کو نظر آتا ہے۔ تو وہ افلاک کی پرستش کرنے لگ جاتے ہیں۔ اور کواکب کی ربوبیت کے متعلق کوئی کھٹکا ان کے دلوں میں باقی نہیں رہتا۔ پھر جب یہ اصول ان میں مضبوط ہو جاتے ہیں۔ تو ان کو مثل بہائم کے چھوڑ دیتا ہے۔ کہ کھانے پینے کے سوا کسی چیز کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اور قیامت وغیرہ پر ایمان نہیں لاتے۔ پھر بعض ان کے بعض کو قتل کرتے ہیں۔ ایک دوسرے کو لوٹتے ہیں۔ طبائع کی ظلمت کے دریاؤں میں وہ غرق ہو جاتے ہیں۔ جن سے کبھی ان کو مخلصی نہیں ہوتی۔ ایسا ہی وہ اہل عناصر کے ساتھ پیش آتا ہے۔ ان کو کہتا ہے۔ کہ کیا تم نہیں دیکھتے۔ کہ جسم جوہر سے اور جوہر حرارت۔ برودت۔ رطوبت و یبوست سے مرکب ہے۔ یہ تمام چیزیں ہی جن پر وجود مترتب ہے۔ معبود ہونے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ اور یہی چیزیں عالم میں مؤثر ہیں۔ پھر ان کے ساتھ وہی کرتا ہے۔ جو پہلے لوگوں کے ساتھ کیا۔ ایسا ہی آگ کے پجاریوں کو کہتا ہے۔ کہ کیا تمہیں معلوم نہیں کہ وجود دو قسموں نور و ظلمت پر منقسم ہے۔ پس ظلمت ایک معبود ہے۔ جس کا نام آہرمن ہے۔ اور نور بھی ایک معبود ہے۔ جس کا نام یزدان ہے۔ اور آگ نور کی اصل ہے (آگ میں نور و ظلمت دونوں چیزیں ہیں مترجم) پھر وہ اس کی پرستش کرنے لگ جاتے ہیں۔ پھر ان کے ساتھ وہی کرتا ہے۔ جو پہلے لوگوں کے ساتھ کیا۔ غرضیکہ وہ تمام مشرکین کے ساتھ ایسا ہی کرتا ہے۔

دوسرا مظہر طبیعت۔ شہوتیں اور لذتیں ہیں۔ جن میں وہ عوام مسلمین کے لئے ظاہر ہوتا ہے۔ پھر اولاً وہ امور شہوانی کی محبت اور لذات حیوانی کی رغبت سے جن کا طبیعت ظلمانی تقاضا کرتی ہے

ان کو گمراہ کرتا ہے۔ حتیٰ کہ ان کو اندھا کر دیتا ہے۔ پھر اس وقت وہ ان کے لئے دنیا میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور ان کو خبر دیتا ہے۔ کہ یہ امور مطلوبہ حاصل نہیں ہوتے مگر دنیا کے ساتھ۔ پھر وہ دنیا کی محبت میں منہمک ہو جاتے ہیں۔ اور ہمیشہ اس کی طلب میں لگے رہتے ہیں۔ پھر جب وہ ان کے ساتھ یہ کام کرتا ہے۔ تو ان کو چھوڑ دیتا ہے اس لئے کہ جب وہ اس کے چیلے بن جاتے ہیں۔ تو پھر اس کے بعد وہ ان کے ساتھ کسی اور تدبیر و علاج کا محتاج نہیں رہتا۔ وہ کسی چیز میں اس کی نافرمانی نہیں کرتے۔ جو حکم ان کو دیتا ہے۔ اس کو بجا لاتے ہیں۔ اسلئے کہ حُبِّ دنیا اور جہالت باہم ایک دوسرے کے ساتھی ہیں۔ اگر وہ ان کو کفر کا بھی حکم دیتا ہے۔ تو وہ کافر بھی ہو جاتے ہیں۔ اس وقت وہ امور غیبیہ میں جن کے متعلق خدا نے خبر دی ہے۔ ان کو شک اور وسواس بھی ڈالتا ہے۔ اور وہ الحاد میں جا پڑتے ہیں۔ اور گمراہی کا کام پورا ہو جاتا ہے۔

تیسرا مظہر یہ ہے۔ کہ وہ صالحین کے لئے اعمال میں ظاہر ہوتا ہے۔ ان کے اعمال و کردار کو ان کی نظر میں مزین کرتا ہے۔ جس سے ان کے دلوں میں عُجب پیدا ہو جاتا ہے۔ پھر جب ان کو اپنے نفوس اور اپنے اعمال اچھے معلوم ہوتے ہیں۔ تو وہ اپنی حالت پر مغرور ہو جاتے ہیں۔ اور کسی عالم کی نصیحت قبول نہیں کرتے۔ پھر جب وہ اس کے نزدیک اس مرتبہ پر پہنچ جاتے ہیں۔ تو ان سے کہتا ہے۔ کہ تمہارے واسطے یہ اعمال کافی ہیں اگر تمہارے سوا کوئی دوسرا شخص ان اعمال کا جو تم کر رہے ہو۔ دسواں حصہ بھی بجا لائے۔ تو وہ ضرور نجات پا جائے۔ پھر وہ اعمال میں کمی کرتے ہیں۔ اور آرام میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ اپنے آپ کو بڑا جانتے ہیں۔ اور دوسرے لوگوں کو حقیر سمجھنے ہیں۔ پھر جب ان سے یہ کام مع اس درشتی کے جو زشت خوئی اور دوسرے کے ساتھ بدگمانی کرنے کی قبیل سے ان میں ہوتی ہے۔ کرا لیتا ہے۔ تو وہ غیبت کرنے لگ جاتے ہیں۔ اور بعض اوقات یکے بعد دیگرے گناہوں کا خیال ان کے دل میں پڑتا ہے۔ اور وہ ان کو کہتا ہے۔ کہ جو تمہاری مرضی چاہتی ہے کرو۔ اور جان رکھو۔ کہ اللہ تعالےٰ غفور رحیم ہے۔ اللہ کی قسم وہ کسی کو عذاب نہیں دیتا۔ وہ اس بڈھے سے شرم کرتا ہے۔ جس کے بال سفید ہوں۔ وہ کریم ہے۔ اور کریم ہرگز اپنے حق کا مطالبہ نہیں کرتا۔ اس قسم کے بہت سے وساوس ان کے دلوں میں ڈالتا ہے۔ حتیٰ کہ وہ اس صلاحیت سے جس پر کہ وہ ہوتے ہیں۔ ہٹ کر فسق کی طرف چلے جاتے ہیں۔ پھر اس وقت ان پر بلا نازل ہوتی ہے۔ خدا اس مصیبت سے بچا رکھے۔

چوتھا مظہر نیتیں ہیں۔ اور اعمال میں ایک دوسرے پر فضیلت طلبی ہے۔ جن میں وہ شہداء پر ظاہر ہوتا ہے ان کی نیتوں کو بگاڑ دیتا ہے تا کہ ان کے اعمال فاسد ہو جائیں۔ پھر جب کوئی عمل کرنے والا اللہ کے لئے عمل کرتا ہے۔ تو شیطان اس کے دل میں پوشیدہ ہو کر یہ کہتا ہے۔ کہ اپنے اعمال کو خوب سنوار کر بجا لا۔ کیونکہ جب لوگ تجھے دیکھیں گے۔ تو ممکن ہے۔ کہ وہ تیرا اقتدا کریں۔ یہ اس وقت ہوتا ہے۔ جبکہ عامل اپنے اعمال لوگوں کو دکھانے اور سنانے کے لئے نہیں کرتا۔ تا کہ اس کی نسبت یہ کہا جائے۔ کہ فلاں شخص ایسا ہے ایسا ہے پس وہ بھلائی کی راہ سے اس پر داخل ہوتا ہے۔ پھر جب اس کے پاس آتا ہے۔ اور وہ کسی عمل میں مثلاً تلاوتِ

قرآن میں مصروف ہوتا ہے۔ تو اُسے کہتا ہے۔ کہ کیا تو بیت اللہ شریف کا حج نہیں کرتا۔ اور رستہ میں جو چاہتا ہے پڑھتا چلا جا۔ کہ حج اور قرأت دونوں کے اجر تجھ کو حاصل ہوں۔ یہاں تک کہ اس کو رستہ پر لے آتا ہے۔ پھر اسے کہتا ہے۔ کہ تو بھی دوسرے لوگوں کی طرح ہو جا۔ اب تو مسافر ہے۔ تلاوت قرآن تجھ پر واجب نہیں۔ وہ تلاوت کو چھوڑ دیتا ہے۔ اس کی شامت سے فرائض مفروضہ مکتوبہ بھی اس سے فوت ہو جاتے ہیں۔ اور کبھی وہ حج کو بھی نہیں پہنچتا۔ اور کبھی جمیع عبادات حج سے اُسے پھیر کر روزی کی تلاش میں اسے مصروف کر دیتا ہے اور کبھی بخل۔ بدخلقی۔ تنگ دلی اس کو مناسک حج سے روک رکھتی ہے۔ اور اس قسم کی مثالیں بہت ہیں جس کا عمل خراب کرنے پر وہ قدرت نہیں پاتا۔ اس پر اس عمل کی راہ سے آتا ہے۔ جو اس کے پہلے عمل سے افضل ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ پہلے عمل سے اس کو نکال دیتا ہے۔ اور دوسرے عمل میں بھی اس کو رہنے نہیں دیتا۔

پانچواں مظہر علم ہے۔ جس میں وہ علماء پر ظاہر ہوتا ہے۔ ابلیس پر یہ بات سہل تر ہے۔ کہ علم سے ان کو گمراہ کرے۔ کہا گیا ہے۔ کہ ابلیس کا یہ حلفیہ قول ہے۔ کہ ہزار عالم کا گمراہ کرنا ایک قوی الایمان امی سے مجھ پر زیادہ سہل ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کے بہکانے میں حیران رہ جاتا ہے۔ بخلاف اس کے عالم کہ جو بات اسے کہتا ہے وہ اس علم سے مدلل ہوتی ہے۔ جس کو عالم حق خیال کرتا ہے۔ پھر وہ اس کا اتباع کر لیتا ہے۔ اور اس میں مضبوط ہو جاتا ہے۔ مثلاً محل شہوت میں وہ علم کی راہ سے اُسے یہ کہتا ہے۔ کہ تو مذہب داؤد پر اس عورت سے نکاح کر لے۔ حالانکہ وہ حنفی ہوتا ہے۔ یا یہ کہ حنفی مذہب پر بغیر ولی کے اس عورت سے نکاح کر لے۔ حالانکہ وہ شافعی ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ جب وہ یہ کام کر چکتا ہے۔ اور عورت اس سے حق مہر۔ نفقہ اور کپڑے طلب کرتی ہے۔ تو پھر اسے کہتا ہے۔ کہ تو حلف اٹھا کر اُسے کہہ دے۔ کہ میں تجھے فلاں فلاں چیز دوں گا۔ اور تیرے ساتھ ایسا سلوک کروں گا اگرچہ تو اس وعدہ کو پورا نہ بھی کرے۔ پھر بھی تجھے کوئی گناہ نہیں۔ کیونکہ مرد کے لئے جائز ہے۔ کہ وہ عورت کو راضی کرنے کے لئے حلف اٹھا دے۔ اگرچہ وہ جھوٹی ہی کیوں نہ ہو۔ پھر جب مدت زیادہ گذر جاتی ہے۔ اور وہ جھگڑا حاکم کے پاس لے جاتی ہے۔ تو پھر اسے کہتا ہے۔ کہ تو منکر ہو جا۔ کہ میرا اس کے ساتھ نکاح ہی نہیں ہے۔ کیونکہ یہ عقد تیرے مذہب میں فاسد ہے۔ وہ تیری بیوی نہیں ہے۔ کہ تجھ سے نفقہ وغیرہ لے سکے۔ پھر وہ قسم اٹھا لیتا ہے اور اس کام کو کر چکتا ہے۔ اور اس قسم کی بہت سی مثالیں ہیں۔ جو شمار میں نہیں آسکتیں۔ اور نہ ان کی کوئی حد ہے۔ بلکہ اس سے سوائے بعض اشخاص کے کوئی سلامت نہیں رہتا ہے۔

چھٹا مظہر۔ اس میں وہ صادق الاعتقاد مریدوں پر عادات اور آرام طلبیوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور ان کو بہ حیثیت عادت و آرام طلبی طبیعت کی تاریکی میں مبتلا کرتا ہے۔ یہاں تک کہ طلب میں ہمتوں کی قوت اور عبادت میں ان کی شدت رغبت کو ان سے سلب کر لیتا ہے۔ پھر جب وہ اس کو کھو بیٹھتے ہیں۔ تو اپنی نفسانیت کی طرف لوٹ آتے ہیں۔ تو پھر ان سے وہ کام کرواتا ہے۔ جو ان لوگوں سے کرواتا ہے۔ جو مرید نہیں ہیں۔ مریدوں کے حق میں طلب راحت اور سکون الی العادات سے بڑھکر گمراہ کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے جس کا ابلیس کو زیادہ خیال ہو

ساتواں مظہر معارف الٰہیہ ہیں۔ جن میں وہ صدیقین۔ اولیاء و عارفین پر سوائے ان لوگوں کے جن کو خدا محفوظ رکھتا ہے ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن مقربین پر اس کا کچھ دخل نہیں ہوتا۔ پھر پہلے وہ ان پر حقیقت الٰہیہ میں ظاہر ہوتا ہے۔ ان سے کہتا ہے۔ کہ کیا اللہ تمام وجود کی حقیقت نہیں ہے۔ پھر اس تمام وجود میں سے تم بھی ہو۔ اور حق تمہاری حقیقت ہے وہ کہتے ہیں۔ کہ ہاں ٹھیک ہے۔ اس کے بعد وہ ان کو کہتا ہے۔ کہ پھر تم ان اعمال سے جن کو مقلد کرتے ہیں۔ کیوں اپنے نفسوں کا اتباع کرتے ہو۔ وہ اس بات پر لگ کر اعمال صالحہ کو چھوڑ بیٹھتے ہیں۔ پھر جب وہ اعمال کو ترک کر دیتے ہیں۔ تو ان کو کہتا ہے۔ کہ جو تمہارا جی چاہتا ہے۔ کرو۔ اس لئے کہ حق تعالےٰ تمہاری حقیقت ہے پس تم وہی ہو۔ اور وہ جو کچھ کرتا ہے۔ اس سے کوئی باز پرس نہیں کر سکتا۔ پھر وہ زنا کرتے ہیں۔ چوری کرتے ہیں۔ شراب پیتے ہیں۔ حتی کہ اس کا مآل یہ ہوتا ہے۔ کہ وہ اپنی گردنوں سے اسلام و ایمان کی رسی اتار دیتے ہیں۔ اور زندیق اور ملحد بن جاتے ہیں پھر بعض ان میں سے اتحاد کے قائل ہوتے ہیں۔ اور بعض اس میں افراد کا دعوی کرتے ہیں۔ اور جب قصاص کے لئے طلب کئے جاتے ہیں۔ اور ان کی بدفعلیوں کے متعلق ان سے باز پرس کی جاتی ہے۔ تو شیطان ان کو کہتا ہے۔ کہ انکار کر دو۔ اور اپنے نفسوں سے قدرت اٹھا دو۔ یعنی ان اعمال میں اپنے آپ کو بیچ میں نہ لو۔ اس لئے کہ تم نے جو کچھ بھی کیا۔ اس میں فاعل درحقیقت اللہ ہی تھا۔ اور تم لوگوں کے اعتقاد کے موافق تم ہی ہو۔ اور قسم حلف لینے والے کی نیت پر ہوتی ہے۔ پھر وہ حلفاً کہہ دیتے ہیں۔ کہ ہم نے کچھ نہیں کیا۔ اور کبھی حق کے لباس میں ان میں سے کسی سے یہ راز گوئی کرتا ہے۔ کہ بیشک میں اللہ ہوں۔ تمام حرام چیزیں تیرے لئے میں نے مباح کر دی ہیں پھر جو تو چاہتا ہے۔ کر۔ یا یہ کہ محرمات میں سے فلاں فلاں کام کرنے کی تجھے اجازت ہے۔ تجھ پر کوئی گناہ نہیں ہے اور یہ تمام باتیں غلط نہیں ہوتیں۔ مگر اسوقت جبکہ ابلیس ان پر ظاہر ہو۔ ورنہ حق تعالےٰ اور اس کے بندوں کے درمیان ایسی خصوصیات و اسرار ہیں جو اس سے بڑھ کر ہیں۔ اور حقائق وجدانیات کیلئے اہل اللہ کے ہاں علامتیں ہیں۔ جن کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ بجز اس کے نہیں۔ کہ یہ باتیں ان لوگوں پر مشتبہ ہو جاتی ہیں۔ جن کو اصول کا علم نہ ہونے کی وجہ سے ان علامات کی معرفت نہیں ہوتی۔ ورنہ اس قسم کی چیزیں اس شخص پر مخفی نہیں رہتیں۔ جس کو اصول کی معرفت ہو۔ دیکھو۔ میرے سید شیخ عبد القادر رضؓ کا ذکر کرتے ہیں۔ کہ وہ ایک جنگل میں تھے۔ انکو کہا گیا۔ کہ اے عبد القادر! میں اللہ ہوں۔ تیرے لئے میں نے حرام چیزوں کو مباح کر دیا۔ پس جو تو چاہتا ہے۔ کر۔ آپ نے اس کہنے والے کو کہا۔ تو نے جھوٹ بولا۔ بیشک تو شیطان ہے۔ جب ان سے پوچھا گیا۔ کہ آپ نے کس طرح معلوم کیا تھا۔ کہ وہ شیطان ہے۔ کہ خدا تعالےٰ کے اس قول سے کہ خدا بےحیائی کا حکم نہیں دیتا۔ جب اس لعین نے مجھے اس بات کا حکم دیا۔ تو میں نے جانا۔ کہ وہ شیطان ہے۔ جو مجھے گمراہ کرنا چاہتا ہے۔ حالانکہ خود اس قسم کی باتیں خدا کے ان بندوں پر جاری ہوتی ہیں۔ جن کو حق کی معیت حاصل ہوتی ہے۔ جیسا کہ اہل بدء وغیرہ کو یہ بات پیش آئی۔ اور یہ وہ مقام ہے جس کا میں انکار نہیں کر سکتا۔ میرے ابتدائی حال میں اس سے کچھ مجھ پر وقت آ چکا ہے۔ اور اس حال میں میرا وجود مٹا ہوا تھا۔ پھر حق تعالےٰ نے سیدی و شیخی استاد الدین و شرف الدین سید الاولیاء المحققین الی المعروف الشیخ اسمٰعیل بن ابراہیم الجبرتی کی برکت سے مجھے اس مقام سے نکالا۔ بیشک اس نے میرے حال پر

عنایت کی ہیں اس حالت میں عنائت ربانی سے نفحات رحمانیہ سے مؤید تھا۔ یہاں تک کہ حق تعالےٰ نے اپنی نظر عنایت سے اپنے بندہ کو دیکھا۔ اور اپنا مقرب بنالیا۔ پس اچھا ہے۔ سید فاضل او راچھا ہے۔ شیخ کامل میرے جابہ معدد قصیدوں میں سے اسکے متعلق ہیں قصیدہ ہے

وافی المحب فزارہ محبوبہ ۔۔۔ بشراہ یا بشراہ ذا مطلوبہ

ترجمہ۔ محب نے حج ادا کیا۔ پھر اسی اثناء میں اسکے محبوب نے اسکی ملاقات کی۔ اس کو بشارت ہو۔ خوشخبری ہو۔ کہ یہ ہے اس کا مطلوب۔"

قدم الحبیب بعید ہجر یا لہا ۔۔۔ من فرحۃ داوی السقیم طبیبہ

ترجمہ۔ دوست مدت کے بعد ملا۔ اس بات کی خوشی پر تعجب آتا ہے۔ کہ اس کے طبیب نے بیمار کی دوا کی۔"

یا قدہ العسال ھل ھذا القنا ۔۔۔ یناد ام یا ردف انت کثیبہ

ترجمہ۔ شہد بہانے والے اس کے قد پر تعجب ہے کہ کیا یہ شاخ ہے جو جھوم رہی ہے یا وہ تیرے شاخ وارتنہ کی ایک شاخ ہے۔"

وبخالہ المسکی تھت عن التقی ۔۔۔ لکن ھدا لی للسلافۃ طبیبہ

ترجمہ۔ اور تو اس کے مشکین تل سے پرہیزگاری کی پے در پے نقل لیتا ہے۔ لیکن مجھے اس کی خوشبو نے شراب کی راہ بتائی ہے

ابرو دتفرذا الاقاح ولؤلؤ ۔۔۔ نظمت علی مرجان فیہ حبوبہ

ترجمہ۔ اسکے اگلے دانت ایک شوخ خطوار جامہ ہے۔ اور موتی ہیں۔ کہ مرجان یعنی سوڑھوں پر پروئے ہوئے ہیں۔ جن میں اسکے دانے ہیں"

ای شعر لیلک ھل یضئ صباحہ ۔۔۔ ای لضد یومک ھل یجئ غروبہ

ترجمہ۔ تعجب ہے تیری رات کے بالوں پر یعنی تیرے سیاہ بالوں پر کہ کیا ان کی صبح روشنی دیگی۔ یعنی کیا وہ کبھی سفید ہوں گے۔ اور تعجب ہے۔ تیرے یوم شباب کے رخساروں پر کہ کیا اس کا غروب بھی ہوگا۔

ا أسنۃ ام اسھم تلک المقی ۔۔۔ ونصیب قلبی ام فذا لک نصیبہ

ترجمہ۔ کیا وہ گوشۂ چشم بھالے ہیں۔ یا تیر ہیں۔ اور وہ میرے دل کا نصیب ہے۔ یا اس کا نصیب ہے۔"

اتسی حاجبہ الی کم قسوۃ ۔۔۔ ھب اننی ھدف الست تصیبہ

ترجمہ۔ اس کے ابرو کی کمان کس قدر سخت ہے۔ کیوں نہیں۔ تو ضرور کسی نشانہ پر یہ تیر لگائیگا۔ وہ نشانہ مجھ کو فرض کر

یا ایھا الواشون لا کان الوشا ۔۔۔ یا ایھا الرقبا امیت رقیبہ

ترجمہ۔ اے سخن چینو سخن چینی کی کوئی بات نہیں رہی۔ اے رقیبو اس کا رقیب مارا گیا۔

للہ فقد کما عدمت لقا کما ۔۔۔ لولا کما ضم الحبیب حبیبہ

ترجمہ۔ خدا کرے تم دونوں یعنی عیب چین اور رقیب مفقود ہو جاؤ۔ تمہاری شکل معدوم ہو جائے۔ اگر تم نہ ہو۔ تو دوست اپنے دوست سے چمٹ جائے۔"

افلستما تریاہ یرسل نشرہ ۔۔۔ سحرا فیحی المستھام ھبوبہ

ترجمہ۔ کیا پھر تم اس کو نہیں دیکھتے ہو۔ کہ وہ اپنی خوشبو صبح کو بھیجتا ہے۔ پھر اس کا چلنا عاشق کو زندہ کر دیتا ہے۔"

انا من یضم حبیبہ عند اللقاء ۔۔۔ خوف الرقیب فلا یبین رقیبہ

ترجمہ "میں وہ ہوں۔ جو ملاقات کے وقت اپنے دوست سے چمٹ جاتا ہے۔ اس اندیشہ سے کہ رقیب نہ آجائے۔ اور اس کا رقیب ظاہر نہیں ہوتا"

لم انس صبحا بالمهنا انسته حتی اجتری خوض الدجی مرکوبه

ترجمہ۔ میں نے رقیب کو صبح سے مانوس نہیں کیا پارہ شب سے مانوس کیا ہے حتی کہ شب تاریک میں بھی اسکی سواری چلی پڑتی ہے

مرکب الاسنة والذوابل شرع ما صده عن حی می خطوبه

ترجمہ۔ وہ رقیب بھالوں اور باریک نیزوں کو لیکر سوار ہوتا ہے۔ بڑے بڑے کام اس کو می (نام عورت) کے محلے سے نہیں روکتے

کادت بغائب عزمه تکبو بها فاشتد منها بالعنان نجیبه

ترجمہ۔ اس کے عزم کے عمدہ گھوڑے قریب ہے۔ کہ ان نیزوں سے اوندھے گر پڑیں۔ پھر عزائم کی باگ سے اس کا گھوڑا سخت ہو جاتا ہے

وطرقت سعدی والسهام کانها نیسان صدق برقه مسکوبه

ترجمہ۔ اور میں نے اپنے سعد گھوڑے کو اور تیر کو چلایا اور وہ اس طرح چلا۔ گویا کہ وہ سچائی کا ہے۔ اس کی روانی اسکی برق ہے یعنی وہ بجلی کی طرح جاتا ہے۔

حتی انخت مطیتی فی منزل لم یدع الا باالاهیل غریبه

ترجمہ۔ حتےٰ کہ میں نے اپنی سواری کو ایک ایسی منزل میں بٹھایا جس نے اپنے مسافر کو اپنے ایک رہنے والے کے ساتھ چھوڑا۔

دار بها سعاد مغنی مغرب عنقاؤه فوق السماك تریبه

ترجمہ۔ وہ ایک ایسا گھر تھا۔ کہ سعادت مندوں کے لئے وہ ایک بے نیاز کرنے والی منزل تھی۔ جس کے عنقاء مغرب کی بلندی کے اوپر رہنے کی تہمت لگائی جاتی ہے۔ مطلب یہ کہ عنقاء مغرب یعنی حق کو میں نے بڑی بلند پردازی کے بعد گھر میں پایا جس کی نسبت تہمت لگائی جاتی ہے۔ کہ وہ اوپر ہے۔ جس گھر میں میں نے اس کو پایا۔ وہ خود ہی اس کا رہنے والا تھا۔ جس کے ساتھ اسی گھر نے مجھ کو چھوڑا۔

دار بها حل المکارم والعلا فالجود جود فنائها وخصیبه

ترجمہ۔ وہ ایسا گھر تھا۔ کہ تمام بزرگیاں اور بلندیاں اس میں اتر پڑیں۔ پس اسکے صحن میں خوش عیشی جود اور بخشش برس رہی تھی۔

دار بها اسماعیل اسمی ابن بما اسماء اسماء راحه ونسیبه

ترجمہ۔ اس گھر میں میرا مرشد اسمٰعیل تھا۔ کہ میرا نام اسماء کی بلندی سے ایک نام تھا۔ جو اس گھر کی کشادگی اور دیگر نسبیہ یعنی ہم نسب تھا۔ یعنی اس گھر میں ایسی وسعت ہے۔ کہ اگر حق کی طرف ان معنوں کو لگاؤ۔ تو بھی درست ہیں۔ کہ میرا اور میرا مرشد ایک ہی اصل خداوند کی خبریں ہیں۔ اور اگر عالم خلق میں دیکھو۔ تو بھی درست اس لئے کہ میرے باپ کا نام ابراہیم ہے۔ اور میرے مرشد کے باپ کا نام بھی ابراہیم ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

ملك الصفات وکامل الذات الذی فاح الشمال بعطره وجنوبه

ترجمہ۔ وہ صفات کا بادشاہ اور ذات میں کامل تھا۔ کہ جس سے شمال اور جنوب معطر ہو گیا ہے۔

ملك ملوك الله تحت لوائه مابينهما موهوبه و سليبه

ترجمہ۔ وہ ایسا بادشاہ ہے۔ کہ اللہ کے تمام بادشاہ اس کے جھنڈے تلے ہیں۔ وہ سب اس امر کے درمیان ہیں۔ کہ وہ کسی کو بخشتا ہے۔ اور کسی سے چھین لیتا ہے۔"

اسد دم الاساد غمد حسامه نسر وفي مخ النسور خليد به

ترجمہ۔ ایک شیر تھا۔ کہ شیروں کا خون اس کی تلوار کا میان ہے۔ اور ایک نسر تھا۔ کہ نسروں کے مغز میں اس کا پنجہ تھا

بحر لآلي التاج من امواجه فوق الرؤس على الملوك وهيبه

ترجمہ۔ ایک دریا ہے۔ کہ تاج کے موتی اس کی لہروں سے ہیں۔ کہ بادشاہوں کے سروں پر اس کی بخشائش ہیں۔

قطب الحقيقة محور الشرع الضيا فلك الولاء محيطه وعجيبه

ترجمہ۔ حقیقت کا قطب اور شریعت روشن کا محور ہے۔ وہ ایک ایسا فلک ہے۔ کہ محبت اور دوستی اس کا محیط ہے۔ اور وہ اس کی ایک عجیب چیز ہے۔

واخوالتمكن من صفات طالما حزالرقاب دوينهن رقيبه

ترجمہ۔ وہ صفات سے تمکن کو لازم پکڑنے والا ہے۔ بسا اوقات جب گردنیں کٹتی ہیں۔ تو ان کے قریب اس کے رقیب کی گردن بھی ہوتی ہے۔"

لله درك من مليك ناهب بل واهب بدمي ولحمي ذيبه

ترجمہ۔ خدا کے لئے غارت کرنے والے بلکہ میرے خون اور گوشت کو بھیڑئے کو دینے والے بادشاہ سے میری خبر لو۔

ويعز بالملك العقيم من ابتغي ويذل من هو شاء فهو حسيبه

ترجمہ۔ اور ملک ویران سے جسے چاہتا ہے۔ عزت دیتا ہے۔ اور جسے چاہتا ہے۔ ذلت دیتا ہے۔ پھر وہی اس کا حساب کرنے والا ہے۔"

ياابن ابراهيم يابحر الندى ياذا الجبرتي الجبور طبيبه

ترجمہ۔ اے ابراہیم کے بیٹے۔ اے سخاوت کے دریا۔ اے صاحب جبروت کہ جس کا طبیب ٹوٹی ہڈیوں کو درست کرنیوالا ہے

ألعبدك الجيلي منك عناية صباغة صبغ المحب حبيبه

ترجمہ۔ اے وہ شخص کہ تیرا بندہ جیلی تیری عنایت سے ایسا رنگا ہوا ہے۔ جیسے دوست اپنے محبوب کے رنگتا ہے۔"

انت الكريم بغير شك وهوذا عبدالكريم ومنك يرجي طيبه

ترجمہ۔ تو بے شک کریم ہے اور وہ یہ عبدالکریم ہے۔ کہ تجھ سے بوئے خوش کی امید رکھتا ہے۔"

والسامعون وناشدوا جميعهم اضياف جودك اذ يعم سكوبه

ترجمہ۔ سننے اور پڑھنے والے سب تیری جود اور بخشش کے مہمان ہیں۔ جبکہ اس کا جاری ہونا عام ہوتا ہے۔

ماانت ياغصن النقا بالمنحني الا الخزامي قد تنشر طيبه

ترجمہ۔ اے پاکیزگی کی شاخ کہ تو جھکنے والی نہیں ہے۔ مگر خزامی کہ ایک نہایت خوشبودار گھاس ہے۔ کہ اس کی خوشبو کبھی پھیل جاتی ہے"

قسماً بمکۃ والمشاعر والذی من اجلہ ھجر المنام کئیبہ

ترجمہ۔ قسم ہے مکہ کی اور اس کی مشاعر کی اور اس شخص کی جس کی وجہ سے اس کا غمناک نیند کو ترک کر دیتا ہے

صاحب قلبی قط شیئاً غیرکم کلا ولیس سواکم مطلوبہ

ترجمہ۔ کہ میرے قلب کی محبت سوائے تمہارے بالکل کسی چیز کے ساتھ نہیں ہے۔ اور نہ ہی تمہارے سوا کوئی اس کا مطلوب ہے"۔

ابلیس اور اس کے رنگا رنگ مظاہر کے متعلق اتنا ہی بیان کافی ہے۔ ورنہ اگر ہم ان سات مظاہر میں سے صرف ایک مظہر میں بھی ہم اس کے تنوع کو پورے طور پر بیان کرنے لگیں۔ تو کئی جلدیں تیار ہوں مثلاً جیسا کہ وہ اعلےٰ طبقات پر کہ عارفین کے طبقات ہیں۔ ظاہر ہوتا ہے۔ انہی کا بیان ختم نہیں ہو سکتا۔ چہ جائیکہ ادنےٰ طبقات کے مظاہر کا بیان ہو۔ اس میں یہ قدرت ہے۔ کہ وہ ادنےٰ طبقات پر ان تمام مظاہر میں ظاہر ہو سکتا ہے۔ جن میں وہ اعلےٰ طبقات پر ظاہر ہوتا ہے۔ اور اس کا عکس صحیح نہیں۔ پھر وہ بعض عارفوں کے پاس آتا ہے۔ اور کبھی ان پر بہ حیثیت اسم الٰہی ظاہر ہوتا ہے۔ اور کبھی بہ حیثیت وصف۔ اور کبھی بہ حیثیتِ ذات اور کبھی بہ حیثیت عرش۔ اور کبھی بہ حیثیت کرسی۔ اور کبھی بہ حیثیت لوح۔ اور کبھی من حیث القلم۔ اور کبھی من حیث العماء۔ اور کبھی بہ حیثیت الوہیت ظاہر ہوتا ہے۔ اور ان پر ادنےٰ و اعلےٰ وصف میں ظاہر ہوتا ہے۔ سوائے بعض اولیاء کے اسے کوئی نہیں پہچان سکتا۔ جب ولی اس کو پہچان لیتا ہے۔ تو جس چیز سے وہ اُسے گمراہ کرنا چاہتا ہے۔ وہ ضلالت عارف کے حق میں ہدایت بن جاتی ہے۔ جس سے وہ بارگاہ الٰہی کا مقرب ہوتا ہے۔ ایسا ہی وہ ہمیشہ ولی کے ساتھ کرتا رہتا ہے۔ حتےٰ کہ وہ وقت آجاتا ہے۔ جو ایک مضبوط اور محکم امر ہے جس میں ولی حقائق الٰہیہ سے متحقق ہوتا ہے۔ اور بحکم تمکین اس میں ایک حال سے دوسرے حال میں بدلتا رہتا ہے۔ اس وقت ابلیس کا حکم منقطع ہو جاتا ہے۔ اور یہ بات اس کے حق میں قیامت تک باقی رہتی ہے۔ کیونکہ یَوْمِ الدِّیْنَ قیامت کے دن کو کہتے ہیں۔ اور عارف جب تیسرے مرتبہ میں اللہ میں فانی ہوتا ہے۔ اور مٹ جاتا ہے۔ اور پس جاتا ہے۔ تو اس کی قیامتِ صغریٰ اس پر قائم ہو جاتی ہے۔ پس یہ اس کا آخری امر یوم الدین ہے۔ پس ہم اس امر کے واضح کرنے میں اسی پر اکتفاء کرتے ہیں۔ اس لئے کہ اس راز کا فاش کرنا مناسب نہیں۔

پھر جاننا چاہیئے۔ کہ شیاطین ابلیس علیہ اللعنت کی اولاد ہیں۔ کہ جب وہ نفس طبیعیہ پر قدرت پا لیتا ہے۔ تو وہ دل کی نار شہوانیہ کا عادات حیوانیہ سے نکاح کر دیتا ہے۔ پھر اس سے شیاطین پیدا ہوتے ہیں۔ جیسا کہ آگ سے چنگاریاں پیدا ہوتی ہیں۔ اور زمین سے نباتات پھر وہ اس کی اولاد ہے۔ اور اس کے

اتباع ہیں۔ کہ وہ مثل احادیث نفس قلب میں وسوسے ڈالتے ہیں۔ اور لوگوں کو گمراہ کرتے ہیں۔ اور انہی کا نام وسواس خناس ہے۔ اور یہ بنی آدم میں اس کی مشارکت ہے۔ جیسا کہ قرآن شریف میں وارد ہوا ہے وَشَارِکْهُمْ فِی الْاَمْوَالِ وَالْاَوْلَادِ۔ پھر ان میں سے بعض پر طبیعتِ ناریہ غالب ہوتی ہے۔ وہ ارواحِ عنصریہ سے مل جاتے ہیں۔ اور بعض پر طبیعتِ نباتیہ حیوانیہ غالب ہوتی ہے۔ وہ بنی آدم کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اور وہ شیطان محض ہے۔ جیسا کہ خدا فرماتا ہے۔ شَیَاطِیْنَ الْاِنْسِ وَالْجِنِّ اور یہ جو بنی آدم کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ وہ اس کے سوار ہیں۔ اس لئے کہ وہ ان شیاطین سے جو ارواحِ عنصریہ سے ملحق ہوتے ہیں قوی تر ہوتے ہیں۔ دنیا میں یہ اس کے فتنوں کے اصول ہیں۔ اور وہ اس کے فروع ہیں۔ اور پیادے ہیں۔ قال اللہ تعالےٰ وَاَجْلِبْ عَلَیْهِمْ بِخَیْلِكَ وَرَجِلِكَ۔ پھر جاننا چاہیئے۔ کہ اس کے آلات میں سے سب سے زیادہ قوی غفلت ہے۔ یہ اس کے لئے بمنزلہ تلوار کے ہے۔ جس سے وہ قطع کرتا ہے۔ پھر شہوت ہے۔ اور یہ بمنزلہ تیر کے ہے۔ جس کو وہ مقتل میں پہنچاتا ہے۔ پھر ریاست ہے۔ کہ وہ بمنزلہ قلعوں کے ہے۔ جس سے وہ زائل ہونے سے محفوظ رہتا ہے۔ پھر جہالت ہے۔ اور وہ بمنزلہ سواری کے ہے۔ جس پر وہ سوار ہو کر جہاں چاہتا ہے۔ چلا جاتا ہے۔ پھر اس کے بعد اشعار۔ قصے۔ کہانیاں۔ شرابیں کھیل کود کی باتیں وغیرہ ہیں۔ جو باقی آلات جنگ کی مانند ہیں۔ لیکن عورتیں سو وہ اس کی نائب اور اس کی رسیاں ہیں۔ جن سے جو چاہتا ہے کرواتا ہے۔ اس کے لشکر میں عورتوں سے بڑھ کر کوئی مؤثر چیز نہیں ہے۔ یہ اس کے وہ آلات ہیں۔ جن سے وہ مقابلہ کرتا ہے۔ اور اس کے بہت سے آلات اور موسم ہیں۔ ان تمام مواسم میں سے ایک رات ہے۔ اور تہمتوں کی جگہیں ہیں۔ اور نزع کا وقت ہے۔ اور اس قسم کے اوقات۔ اس قدر بیان اس شخص کے لئے دوست اور کافی ہے۔ جو قلب رکھتا ہے۔ اور حضورِ قلب سے کان لگا کر سنتا ہے۔

فصل

پھر اس کے بعد جاننا چاہیئے۔ کہ اصطلاح میں نفس پانچ قسم پر ہے۔ (۱) نفس حیوانیہ (۲) نفس امارہ (۳) نفس ملہمہ (۴) نفس لوامہ (۵) نفس مطمئنہ۔ اور یہ تمام روح کے نام ہیں۔ اس لئے کہ سوائے روح کے نفس کی اور کوئی حقیقت نہیں۔ اور حق کے سوا روح کی کوئی حقیقت نہیں۔ پس اس کو سمجھ۔ پس باعتبار تدبیر بدن روح پر نفس حیوانیہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور فلسفیوں کے نزدیک نفس حیوانی وہ خون ہے۔ جو عروق میں جاری ہے۔ اور ہمارا یہ مذہب نہیں ہے۔ اور روح کا نام اس اعتبار سے نفس امارہ ہے۔ کہ وہ ملاذ حیوانیہ میں منہمک ہو کر طبیعتِ شہوانیہ کے مقتضیات میں پھنس جاتا ہے۔ اور اوامر و نواہی کی کچھ پرواہ نہیں کرتا۔ اور نفس ملہمہ روح کا اس اعتبار سے نام ہے۔ کہ اللہ تعالےٰ بھلائی کا اُسے الہام کرتا ہے۔ نفس جو بھلائی کرتا ہے سو وہ الہام الٰہی کی قبیل سے ہوتا ہے۔ اور جو برائی کرتا ہے۔ وہ بمقتضائے طبیعت ہوتی ہے۔ اور یہ اقتضاء طبیعت بمنزلہ اس کے حکم کرنے کے ہوتا ہے۔ گویا کہ وہ بذاتِ خود اُن مقتضیاتِ طبیعت کا حکم دینے والا ہے۔ اس لئے اس کا نام امارہ پڑ گیا ہے۔ اور الہام الٰہی کی وجہ سے اس کا نام

ملہمہ رکھا گیا ہے۔ اور نفس لوّامہ روح کا نام اس اعتبار سے ہے۔ کہ وہ رجوع اِلے الحق اور مقتضیاتِ طبعی سے نفس کو اکھیڑنے میں لگا ہوا ہے۔ گویا کہ وہ مہالک طبعی میں خوض کرنے پر نفس کو ملامت کرتا ہے اس لئے اس کا نام لوامہ ہوا۔ اور نفس مطمئنہ روح کا نام اس اعتبار سے ہے۔ کہ وہ حق پر اطمینان و آرام پاجاتا ہے۔ اور یہ اس وقت ہوتا ہے۔ جبکہ افعال و خواطر مذمومہ بالکل اس سے قطع ہو جاتے ہیں۔ جب تک یہ بات نہیں ہوتی۔ اس کا نام نفس مطمئنہ نہیں ہوتا۔ بلکہ لوامہ ہوتا ہے۔ جب بالکل بُرے خیالات کا قلع قمع ہو جاتا ہے۔ تو اس وقت اس کا نام مطمئنہ ہوتا ہے۔ پھر جب جسد پر روحی آثار مثلاً تمام زمین کاطے کرنا اور غیب کا علم وغیرہ ظاہر ہوتے ہیں۔ تو اس وقت صرف اس کا نام روح رہ جاتا ہے۔ اور جب خواطر محمودہ بھی اس سے منقطع ہو جاتے ہیں۔ جب کہ بُرے خواطر اس سے منقطع ہو گئے تھے۔ اور اوصاف الٰہیّہ سے وہ متصف ہوتا ہے۔ اور حقائق ذاتیہ سے وہ متحقق ہوتا ہے۔ تو عارف کا نام اس کے معروف کا نام جس کو اس نے شناخت کیا ہے۔ اور اس کی صفات اس کی صفات اور اس کی ذات اس کی ذات ہو جاتی ہے۔ وَاللّٰہُ یَقُوْلُ الحق وَھُوَ یَھْدِی السَّبِیْل ؁

ساٹھواں باب

انسان کامل کے بیان میں

جاننا چاہیئے۔ کہ یہ باب تمام ابواب سے عمدہ ہے۔ بلکہ تمام کتاب اول سے آخر تک اس باب کی شرح ہے۔ پس اس بات کو سمجھ۔ جان کہ جمیع افرادِ انسانی میں سے ہر ایک اپنے کمال کے ساتھ دوسرے کا نسخہ ہے۔ جو بات ایک میں ہے۔ وہ دوسرے میں پائی جاتی ہے۔ ہاں عارضی اسباب اس سے مستثنےٰ ہیں۔ مثلاً جس کے ہاتھ پاؤں کٹ جائیں۔ یا کسی عارضہ کی وجہ سے اپنی ماں کے پیٹ سے ہی اندھا پیدا ہو۔ اور جب کوئی عارضہ پیدا نہ ہو۔ تو پھر افراد انسانی مثل دو متقابل آئینوں کے ہیں۔ کہ ان میں سے ہر ایک میں وہی بات پائی جاتی ہے۔ جو دوسرے میں پائی جاتی ہے۔ لیکن بعض میں وہ اشیاء بالقوہ ہوتی ہیں۔ اور بعض میں بالفعل۔ اور وہ نفوس کاملہ انبیاء و اولیاء ہیں۔ پھر وہ کمال میں متفاوت ہوتے ہیں۔ بعض ان میں سے کامل اور اکمل ہوتے ہیں۔ لیکن اس وجود تعینات میں جس کمال میں محمد صلعم متعین ہوئے ہیں۔ کوئی شخص متعین نہیں ہوا۔ آپ کے اخلاق۔ احوال۔ افعال اور بعض اقوال اس امر کے شاہد ہیں۔ کہ وہ اس کمال میں منفرد ہیں۔ وہ انسان کامل ہیں۔ اور باقی انبیاء

واولیاء کمّل صلوٰۃ اللہ علیہم آپ کے ساتھ ایسے ملحق ہیں۔ جیسے کامل اکمل سے ملحق ہوتا ہے۔ اور آپ کے ساتھ وہ نسبت رکھتے ہیں۔ جو فاضل کو افضل سے ہوتی ہے۔ لیکن مطلق انسان کامل جو میری تالیفات میں آیا ہے۔ ان کے مقام اعلےٰ وارفع کے پاس ادب سے میری مراد اس سے محمد صلے اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اور آنحضرت صلعم کے لئے میرے اس نام کے رکھنے میں ایک یہ راز ہے۔ کہ مطلق انسان کامل کے مقام پر میں نے جو اشارات وتنبیہات کی ہیں۔ اُن اشارات کی اضافت سوائے محمد صلعم کے کسی کی طرف مناسب نہیں۔ اور نہ ہی ان عبارات کا کسی کی طرف منسوب کرنا جائز ہے۔ لیکن اسم محمد صلے اللہ علیہ وسلم ہی ان کا مصداق ٹھہر سکتا ہے۔ اس لئے کہ وہ بالاتفاق انسان کامل ہے۔ اور کاملین میں سے کسی میں ان کا سا خلق واخلاق نہیں پایا جاتا۔ اور اسی کے متعلق میں نے یہ قصیدہ مسمّی بالدرۃ الوحیدہ فی اللجۃ السعیدہ کہا ہے ؎

قلب اطاع الوجد فیہ جنانہ   وعصی العواذل سرہ و لسانہ

ترجمہ۔ وہ ایسا قلب ہے۔ کہ اس میں وجد نے اس کے دل کی اطاعت کی ہے۔ اور اس کے سرّ اور اس کی زبان نے ملامت گروں کی نافرمانی کی ہے۔ یعنی آپ سے کوئی ایسی بات ظاہر نہیں ہوئی۔ جس سے ملامت گروں کو موقعہ ملے۔

عقد العقیق من العیون لانہ   فقد العقیق ومن ھموا عیانہ

ترجمہ۔ خون اونے سے آنکھوں سے عقیق کا ایک ہار بن گیا۔ کیونکہ وہ عقیق کو اور ان لوگوں کو جنہوں نے اس عقیق کے وجود کا قصد کیا۔ یعنی صحابۂ کرام کو گم کر بیٹھا ہے۔"

الف السھا وما سھا فکانّما   نظم السھی فی ھدیہ انسانہ

ترجمہ۔ وہ بیداری سے مالوف ہوگیا ہے۔ اور سہو نہ کیا۔ گویا کہ اس کی تپلی نے اسکی پلکوں میں سہی رسُہا نام ستارہ) کو پرو دیا۔"

یبکی علی بعد الدیار بمدمع   سل عنہ سلعا کم روت غدرانہ

ترجمہ۔ بسبب دوائی شہر کے آنسوؤں سے روتا ہے۔ اسکی بابت پہاڑ کو پوچھ کہ کتنے گڑھے اور جوہڑ جاری ہو گئے۔"

فحنینہ رعد ونار زفیرہ   برق ومزن المنحنی اجفانہ

ترجمہ۔ آواز سے اس کا رڑنا رعد ہے۔ اور اسکی ڈھائیں مارنے کی آگ بجلی ہے۔ اور اس کی پلکیں جھکا ہوا بادل ہے۔

فکانّ بحر الدمع یقذف درہ   حتی نفدن وقد بدا مرجانہ

ترجمہ۔ پھر گویا آنسوؤں کا دریا اپنے موتی پھینکتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ ختم ہو جاتے ہیں۔ اور اس کے مرجان ظاہر ہو جاتے ہیں۔ یعنی آنکھوں سے خون پھوٹ آتا ہے۔"

ولئن تنادی فوق ایک طائر   داعی الحمام بانۃ خفقانہ

ترجمہ۔ اگر جنگل پر کوئی پرندہ چہچہاتا ہے۔ تو وہ ایسا معلوم کرتا ہے۔ کہ کوئی موت کی طرف بلانے والا ہے۔ اس سے اس کا دل دھڑکنے لگتا ہے۔"

ویزیدہ شجوا حسنین مطیۃ   افلت بھا نحو الحمی رکبانہ

ترجمہ۔ اس سواری کی آواز جس پر اس کے سوار سبزہ زار کی طرف جارہے ہوں۔ اسکے غم و اندوہ کو زیادہ کرتی ہے"

یاسائق العیس المعمم فی السریٰ قف للذی تحدو وکم اشجانه

ترجمہ۔ اے رات میں عمامہ باندھے ہوئے شتران سفید سرخ مو کے ہانکنے والے اس شخص کے پاس ٹھہر۔ جس کے غموں کا تو گیت گاکر اونٹوں کو ہانکے لے جارہا ہے"

بلغ حدیثا قد اوته مدامعی اذ عنعنته مسلسلاً فیضانه

ترجمہ۔ وہ حدیث اس کو پہنچا۔ جس کو میرے آنسوؤں نے اپنے مسلسل بہنے سے بطریق عنعنہ روایت کیا ہے۔ معنعن وہ حدیث ہے۔ جو لفظ عن سے مروی ہو)

اسند لهم ضعفی وما قد صح من متواتر الخبر الذی جریانه

ترجمہ۔ ان کی طرف میرے ضعف اور اس چیز کی نسبت کر۔ جو خبر متواتر سے کہ آنسوؤں کا لگاتار جاری رہنا ہے صحیح ہو چکی ہے"

یرویه عن عبراته عن مقلتی عن اضلعی عما روت نیرانه

ترجمہ۔ اس چیز کی نسبت کر۔ جس کو قلب اپنے گرم آنسوؤں سے میری آنکھ سے روایت کرتا ہے۔ اور نیز اس چیز کی جس کو میرے دل کی آگ میرے پہلوؤں سے روایت کرتی ہے۔

عن مهجتی عن شجوها عن خاطری عن عشقتی عما حواه جنانه

ترجمہ۔ میری جان اور اس کے غم سے اور میرے دل کی باتوں اور میرے عشق سے جن کو قلب کا باطن اپنے اندر لپیٹے ہوئے ہے۔ روایت کر۔

عن ذالك العهد القدیم عن الهوی عمن هم و روحی وهم سکانه

ترجمہ۔ عشق کے اس قدیم عہد سے اور اس بات سے کہ وہ میری روح ہیں۔ اور قلب کے اندر رہنے والے ہیں۔ روایت کر۔

واسال سلمت احبتی بتلطف المسکین عند همو وهم سلطانه

ترجمہ۔ میرے حبیبوں کے پاس جاکر میرا سلام عرض کر۔ اور یہ بات کہ وہ قلب کے بادشاہ ہیں۔ اور یہ کہ وہ مسکین پر نوازش کریں

واستنجد العرب الکرام تعطفا لمضیع فی هجرهم ازمانه

ترجمہ۔ اور از راہ مہربانی عرب کرام سے اس شخص کے لئے مدد مانگ۔ جو انکے ہجر میں اپنے زمانے ضائع کر چکا ہے۔

لا یوحشنك عزهم وعلوهم تلك الدیار لوفدها اوطانه

ترجمہ۔ انکی عزت۔ بزرگی اور علو تجھ کو وحشت میں نہ ڈالے۔ یہ شہر اپنے وفد کے لئے اس کے اوطان ہیں"

کلا ولا تنس الحدیث فحبهم قصص الصبابة لم تزل قرآنه

ترجمہ۔ حدیث کو ہرگز نہ بھول۔ کہ انکی محبت عشق بازی کے قصے ہیں۔ جن کو تو ہمیشہ پڑھتا رہیگا"

ما آیسوا المقطوع من ایقما لهم بل انسوه باسنهم خلانه

ترجمہ۔ بچھڑے ہوئے حق کے ساتھ ان کے ملانے سے مایوس نہیں ہوئے۔ بلکہ اس بات نے ان کو مانوس کر دیا ہے کہ وہ اس کے دوست ہیں۔

قد کنت اعهد منهم حفظ الودا ۔ فلیت شعری هل هم اخوانه

ترجمہ۔ دوستی کے نگاہ رکھنے کا میں نے ان سے عہد لیا ہوا تھا۔ کاش کہ میں جانتا۔ کہ وہ اس کے بھائی ہیں (آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صحابہؓ سے فرمایا تھا۔ کہ تم میرے صاحب ہو۔ اور میرے بھائی وہ ہیں۔ جو تمہارے بعد ہونگے)

ولقد انزه عن خیانة عهدنا ۔ شان الحبیب وان یکن هو شانه

ترجمہ۔ میں حبیب کی شان کو عہد میں خیانت کرنے سے منزہ جانتا ہوں۔ اگرچہ خیانت کرنا بھی حبیب کی شان میں ہے

حیا الاله احبتی وسقاهمو ۔ غیثا یجود بوبله سکبانه

ترجمہ۔ میرے حبیب اللہ کی بارش ہیں۔ ان کی سیرابی ایک ایسا بادل ہے۔ جو بزرگ قطروں سے برسنے کی فیاضی کرتا ہے

یحیا به الربع الخصیب وله یزل ۔ حیا تمیس بورقه اغصانه

ترجمہ۔ سرسبز زمین اسی سے زندہ ہوئی ہے۔ اور ہمیشہ زندہ رہیگی۔ اس کی شاخیں پتوں سمیت جھومتی رہینگی۔

عجبا لذالک الحی کیف یلمه ۔ قحط السنین واحمد نیسانه

ترجمہ۔ اس بادل کیلئے تعجب ہے۔ برسوں کا قحط کیسے اس کا قصد کر سکتا ہے۔ جبکہ احمدؐ اس کا نیسان یعنی بارش کا مہینہ ہے

او کیف یظمأ وفده ولدیهمو ۔ بحر یموج بدره طفحانه

ترجمہ۔ اس کا وفد کیسے پیاسا رہیگا۔ حالانکہ انکے نزدیک دریا ہے۔ جو موتیوں کی موجیں اٹھاتا ہے۔

شمس علی قطب الکمال مضیئة ۔ بدر علی فلک العلی سیرانه

ترجمہ۔ آفتاب ہے۔ کہ کمال کے قطب پر روشن ہے۔ ماہتاب ہے۔ کہ علو کے آسمان پر سیر کر رہا ہے۔

اوج التعاظم مرکز العز الذی ۔ للرحی العلا من حوله دورانه

ترجمہ۔ وہ اوج عظمت مرکز عزت ہے۔ جس کے گرد علو کی چکی گردش کرتی ہے۔

ملک وفوق الحضرة العلیا ۔ علی العرش المکین مثبت امکانه

ترجمہ۔ بادشاہ ہے۔ کہ حضرت عالیہ اور عرش مکین کے اوپر اپنا مرتبہ ثابت کرنے والا ہے۔

لیس الوجود باسره ان حققوا ۔ الا حبابا طفحته دنانه

ترجمہ۔ اگر تحقیق کی نگاہ سے دیکھو۔ تو وجود تمام بجز حباب کے کوئی چیز نہیں۔ جس کو اس کے خم اوپر لے آئے ہیں۔

الکل فیه ومنه کان وعنده ۔ تفنی الالف هی وهو لم تزل ازمانه

ترجمہ۔ کل اسی میں ہے اور اسی سے ہے۔ زمانے وہاں فانی ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ اس کے زمانے ہمیشہ رہتے ہیں۔

فالخلق تحت سماء علاه کخردل ۔ والامر بیر مه هناک لسانه

ترجمہ۔ پس خلق اس کے علو کے آسمان کی تحت میں مثل ایک رائی کے دانہ کے ہے۔ اور امر کو وہاں اسکی زبان مضبوط کرتی ہے

والکون اجمعه لدیه کخاتم فی اصبع منه اجل اکوانه

ترجمہ۔ تمام موجودات اس کے نزدیک ایسی ہے جیسے انگلی میں انگوٹھی اس کے بزرگ کون اسی سے پیدا ہوئے۔

والملك والملكوت فی تیاره کالقطر بل من فوق ذاك مكانه

ترجمہ۔ ملک اور ملکوت اس کی موج میں مثل قطرہ کے ہیں۔ بلکہ اس کا مرتبہ اس سے بھی بلند ہے۔

وتطیعه الاملاك من فوق السماء واللوح ینفذ ما قضاه بنانه

ترجمہ۔ آسمان کے اوپر فرشتے اس کی اطاعت کرتے ہیں۔ اس کی انگلیوں کی قضاء کو لوح جاری کرتی ہے۔

فلکم دعا بالنخلة الصما فجا مت مثل ما جاءت له غزلانه

ترجمہ۔ تمہارے لئے ان کی بزرگی کا ایک یہ نشان ہے۔ کہ اس نے ٹھوس زمین کے درخت کو بلایا۔ پھر وہ اس طرح آیا۔ جیسے ہرن دوڑ کر آتے ہیں۔

ناهیك شق البدر منه باصبع والبدر اعلی ان یزل قرانه

ترجمہ۔ تیرے لئے یہی کافی ہے۔ کہ اس نے اپنی انگلی سے چاند کو دو ٹکڑے کر دیا۔ حالانکہ بدر اس بات سے اعلےٰ ہے۔ کہ اس کا قِران زوال میں آئے۔

شهد بمكنة الكیان وخیر بینة یكون الشاهدین كیانه

ترجمہ۔ اس کے مرتبہ کی خود صاحب کون نے یعنی خدا تعالےٰ نے شہادت دے دی۔ اور سب گواہوں میں بہتر وہ گواہ ہے۔ جو تمام موجودات کا مالک اور پیدا کرنے والا ہے۔

هو نقطة التحقیق وهو محیطه هو مركز التشریع وهو مكانه

ترجمہ۔ وہ تحقیق کا نقطہ اور اس کا محیط ہے۔ وہ تشریع کا مرکز اور اس کا مکان ہے۔

هو در بحر الوهة وخضمها هو سیف ارض عبودة ومعانه

ترجمہ۔ وہ بحر الوہیت کا موتی ہے۔ اس کا وسط میانہ اور معظم چیز ہے۔ وہ زمین عبودت کی تلوار ہے۔ اور اس کے معنی ہیں۔

هو هاؤه هو واوه هو باؤه هو سینه والعین بل انسانه

ترجمہ۔ وہ اس کی ہاؤ ہے۔ واؤ ہے۔ اور باؤ ہے۔ وہ اس کا سین ہے۔ عین ہے۔ بلکہ اس کی آنکھ کی پُتلی ہے (انسان بمعنی مردمک چشم)

هو قافه هو نونه هو طاؤه هو نوره هو ناره هو رانه

ترجمہ۔ وہ اس کا قاف ہے۔ نون ہے۔ طاء ہے۔ وہ اس کا نور ہے۔ نار ہے۔ وہ اس کا ران ہے (ران موزہ مانند ست و دراز تر از آں لیکن قدم ندارد۔ منتہی الارب)

عقد اللوا بمحمد وثناته فالدهر دهر ولا وان اوانه

ترجمہ۔ محمد صلے اللہ علیہ وسلم اور ان کی ثناء کا جھنڈا گاڑ دے۔ پس زمانہ زمانہ ہے۔ اور وقت اس کے وقت ہیں۔"

وله الوساطة وهو عين وسيلة — هي للفتى يجلى بها رحمانه

ترجمہ۔ وساطت اسی کے لئے ہے۔ اور وہ عین وسیلہ ہے۔ جوان کے لئے اس وسیلہ سے اس کا رحمٰن ظاہر ہوتا ہے۔"

وله المقام وذالك المحمود ما — لم يدر من شان تعالى شانه

ترجمہ۔ اس کے لئے مقام ہے۔ اور وہ مقام محمود ہے۔ کہ اس کی شان کوئی نہیں جان سکتا۔ وہ بڑی شان والا ہے۔"

ميكال طست موجة من بحره — وكذاك روح امينه وامانه

ترجمہ۔ میکائیل اس کے دریا کی موج کا ایک طشت ہے۔ اور ایسا ہی وہ روح ہے۔ جو اس کا امین اور اس کی روانی ہے یعنی جبرئیل علیہ السلام۔

وبقية الاملاك من مائية — كالثلج بعقدة الصبا وحرانه

ترجمہ۔ باقی فرشتے مائیت سے مثل برف کے ہیں۔ جس کو صبا جما دیتی ہے۔ اور اس کے پیاسے ہیں۔"

والعرش والكرسي ثم المنتهى — مجلاه ثم محله ومكانه

ترجمہ۔ عرش۔ کرسی پھر سدرۃ المنتہٰے اس کے جلوہ گاہ ہیں۔ پھر اس کا محل اور اس کا مکان ہیں۔"

وطوى السموات العلا بعروجه — طي السجل كمد لج ركبانه

ترجمہ۔ اپنے معراج میں بلند آسمانوں کو اس طرح لپیٹا۔ جیسے کہ کاغذ کو لپیٹتے ہیں۔ یا جیسے کہ رات کو چلنے والا اپنی سواریوں کو باندھتا ہے۔"

انبا عن الماضي وعن مستقبل — كشف القناع وكم اضا برهانه

ترجمہ۔ ماضی اور مستقبل سے خبر دی۔ پردوں کو اٹھا دیا۔ کتنی ہی دلیلیں اس کی روشن ہو چکیں۔"

واتت يداه بمال قيصره — ففرقها وكسرى ساقط ايوانه

ترجمہ۔ اس کے دونوں ہاتھ قیصر کے مال کو لائے۔ پھر اس مال کو بانٹ دیا۔ اور کسریٰ کے محل کو گرا دیا۔"

ولكم له خلق يضيئ بنوره — يهدى بذكراه الهدى جيرانه

ترجمہ۔ اور تمہارے لئے اس کا ایسا خلق ہے۔ کہ جس کے نور سے روشنی حاصل ہوتی ہے۔ اس کے ذکر سے ہمسائے ہدایت پاتے ہیں۔"

ولكم تطهر في التزكي وانتقى — حتى ارتقى مالا يرام عيانه

ترجمہ۔ تمہارے لئے نہایت پاک اور مطہر ہونے میں اس کی ایک دلیل یہ ہے۔ کہ وہ پاک ہوا۔ حتیٰ کہ پاکی کے اس مقام پر اس نے ترقی کی۔ کہ آنکھ اس کے وجود کو بسبب لطافت کے دیکھ نہیں سکتی۔"

انبا عن الاسرار اعلانا وهو — يفشي السريرة للورى اعلانه

ترجمہ۔ اس نے اسرار سے بطور اعلان کے خبر دی۔ حالانکہ اس کے اعلان نے خلق میں راز کو فاش نہیں کیا۔

نظم الدرادی فی عقود حدیثه　　متشرات فوقها عقیانه

ترجمہ۔ اپنی حدیث کی لڑیوں میں پراگندہ موتی پرودئے۔ کہ جن کے اوپر اس کی زرِ خالص ہے۔"

حتی یبلغ فی الامانه حقها　　من غیر هتك رامه خوانه

ترجمہ۔ حتیٰ کہ بغیر ہتک کے جس کا کہ اس کا خائن قصد کرتا ہے۔ حق امانت کو ادا کر دیا۔"

الله حسبی ما لاحمد منتهیٰ　　وبمدحه قد جاء نا فرقانه

ترجمہ۔ اللہ مجھ کو کافی ہے۔ احمدؐ کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ اس کی مدح میں ہمارے پاس اس کا فرقان آچکا ہے۔"

حاشاه لم تدرك لاحمد غایة　　اذ كل غایات النهایة بدء انه

ترجمہ۔ پاکی ہے خدا کو احمدؐ کی غایت کا کسی نے ادراک نہیں کیا۔ اس لئے کہ کل انتہا درجے اس کی ابتدا ہیں۔"

صلی علیه الله مهما زمزمت　　كلم علی معنی یریم بیانه

ترجمہ۔ اللہ نے ان پر درود بھیجا۔ جبکہ کلموں نے ایسے معانی پر کہ اس کے بیان کو ختم کریں۔ زمزمہ کیا۔

والال والاصحاب والانساب　　والاقطاب قوم فی العلا اخوانه

ترجمہ۔ اور انکی آل، اصحاب اور انساب پر اور اقطاب پر کہ وہ ایک قوم ہے۔ جو علو میں اس کے بھائی ہیں۔"

مترجم عرض کرتا ہے۔ کہ ابتدائے حال میں جبکہ بطریق سلوک اس عاجز کو بھی تصوف کا خبط تھا۔ اور سیدی ومرشدی میاں محمد اسمٰعیل صاحب دو کوہی الملقب بفرشتہ قدس اللہ سرہ العزیز کے فیض صحبت سے مجھ پر سرّ عالم کا انکشاف ہوا۔ حجابات ظلمانی مرتفع ہوئے۔ تو مجھ پر یہ بات ظاہر ہوئی۔ کہ عالم ناسوت ظلِّ عالم ملکوت ہے۔ اور عالم ملکوت ظلِّ جبروت اور جبروت ظلِّ لاہوت ہے۔ لاہوت بمنزلہ سر کے ہے۔ جبروت سینہ اور ملکوت پیٹ اور ناسوت ٹانگیں ہیں۔ اور دو وصف الٰہی یعنی جلال وجمال جن کا ہر شے میں ظہور ہے۔ دو ہاتھ ہیں۔ اور یہ انسان کامل کی صورت ہے۔ اور حدیث خلق اللہ آدم علےٰ صورتہٖ کا راز ہے۔ عالم ملکوت وجبروت ولاہوت روحانی عالم ہیں۔ جو تصویر کے ذریعہ ظاہر نہیں کئے جا سکتے۔ مگر تاہم سمجھانے کے لئے ہم اس مسئلہ کو تصویر کے ذریعہ ظاہر کرتے ہیں۔ اور وہ یہ ہے:۔

عالم ناسوت آسمان اور زمین ہیں۔ اور جو شے عالم ناسوت میں ہے۔ وہ سب عالم ملکوت میں بھی ہے

مگر مثالی نورانی صورتوں میں اور جو کچھ عالم ملکوت میں ہے۔ وہ عالم جبروت میں ہے۔ مگر ارواح مجردہ کی صورت میں۔ اور ایسا ہی عالم جبروت عالم لاہوت کا ظل ہے۔ میں نے یہ صورت حضرت پیر و مرشد کی خدمت میں عرض کی۔ تو آپ نے تصدیق فرمائی۔ عالم لاہوت سرِّ حق ہے۔ جو جمیع عوالم پر محیط ہے۔ اور یہ یاد رہے۔ کہ ظلّ حقیقت کا عین نہیں ہوتا۔ اور نہ من کل الوجوہ اس کا غیر ہوتا ہے۔ فافہم۔ مترجم

جاننا چاہیئے۔ کہ اللہ تعالےٰ تجھ کو نگاہ رکھے۔ کہ انسان کامل وہ قطب ہے۔ جس پر اول سے آخر تک وجود کے فلک گردش کرتے ہیں۔ اور وہ جب سے وجود کی ابتدا ہوئی۔ اس وقت سے لیکر ابد الآباد تک ایک ہی شے ہے۔ پھر اس کے لئے رنگا رنگ لباس ہیں۔ اور کنیسوں اور گرجوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور باعتبار لباس کے اس کا ایک نام رکھا جاتا ہے۔ کہ دوسرے لباس کے اعتبار سے اس کا وہ نام نہیں رکھا جاتا۔ اس کا اصلی نام محمدؐ ہے۔ اور اس کی کنیت ابو القاسم اور اس کا وصف عبداللہ اور اس کا لقب شمس الدین ہے پھر باعتبار دوسرے لباسوں کے اس کے نام ہیں۔ پھر ہر زمانہ میں اس کا ایک نام ہے۔ جو اس زمانہ کے لباس کے لائق ہوتا ہے۔ پس میں محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اپنے شیخ شرف الدین اسمٰعیل الجبرتی کی صورت میں جمع ہوا۔ اور میں نہیں جانتا تھا۔ کہ وہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم ہیں۔ میں یہی جانتا تھا۔ کہ وہ میرے شیخ ہیں اور یہ منجملہ اُن مشاہد کے ہے۔ جن کو میں نے زبید میں ۷۹۶ھ ہجری میں مشاہدہ کیا ہے۔ اور اس امر کا بھید یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم ہر صورت میں متصوّر ہو سکتے ہیں۔ پس ادیب جب آپ کو اس صورت پر دیکھتا ہے۔ جو زندگی میں آپ کی صورت تھی۔ تو اس کا نام صورتِ محمدیّہ رکھتا ہے۔ اور جب کسی اور صورت میں دیکھتا ہے۔ اور جانتا ہے۔ کہ وہ محمد صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ تو اس کا نام وہی رکھتا ہے۔ جو اس صورت کا نام ہے۔ اور در اصل وہ نام بجز حقیقت محمدیّہ کے اور کسی شے پر واقع نہیں ہوتا۔ کیا تجھے معلوم نہیں کہ جب آپ شبلی رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی صورت میں ظاہر ہوئے۔ تو شبلیؒ نے اپنے تلمیذ سے کہا۔ کہ میں اس امر کی شہادت دیتا ہوں۔ کہ میں اللہ کا رسول ہوں۔ تلمیذ صاحبِ کشف تھا۔ اس نے نورِ کشف سے پہچان لیا۔ اور کہا۔ کہ میں بھی گواہی دیتا ہوں۔ کہ تو اللہ کا رسول ہے۔ اور یہ ایک ایسی بات ہے جس کا انکار نہیں کیا جاتا۔ اور وہ ایسا ہی ہے۔ جیسا کہ سونے والا دیکھے۔ کہ فلاں شخص فلاں شخص کی صورت میں ظاہر ہوا ہے۔ اور کشف کا ادنےٰ مرتبہ یہ ہے۔ کہ بیداری میں بھی وہی دیکھے۔ جو خواب میں دیکھا ہے لیکن نیند اور کشف میں فرق ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ جس صورت میں محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو نیند میں دیکھتا ہے۔ بیداری میں اس کا نام حقیقت محمدیّہ پر واقع نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ عالم مثال کے واقعات کی تعبیر ہوتی ہے۔ پس بیداری میں حقیقت محمدیّہ سے اس صورت کی حقیقت کی طرف تعبیر کی جاتی ہے۔ برخلاف اس کے کشف کہ جب حقیقت محمدیّہ سے تجھ پر انکشاف ہوتا ہے۔ کہ وہ آدمیوں کی صورتوں میں سے فلاں صورت میں متجلی ہے۔ تو تجھ پہ لازم ہوتا ہے۔ کہ تو اس صورت کا نام حقیقت محمدیّہ پر واقع کرے۔

اور اس صورت والے کا ایسا ادب کرے۔ جیسا کہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم کا ادب کرنا چاہئیے۔ اس لئے کہ مجھے کشف سے یہ بات معلوم ہوئی۔ کہ اس صورت میں محمد صلے اللہ علیہ وسلم متصور ہیں۔ اس شہود کے بعد تیرے لئے یہ جائز نہیں۔ کہ تو اس صورت کے آدمی سے وہی معاملہ کرے۔ جو پہلے کرتا تھا۔ اس بات سے بچنا۔ کہ مبادا میرے قول میں مذہب تناسخ کا تجھے وہم گذرے۔ میں خدا کی اور پھر رسول کی اس بات سے پناہ لیتا ہوں۔ کہ میری یہ مراد ہو۔ بلکہ میری غرض یہ ہے۔ کہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو یہ قدرت حاصل ہے۔ کہ وہ ہر صورت میں متصور ہوں۔ حتی کہ وہ ان صورتوں میں متجلّی ہوتے ہیں۔ اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ دستور جاری ہے۔ کہ وہ ہمیشہ ہر زمانہ میں اس زمانہ کے اکمل کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ تاکہ ان کی شان بلند ہو۔ اور زمانہ کا اس کی طرف میلان درست اور قائم ہو۔ وہ ظاہر میں آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خلیفے ہوتے ہیں۔ اور باطن میں آنحضرت صلعم ان کی حقیقت ہیں۔

جاننا چاہئیے۔ کہ انسان کامل بذاتِ خود جمیع حقائق وجودیہ کے مقابل ہے۔ وہ اپنی لطافت میں حقائق علویہ کے مقابل ہے۔ اور کثافت میں حقائق سفلیہ کے مقابل ہے۔ حقائق خلقیہ سے اوّلاً جو چیز اس کے مقابل ہے۔ وہ عرش ہے۔ جو اس کے قلب کے بالمقابل ہے۔ جیسا کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے۔ قلب المومن عرش اللہ۔ اور کرسی اس کی انیّت کے۔ سدرۃ المنتہٰے اس کے مقام کے۔ قلم اعلےٰ اس کی عقل کے مقابل ہے۔ لوح محفوظ اس کے نفس کے۔ عناصر اس کی طبع کے مقابل ہیں۔ ہیولیٰ اس کی قابلیت کے اور غبار یعنی ذرّات۔ اس کی جیز ہیکل کے مقابل ہیں۔ فلکِ اطلس اس کی رائے کے اور ستاروں والا آسمان اس کی مدرکہ کے مقابل ہے۔ اور ساتواں آسمان اس کی ہمت کے اور چھٹا آسمان اس کے وہم کے اور پانچواں آسمان اس ہمّ کے اور چوتھا آسمان اس کے فہم کے مقابل ہے۔ اور تیسرا آسمان اس کے خیال کے اور دوسرا آسمان اس کے فکر کے اور پہلا آسمان اس کے حافظہ کے مقابل ہے۔ پھر زحل قوی لامسہ کے اور مشتری قوی دافعہ کے اور مریخ قوی محرکہ کے مقابل ہے۔ اور شمس قوت باصرہ کے اور زہرہ قوت ذائقہ کے اور عطارد قوت شامّہ کے اور قمر قوت سامعہ کے مقابل ہے۔ پھر کرۂ نار اس کی حرارت کے اور کرۂ آبی اس کی برودت کے اور کرۂ ہوائی اس کی رطوبت کے اور کرۂ ارض اس کی یبوست کے مقابل ہے۔ پھر ملائکہ اس کے خواطر کے اور جن اور شیاطین اس کے وساوس کے مقابل ہیں۔ بہائم اس کی حیوانیت کے شیر اس کی قوتِ قاہرہ غضبیہ اور قوت گرفت کے اور لومڑی اس کی قوتِ ماکرہ کے مقابل ہے۔ بھیڑیا اس کی قوتِ خادعہ یعنی دھوکا دینے والی قوت کے اور بندر قوت حاسدہ کے اور موش قوت حریصہ کے مقابل ہے۔ اس طرح باقی قوئے کو قیاس کر۔ پھر وہ اپنی روحانیت سے پرندے کے مقابل اور مادۂ صفراویہ سے آگ کے مقابل ہے۔ اور مادۂ بلغمیہ سے پانی کے اور مادۂ دمویہ سے ہوا کے اور مادۂ سوداویہ سے مٹی کے مقابل ہے۔ پھر ساتواں دریا اس کی تھوک اور اس کی رینٹ اور اس کے پسینے

اور اس کے کانوں کی میل اور اس کے آنسوؤں اور اس کے پیشاب اور ساتویں اس مادہ کے مقابل ہے۔ جو تمام وجود میں محیط ہے۔ خون رگوں اور جلد کے مابین جاری ہے۔ اور ان میں سے بعض وہ چیزیں ہیں۔ جو ان چھ چیزوں سے متفرع ہوتی ہیں۔ اور ہر ایک کے لئے ذائقہ ہے۔ کہ وہ میٹھا ہے۔ کھٹا ہے۔ کڑوا ہے مختلف ذائقوں سے ملا ہوا اور نمکین اور بدبودار اور خوشبودار ہے۔ پھر جوہر اس کی ہویت کے کہ وہ اس کی ذات ہے۔ اور عرض اس کے وصف کے مقابل ہے۔ پھر جمادات اس کے انیاب یعنی دانتوں کے مقابل ہے۔ اس لئے کہ دانت جب اپنے کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ تو وہ جمادات کے مشابہ رہ جاتا ہے۔ کہ نہ بڑھتا ہے۔ اور نہ کم ہوتا ہے۔ اور جب تو اُسے توڑ ڈالے۔ تو کسی چیز سے جڑ نہیں سکتا۔ پھر نبات اس کے بالوں اور ناخنوں کے مقابل ہے۔ اور حیوان اس کی قوت شہویہ کے مقابل ہے۔ اور اس جیسے دوسرے آدمی اس کی بشریت اور اس کی صورت کے مقابل ہیں۔ پھر آدمیوں کی جنسوں میں بھی تقابل ہے۔ بادشاہ اس کی روح کے وزیر اس کی نظر فکری کے اور قاضی اس کے مسموع و منقول اور اس کی رائے پسندیدہ کے مقابل ہے۔ اور شرطی یعنی کوتوال اس کے ظن کے اور اور اعوان اس کے عروق اور اس کی تمام قوتوں کے مقابل ہیں۔ اور مومنین اس کے یقین کے اور مشرکین اس کے شک اور شبہ کے مقابل ہے۔ پس حقائق وجود میں سے ہر حقیقت اس کے وجود کے پرزوں میں سے ایک پرزہ کے مقابل ہے۔ اور ہم گذشتہ ابواب میں انسان کامل کی ہر قوت سے ملک مقرب کا مخلوق ہونا بیان کرآئے ہیں۔ اور اسماء و صفات کے تقابلہ کے متعلق گفتگو باقی رہ گئی۔

جاننا چاہئے۔ کہ انسان نسخۃ الحق ہے۔ جیسا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خبر دی ہے۔ کہ خلق اللہ ادم علی صورۃ الرحمن آدم کو خدا تعالےٰ نے رحمٰن کی صورت پر پیدا کیا ہے۔ اور دوسری حدیث میں یہ ہے۔ کہ خدا نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے۔ اور اس کی صورت یہ ہے۔ کہ اللہ تعالےٰ حیؔ۔ علیم۔ قادر۔ مرید۔ سمیع۔ بصیر۔ متکلم ہے۔ اور ایسا ہی انسان حی اور علیم الخ ہے۔ پھر ہویت ہویت کے مقابل ہے۔ اور انیت انیت کے۔ اور ذات ذات کے اور کل کل کے اور شمول شمول کے اور خصوص خصوص کے اور اس کے لئے ایک اور مقابلہ بھی ہے۔ کہ حق اس کے حقائق ذاتیہ کے مقابل ہے۔ اور ہم نے اس کتاب میں کئی جگہ اس امر پر تنبیہ کی ہے۔ اور یہاں اسی قدر اس پر تنبیہ کردینی کافی ہے۔

پھر جاننا چاہئے۔ کہ انسان کامل وہ ہے۔ جو بمقتضاء حکم ذاتی بطور ملک و اصالت اسماء ذاتیہ و صفات الٰہیہ کا مستحق ہو۔ اس لئے کہ ان عبادات کے ساتھ اپنی حقیقت سے وہی معبّر ہو سکتا ہے اور ان اشارات سے اس کے لطیفہ کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے۔ اس کا وجود میں سوائے انسان کامل کے کوئی مستند نہیں ہے۔ حق کے لئے اس کی مثال آئینے کی سی مثال ہے۔ کہ سوائے اس کے کوئی شخص اپنی صورت نہیں دیکھ سکتا۔ ورنہ اس کے لئے ممکن نہیں ہے۔ کہ سوائے اسم اللہ کے آئینہ کے

کہ وہ اس کا آئینہ ہے۔ اپنے نفس کی صورت دیکھ سکے۔ اور انسان کامل بھی حق کا آئینہ ہے۔ اس لیئے حق تعالےٰ نے اپنے آپ پر لازم کر لیا ہے۔ کہ سوائے انسان کامل اپنے اسماء و صفات کو اور کسی چیز میں نہ دیکھے۔ یہی معنی ہیں۔ خدا تعالےٰ کے اس قول کے اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الخ کہ ہم نے اپنی امانت آسمانوں۔ زمینوں اور پہاڑوں پر پیش کی۔ سب نے اٹھانے سے انکار کر دیا۔ اور اس سے ڈر گئے۔ اور انسان نے اس کو اٹھا لیا۔ کیونکہ وہ ظالم جاہل ہے۔ یعنی اس نے اپنے نفس پر ظلم کیا ہے۔ کہ اس درجہ سے اس کو متنزل کر دیا ہے۔ اپنی قدر سے جاہل ہے۔ اس لئے کہ وہ یہ نہیں جانتا۔ کہ وہ امانتِ الٰہیّہ کا محل ہے۔

معلوم کرنا چاہیئے۔ کہ انسان کامل تمام اسماء و صفات دو قسموں پر منقسم ہیں۔ ایک قسم اسکی سیدھی جانب سے ہے۔ مثل حیات۔ علم۔ قدرت۔ ارادت۔ سمع۔ بصر وغیرہ کے اور ایک قسم اس کی الٹی جانب سے ہے۔ مثل ازلیّت۔ ابدیّت۔ اولیّت۔ آخریت وغیرہ کے اور ان تمام کے سوا اس کو ایک لذّت سریانیہ ہے۔ جس کا نام لذت الوہیّت ہے۔ جس کو وہ بطور احاطت اپنے تمام وجود میں محسوس کرتا ہے یہاں تک کہ بعض فقراء نے اس لذت میں پڑے رہنے کی درخواست کی۔ تجھے اس شخص کا کلام مغرور کرے جو ان لوگوں کو ناچیز جانتا ہے۔ اس لئے کہ اُسے اس مقام کی معرفت حاصل نہیں۔ اور اس مقام میں انسان کامل کو اس کے متعلق مثل اسماء و صفات سے فراغت ہو جاتی ہے۔ ان کی طرف اس کی نظر نہیں رہتی۔ بلکہ اسماء و صفات اور ذات سے وہ تجرّد کر کے سوائے اس کی ہویّت کے وجود میں کس چیز کو نہیں جانتا۔ بحکم یقین و کشف صدورِ وجود کو اعلےٰ ہو یا ادنےٰ اسی سے مشاہدہ کرتا ہے۔ اور وجود کی متعدد چیزوں کو بذاتِ خود ایسا دیکھتا ہے۔ جیسے کہ کوئی شخص اپنے دلی خواطر اور حقائق کو دیکھتا ہے۔ اور انسان کامل کو قدرت ہے۔ کہ ادنےٰ و اعلےٰ خواطر کو اپنے دل سے ہٹا رکھے۔ پھر اشیاء میں اس کا تصرّف نہ کسی چیز کے ساتھ موصوف ہونے کی وجہ سے ہے۔ اور نہ کسی آلہ سے اور نہ اسم سے اور نہ رسم سے بلکہ وہ ایسا تصرف ہوتا ہے جیسے کوئی ہم میں سے اپنی کلام اور خورد و نوش میں تصرّف کرتا ہے۔ اور انسان کامل کے تین برزخ ہیں۔ اور اس کے آگے ایک مقام ہے۔ جس کا نام ختام ہے۔ برزخ اوّل بدائیت ہے۔ اور وہ اسماء و صفات سے متحقق ہونا ہے۔ دوسرا برزخ توسّط ہے۔ اور وہ حقائق رحمانیہ کے ساتھ دقائقِ انسانیہ کا فلک ہے۔ جب یہ مشہد کامل ہو جاتا ہے۔ تو تمام پوشیدہ چیزوں کو جان لیتا ہے۔ اور غیبی چیزوں میں سے جس پر چاہتا ہے اطلاع پا لیتا ہے (مترجم عرض کرتا ہے۔ وَعِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا اِلَّا هُوَ۔ غیب کی چابیاں خدا کے سوا کسی کے ہاتھ میں نہیں۔ کہ جب چاہیں چابی لگا کر غیب معلوم کر لیں۔ مصنف علیہ الرحمۃ کی مراد غالبًا وہ حوادث ہیں جو خطیرۃ القدس میں منعقد ہوتے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب)

تیسرا برزخ ان امور کے اختراع کرنے میں مختلف اقسامِ حکمیّہ کی معرفت ہے۔ جو قدرت کے کرشمات

میں داخل ہیں۔ ہمیشہ سلطانِ قدرت میں انسان سے امور خارقِ عادات صادر ہوتے رہتے ہیں۔ حتی کہ خرقِ عادات فلک حکمت اس کی عادت بن جاتی ہے۔ اس وقت اس کو ظاہر اکوان میں قدرت کے ظاہر کرنے کا اذن دیا جاتا ہے۔ پھر جب اس برزخ میں اُسے رسوخ حاصل ہو جاتا ہے۔ تو اس وقت مقام ختام میں وہ اترتا ہے۔ جو جلال واکرام سے موصوف ہے۔ اور اس کے سوائے کبریاء کے اور کچھ نہیں۔ اور وہ نہایت ہے۔ جس کی غائت کا کوئی پتہ نہیں۔ اس مقام میں آدمی مختلف درجات کے ہیں۔ بعض کامل ہیں۔ بعض اکمل بعض فاضل بعض افضل ہے۔ وَاللّٰہُ یَقُوْلُ الْحَقَّ وَھُوَ یَھْدِی السَّبِیْلَ۔

اکسٹھواں باب

علاماتِ قیامت کے بیان میں

جاننا چاہیئے۔ کہ دنیوی عالم جس میں اب ہم ہیں۔ اس کی ایک انتہا ہے۔ جو اس کا مآل ہے۔ اس لئے کہ وہ حادث ہے۔ اور حادث کے لئے یہ ضروری بات ہے۔ کہ وہ ختم ہو جائے۔ اس حکم کا ظاہر ہونا ضروری اور لابدی امر ہے۔ پس اس کا ختم ہونا اور اس کا فنا ہونا قہر حقیقت الٰہیہ کی تحت میں ہے۔ جو اس عالم دنیوی کے افراد کے لباس میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور وہ اس کی موت ہے۔ اور حقیقت الٰہیہ کا ظاہر ہونا جو ہم پر اُن احکام میں ظاہر ہو گی۔ جن کا ذکر حق سبحانہ وتعالےٰ نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے۔ وہ اس وجود کی قیامتِ کبریٰ ہے۔ پھر ہر فردِ عالم کے لئے ایک خاص ساعت ہے۔ اور یہ تمام ساعت عامہ میں جمع ہوں گے۔ اس لئے کہ ہر فرد کو اس بات سے چارہ نہیں۔ کہ وہ ساعت عامہ کے حکم میں داخل نہ ہو۔ اگرچہ وہ ساعت بھی اس پر متحقق ہوتی ہے جو اس کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور یہ حکم تمام افراد عالم کو عام ہے۔ اور یہ عموم قیامتِ کبریٰ ہے۔ جس کا خدا نے وعدہ فرمایا ہے۔ جب تو نے یہ بات سمجھ لی۔ اور اسے تحقیق کر لیا۔ اور معلوم کر لیا۔ کہ جمیع افراد عالم کے لئے کیا اعلےٰ اور کیا ادنےٰ ایک وقت معین ہے۔ کہ تمام اشیاء عالم کو وہ اس وقت تک مہلت دیتا ہے۔ تو اب جاننا چاہیئے کہ عموم حکم تمام عالم کی اجل ہے۔ اور وہاں سوائے اس کے اور کچھ نہیں۔ پس میں نہیں جانتا۔ کہ اس نکتہ کو تو نے موافق تصریح کتاب کے سمجھا ہے۔ یا تیری سمجھ میری مراد کے خلاف ہے۔ لیکن عام لوگ جیسا کہ ظاہر مفہوم سے سمجھے ہوئے ہیں۔ میں ایک اور عبادت میں تجھے اس پر آگاہ کروں گا۔

جاننا چاہیئے کہ حق تعالےٰ کے بہت سے عالم ہیں۔ ہر عالم جس کی طرف اللہ تعالےٰ بوساطت انسان

دیکھتا ہے۔شہادت وجودیہ کے نام سے موسوم ہے۔اور جس عالم کی طرف بدوں توسط انسان نظر کرتا ہے۔وہ غیب کے نام سے موسوم ہے۔پھر اس غیب کی دو قسمیں بنائی ہیں۔ایک وہ غیب جس کو علم انسان میں مفصل کر دیا ہے۔اور ایک وہ جسے قابلیتِ انسان میں مجمل رکھا ہے۔غیب مفصّل غیب وجودی کے نام سے موسوم ہے۔اور وہ مثل عالم ملکوت کے ہے۔اور غیب مجمل غیب عدمیہ کے نام سے موسوم ہے۔اور یہ وہ عوالم ہیں۔جن کو اللہ تعالےٰ ہی جانتا ہے۔اور تو ان کو نہیں جانتا۔پس وہ ہمارے نزدیک بمنزلہ عدم کے ہے۔یہی مراد ہے غیب عدمی سے۔

پھر جاننا چاہیئے۔کہ یہ دنیوی عالم جس کی طرف خدا تعالےٰ بواسطہ انسان دیکھتا ہے۔جب تک نظر حق کے لئے اس میں انسان کا واسطہ باقی رہتا ہے۔شہادت وجودیہ کے نام سے موسوم ہے۔پھر جب انسان اس دنیا سے اٹھ جاتا ہے۔تو خدا تعالےٰ بہ توسط انسان اس عالم کی طرف دیکھتا ہے۔جس کی طرف انسان منتقل ہؤا ہے۔پھر وہ عالم شہادتِ وجودیہ ہو جاتا ہے۔اور عالم دنیوی غیب عدمیہ میں داخل ہو جاتا ہے اور عالم دنیوی کا وجود اس وقت عالم الٰہی میں ایسا ہو جاتا ہے۔جیسا کہ آج جنت اور دوزخ کا علم الٰہی میں وجود ہے۔اور یہی دنیوی عالم کی عین فنا ہے۔اور عین قیامتِ کبریٰ ہے۔کہ وہ ساعت عامّہ ہے۔اور ہم اس کے ذکر کے درپے نہیں ہیں۔بلکہ ہماری غرض اس ساعت کی شرح کرنے سے ہے۔جو ہر فردِ عالم سے مخصوص ہے۔اور اس امر میں ہم انسان کے متعلق گفتگو کرتے ہیں۔اس لئے کہ وہ جمیع افرادِ وجود کا ایک کامل ترین فرد ہے۔چاہیئے۔کہ باقیوں کو ہم اسی پر قیاس کریں۔اور ہم خدا تعالےٰ کی کتاب سے ساعت عامہ کی سمجھ تیری سمجھ کے حوالہ کرتے ہیں۔کہ مبادا تیرے ایمان کو شک کا شیطان سلب نہ کرے۔قیامت کبریٰ کے عجائبات ہم تیرے لئے بیان کر چکے ہیں۔اب ہم قیامت صغریٰ کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔جو قیامت کبریٰ سے پہلے ہے۔یہ گمان نہ کرنا۔کہ وہ دو ساعتیں ہیں۔بلکہ وہ ایک ہی ساعت ہے۔اس کی مثال کلی کی سی مثال ہے۔جو اپنی جزئیات میں سے ہر واحد پر صادق آتی ہے۔مثلاً جب تو مطلق حیوان کا لفظ بولتا ہے تو گھوڑے۔چار پائے انسان وغیرہ اس کی تمام نوعوں پر وہ صادق آتا ہے۔اس لئے کہ وہ کلی نام ہے۔اور کلی نام اپنی جزئیات پر بدوں تعدد صادق آتی ہے۔ایسا ہی قیامت کبریٰ بدوں تعدد ہر قیامت صغریٰ پر صادق آتی ہے۔اوّلاً ہم قیامت کی علامات و اشراط کا ذکر کرینگے۔پھر ہم قیامت کا ذکر کرینگے۔

جاننا چاہیئے۔جیسا کہ قیامت کبریٰ کی علامات سے ایک یہ ہے۔کہ لونڈی اپنی مالکہ یعنی اپنی آقا کو جنیگی اور یہ کہ ننگے اور ننگے پیروالوں کو اور بکریاں چرانے والوں کو تو دیکھیگا۔کہ وہ اونچی اونچی عمارتیں بنائینگے ایسا ہی انسان کی ساعت خاصہ کے قائم ہونے کی علامت اس کی ذات میں حق تعالےٰ کی ربوبیت کا ظہور ہے۔پس ذات انسان تو لونڈی ہے۔اور ولادت ربوبیت کے پوشیدہ امر کا باطن سے ظاہر میں ظہور ہے۔اس لئے کہ بچّہ کا مقام پیٹ ہے۔اور ولادت عالم محسوس کی طرف نکلنے کا نام ہے۔ایسا ہی

حق سبحانہ تعالےٰ بھی انسان میں بغیر حلول کے موجود ہے۔ اور یہ وجود باطن ہے۔ اور جب اپنے احکام سے ظاہر ہوتا ہے۔ اور بندہ اس حقیقت سے متحقق ہوتا ہے۔ جس کا بیان اس حدیث میں ہے کنت سمعہ الَّذِیْ یَسْمَعُ بِہٖ وَبَصَرَہُ الَّذِیْ یُبْصِرُ بِہٖ وَیَدَہُ الَّتِیْ یَبْطِشُ بِھَا وَاَجَلَہُ الَّتِیْ یَمْشِیْ بِھَا حق تعالےٰ اس انسان کے وجود میں ظاہر ہوتا ہے۔ پھر انسان عالم اکوان میں تصرف کرنے پر قدرت پاتا ہے۔ اس کی ذات بمنزلہ لونڈی کے ہے۔ اور حق کی ربوبیت کے آثار بمنزلہ اس لونڈی کی مالکہ کے ہیں۔ اور اس کا ظہور بمنزلہ ولادت کے ہے۔ پھر عارف کا اسماء سے تجرد بمنزلہ جوتی سے برہنہ پا ہونے کے ہے۔ اس لئے کہ اسماء عارفین کی سواریاں ہیں۔ اور صفات سے تجرد بمنزلہ برہنہ آدمیوں کے حال کے ہے۔ اور ہمیشہ انوار ازلیہ کو اس کا ملاحظہ کرنا بکریوں کو چرانے والوں کی مانند ہے۔ اور مجذوب کا معارف الٰہیہ کی ترقی میں لگا رہنا بمنزلہ لمبی لمبی عمارتیں بنانے کے ہے۔ پھر جیسا کہ ظاہر حدیث سے قیامت کبریٰ عامہ نے الوجود کی علامات معلوم ہوتی ہیں۔ ایسا ہی اس کا باطن جس کے متعلق ہم نے گفتگو کی ہے۔ قیامت صغریٰ کی علامات ہیں۔ جو ہر فرد انسانی سے مخصوص ہے۔ اور قیامت کبریٰ کی علامات سے ایک زمین میں یاجوج و ماجوج کا ظہور ہے۔ حتیٰ کہ وہ زمین کے مالک ہو نگے۔ پھلوں کو کھائینگے۔ دریاؤں کو پی جائینگے۔ پھر حق تعالےٰ ان پر ایک رات میں کرم بھیجیگا۔ جس سے وہ سب مر جائینگے۔ اس وقت کھیتی کثرت سے ہوگی۔ اور جڑ اور شاخیں پھوٹ آئینگی پھل پاکیزہ اور خوشبودار ہوں گے۔ اور بادشاہ جبّار کی حمد کی جائیگی۔ ایسا ہی قیامت صغریٰ کے قائم ہونے ہونے کی علامات سے ہے۔ کہ دل میں فاسد خطروں اور مخالف وسوسوں کے برانگیختہ ہونے سے نفس جوش میں آتا ہے۔ قبل اس کے کہ وہ اپنے آپ پر قابو پائے۔ پھر وہ اس کے قلب کی زمین کے مالک ہوتے ہیں۔ اور اس سرسبز پھلوں کو کھاتے ہیں۔ اور اس کے سرکے دریاؤں کو پی جاتے ہیں حتّٰے کہ اس کے معارف و احوال کا کوئی نشان ہی ظاہر نہیں ہوتا۔ پھر وہ نشہ سے ہوشیاری کی حقیقت کی طرف رجوع کرتا ہے پھر عنایت ربانی نفحات رحمانی کے تحفے لیکر آ پہونچتی ہے۔ اور یہ کہتی ہے کہ ہوشیار ہو۔ کہ آخر کار اللہ ہی کا گروہ غالب آتا ہے۔ خبردار ہو۔ کہ اللہ کا گروہ ہی کامیاب ہونے والا ہے۔ پھر اس کی ہدایت کی آنکھ میں سرمہ ڈالا جاتا ہے۔ اللہ تعالےٰ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے۔ برگزیدہ کرتا ہے۔ اس وقت خواطر نفسانی فانی ہو جاتے ہیں۔ اور یہ شیطانی وسوسے دور ہو جاتے ہیں۔ اور ان کی بجائے اللہ کے فرشتے علوم لدنیہ کے ساتھ قائم ہو جاتے ہیں۔ اور کمالات قلبی میں روح کے پاکیزہ خطرات پھونکنے والے فرشتے آجاتے ہیں۔ اور وہ بمنزلہ زراعت کے کثرت کے ساتھ ہونے اور جڑ اور شاخ کے سرسبز ہونے کی مانند ہے پھر مقام قرب میں اس کا تحقق اور مشاہدۂ رب میں اس کا تلذذ بمنزلہ پاکیزہ پھلوں اور بادشاہ جبّار کی حمد کے ہے۔ پس جیسا کہ ظاہر حدیث قیامت کبریٰ کی علامتیں ہیں۔ ایسا ہی باطن حدیث میں جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا۔ قیامت صغریٰ کی علامتیں ہیں۔ جو ہر فرد انسانی سے مخصوص ہے۔ اور قیامت کبریٰ کی علامات

سے ایک دابۃ الارض کا نکلنا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ وَاِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَیْهِمْ اَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْاَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ ۔ یعنی جب امرِ الٰہی ہوگا کہ یہ عالم اس کی طرف رجوع کرے۔ اور عالم دنیوی کا امر منقطع ہوکر آخرت کی طرف منتقل ہو۔ تو اس وقت ہم ان کے لئے زمین سے ایک جانور پیدا کریں گے۔ کہ ان سے کلام کریگا۔ یعنی اس امر کی حقیقت سے ان کو خبر دیگا۔ جس کا ہم نے ان سے بعث نشور جنت دوزخ وغیرہ سے وعدہ کیا ہے۔ اِنَّ النَّاسَ كَانُوْا بِاٰيٰتِنَا یعنی ان امور پر جن کی ہم نے اپنے کلام میں ان کو خبر دی ہے لَا يُوْقِنُوْنَ یقین نہیں رکھتے ہیں۔ اسی لئے ہم نے ان کے لئے یہ جانور نکالا۔ تاکہ وہ جان لیں۔ کہ ہم ہر شے پر قادر ہیں۔ پھر وہ ان باتوں پر جو اس کے بعد وقوع میں آئینگی یقین کرلیں۔ اور جن امور کی یہ جانور ان کو خبر دیگا۔ ان کو صحیح مان لیں۔ پھر جو شخص حق کی طرف آنا چاہتا ہے آئے۔ اور جس امر کی خدا تعالیٰ نے خبر دی ہے۔ اس کا یقین کریں۔ ایسا ہی انسان میں قیامت صغریٰ کے قائم ہونے کی علامتیں ہیں۔ کہ جب وہ امور عادیہ کے ترک کرنے اور سفلی خواہشوں کے پورا نہ کرنے سے طبیعت بشریہ کی زمین سے نکل جاتا ہے اور حضرت قدس میں روح الامین کا بروز ہوتا ہے۔ تو اس وقت کشفِ کبیر اس کو حاصل ہوتا ہے۔ اور روح القدس اس کو ایک تل اور پوست خستۂ خرما یعنی ذرہ ذرہ باتوں کی بھی خبر دیتا ہے۔ اور یہ تمام خبریں اس کے آگے بیان کرتا ہے۔ اور اس پر پوشیدہ بھید ظاہر ہوجاتے ہیں۔ اور اسرار کے پوشیدہ رکھنے کی اس کو تعلیم دیتا ہے۔ تاکہ وہ تصدیق کے مقام سے قرب کے مقام کی طرف رفیق اعلیٰ میں پہنچ جائے۔ اور وہ اچھا رفیق ہے اور یہ اپنے بندہ پر اللہ تعالیٰ کا احسان۔ فضل اور مہربانی ہے۔ تاکہ دائمی حجابات کے لشکروں سے اس کے ایمان کے جیوش شکست نہ کھا جائیں۔ پھر وہ راہ راست کی حقیقت کو چھوڑ کر خطا کی طرف نہ لوٹ جائے۔ کیونکہ ربوبیت کے پوشیدہ امور اور مرتبہ الٰہیّہ کے مقتضیات عزیز القدر اور بلند رتبہ شے ہیں۔ انکے غلبۂ عزّت کی وجہ سے دل اس بات کے قریب نہ تھے۔ کہ ان کے حصول کا یقین کرسکیں۔ مگر بعد کشف کے یہ بات دلوں کو نصیب ہوتی ہے۔ اس لئے مخلوق کا یہ حوصلہ نہیں۔ کہ ان چیزوں کو قبول کرسکے۔ پس وہ ان کا بدوں کشف الٰہی یقین نہیں کرتی۔ پھر جیسا کہ اس امر کی تصدیق آدمیوں کو دابۃ الارض کے نکلنے کے بغیر حاصل نہیں ہوگی۔ ایسا ہی عارف ان مقتضیاتِ الٰہیہ کے قبول کرنے سے متحقق نہیں ہوتا۔ مگر اس وقت جبکہ طبائع کی زمین سے اس کی روح نکل آتی ہے۔ اور راہ کے قطع کرنے والی اور منع کرنے والی چیزوں سے اس کو مخلصی ہوجاتی ہے۔ پس اس کو سمجھ۔

اور قیامت کبریٰ کی علامات سے ایک دجال کا نکلنا ہے کہ جنت اس کی بائیں جانب اور دوزخ اس کی داہنی جانب ہوگا۔ اور اس کی دونوں آنکھوں کے درمیان کافر باللہ لکھا ہوگا۔ وہ لوگوں کو پیاسا رکھیگا۔ اور وہ بھوکے رہینگے۔ حتیٰ کہ وہ کھانے پینے کی کوئی چیز نہیں پائینگے۔ مگر اس ملعون کے پاس۔ جو اس پر ایمان لائیگا۔ اس کو وہ کھانا کھلائیگا۔ اور پانی پلائیگا۔ اور جو اس سے کھائیگا اور پئیگا۔

وہ کبھی خلاصی نہیں پائیگا۔ وہ اپنے مومن کو اپنی جنت میں داخل کریگا۔ اور جو اس کی جنت میں داخل ہوگا اللہ تعالےٰ اس جنت کو اس کے لئے دوزخ بنادیگا۔ اور جو اس پر ایمان نہیں لائیگا۔ اس کو وہ اپنے دوزخ میں ڈالیگا۔ اور جو اس کے دوزخ میں داخل ہوگا۔ خدا اسے جنت بنادیگا۔ اور بعض آدمی ایسے ہونگے جو گاجر کی سوکھی گھاس کھائینگے یعنی کہ بہ تکلیف اللہ تعالےٰ اس سے اٹھادیگا۔ وہ لعین مکہ اور مدینہ کے سوا تمام اطراف زمین میں پھریگا۔ مکہ اور مدینہ میں داخل نہیں ہوگا۔ اور وہ بیت المقدس کی طرف متوجہ ہوگا جب رملہ لدؔ تک پہنچیگا۔ اور وہ ایک گاؤں ہے۔ جو بیت المقدس کے قریب ہے۔ اور بیت المقدس اور اس گاؤں کے درمیان ایک رات دن کا فاصلہ ہے۔ تو اس وقت عیسےٰ علیہ السلام وہاں ایک منارہ پر نازل ہونگے۔ اور ان کے ہاتھ میں ایک حربہ ہوگا۔ پھر جب یہ لعین ان کو دیکھیگا۔ تو ایسا گداز ہوگا۔ جیسے نمک پانی میں گداز ہوتا ہے۔ حضرت عیسےٰ علیہ السلام حربہ سے اسے ماریں گے۔ اور اس کو قتل کر ڈالیں گے۔ انسان میں قیامت صغریٰ کے قائم ہونے کی بھی یہی علامتیں ہیں۔ کہ دجال اس کی حقیقت سے نکلتا ہے۔ اور وہ نفس دجالہ ہے۔ کہ باطل کو اس پر حق میں مشتبہ کر دیتا ہے۔ اور حق کے مقام میں اس کے لئے ظاہر ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے۔ دجل فلان علی فلان۔ یعنی امر کو اس پر مشتبہ کر دیا۔ اور اس کو مغالطہ میں ڈال دیا۔ یہ نفس دجالہ بعض وجوہات سے شیطان الانس کے نام سے موسوم ہے۔ اور وہ شیاطین اور وسواس کا محل اور سرکش جنوں اور خناس کی جگہ ہے۔ اور نیز بعض دوسری وجوہات سے نفس امارہ کے نام سے موسوم ہے۔ جو بدیوں کا حکم دیتا ہے۔ اور صوفیہ کی اصطلاح میں مطلق نفس اس کا نام ہے۔ جب وہ نفس کا ذکر کرتے ہیں۔ تو اس سے بندہ کے اوصاف معلومہ مراد لیتے ہیں۔ پھر وہ بمنزلہ دجال کے ہے۔ اور اس کی شہوانی خواہشیں بمنزلہ جنت کے ہیں۔ جو اس کی بائیں جانب ہے۔ اس لئے کہ وہ اہل شقاوت کی راہ ہے۔ اور طبعی خواہشوں اور عادات کے ترک کرنے اور تعلقات کے قطع کرنے اور قاطع خواہشات ریاضتوں سے اس کی مخالفت بمنزلہ دوزخ کے ہے۔ جو دجال کی دہنی جانب ہے۔ کہ داہنی جانب اہل سعادت کی راہ ہے۔ اور امور نفسانیہ جو حجابات ظلمانیہ کو کثیف کرتے ہیں۔ بمنزلہ اس نوشتہ کے ہیں۔ جو دجال کی پیشانی پر لکھا ہوگا۔ کہ هٰذَا هُوَ الْكَافِرُ بِاللّٰهِ۔ اور عارف کا اس کی قید میں ہونا یہاں تک کہ راہ راست اس سے معدوم ہو جائے پھر وہ اس کے غلبہ کے وقت خطاب حق کے معنوں کو نہ سمجھے۔ وہ بمشابہ اس بھوک اور پیاس کے ہے جو لوگوں کو دجال کے زمانہ میں ہوگی۔ اور بالخاصہ ذوات پر اس کا قہر کرنا حتے کہ عارف اس کی موافقت کئے بغیر کوئی چارہ نہیں پاسکیگا۔ بمنزلہ اس بات کے ہے۔ لوگ کھانے پینے کی چیزیں سوائے دجال کے اور کسی کے پاس نہیں پائینگے۔ نبی صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے قول میں انہی معنوں کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ کہ لوگوں پر ایک زمانہ آئیگا۔ جس میں دین پر قائم رہنے والا ایسا ہوگا۔ جیسے آگ کی انگاریوں پر قائم رہنے والا اور جو شخص کہ اس مدت میں نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ ذٰلِكَ مجاہدہ کو چھوڑ کر نفسانی خواہشات

کی طرف مائل ہوگا۔ اور امور طبیعیہ پر ٹھہر گیا۔ اور لذات شہوانی کو عمل میں لائیگا۔ اور افعال عادیہ میں رنگ جائیگا۔ وہ بمنزلہ اس شخص کے ہے۔ جس نے دجال کی خوبی۔ پھر ان مباح امور کی طرف مائل ہو جانا۔ جو عارف کے نزدیک مثل حرام شراب کے ہیں۔ بمثابہ اس شخص کے ہے۔ جس کو دجال نے اس کھانے میں سے کھانا کھلایا۔ اور جو شخص نفس، غفلتوں اور ان آرزوؤں میں منہمک ہو گیا۔ جو مثل شراب کے ہیں۔ وہ بمنزلہ اس شخص کے ہے۔ جس کو اس ملعون نے اپنے پاس سے پانی پلایا۔ اور عارفین میں سے جو شخص مقام معرفت پر پہنچنے سے پہلے ان اشیاء کی طرف مائل ہو گیا۔ وہ بمنزلہ اس شخص کے ہے۔ جو کبھی نجات نہیں پائیگا۔ پھر دنیاوی زینتوں پر دھوکا کھانا جن کا باقی رہنا محال ہے۔ اور جس کی لذتیں خیالی ہیں۔ وہ بمنزلہ اس شخص کے ہے۔ جو دجال کی جنت میں داخل ہوگا۔ جس کو خدا تعالےٰ دوزخ بنا دیگا۔ اور اس میں اس کا ٹھہرنا ہلاکت ہوگا۔ جس کو توفیق یاور ہوگی۔ اور حق اسے راہ حق پر ثابت رکھیگا۔ وہ انوار شریعت سے تحقیق کی رات میں مخالفات۔ مجاہدات۔ ریاضات کی پشتوں پر سوار ہو کر راہ حق میں روانہ ہوگا۔ اور دنیا کی گھاس سے ظہور رحمٰن کی گاجریں کھا کر گذارہ کریگا[1]۔ وہ بمنزلہ اس شخص کے ہے۔ جو دجال کی آگ میں داخل ہوا۔ جس کو خدا لازوال نعمتیں بنا دیگا۔ اور ایسا ملک بنا دیگا۔ جس میں تبدیلی نہیں ہوگی۔ لیکن وہ ہمیشہ اطراف زمین میں پھریگا۔ مکہ منورہ اور جنت الاسلام مدینہ میں نہیں جائیگا۔ یہاں تک کہ امر مقدر پورا ہو جائے۔ ایسا ہی دجال نفس کا حال ہے۔ کہ جمیع مقامات میں سوائے دو مقاموں کے وہ بندہ کو اشتباہ میں ڈالتا ہے۔ وہ دو مقام یہ ہیں۔ ایک مقام اصطلام ذاتی یعنی ذات کو بوسہ دینا ہے۔ اور وہ جاذبہ الہیہ ذاتیہ ہے بندہ کا اپنے وجود سے غائب ہو جاتا ہے۔ اور اپنی حس سے کھویا جانا اور اپنے نفس سے فانی ہو جاتا ہے۔ اور یہ ہے۔ مقام سکر اور دوسرا مقام مقام محمدی ہے۔ جو قوم کی اصطلاح میں صحو ثانی کے نام سے موسوم ہے۔ ان دو مقاموں میں نفس کو کوئی مجال نہیں۔ کہ دخل پا سکے۔ اس لئے کہ وہ دونوں غیب الازل میں حوادث علل سے محفوظ ہیں۔ پس وہ دونوں بمنزلہ ان دو شہروں کے ہیں۔ جن میں دجال داخل نہیں ہوگا۔ اور کشوف الہیہ میں جو بندہ کو اشتباہ پڑ جاتا ہے۔ اور راہ صواب سے مغالطہ لگ جاتا ہے۔ سو یہ امر اس ملعون پلید کے بیت المقدس کی طرف متوجہ ہونے کی مانند ہے۔ پھر اس کا اس حلہ کے قریب جس کا نام رملہ ہے۔ ٹھہرنا یہ ہے۔ کہ نفسوں کا دجال جب ہر لباس میں عارف پر ظاہر ہوتا ہے۔ تو کبھی مقام النفس کے مقابلہ میں ظاہر ہوتا ہے۔ پھر جس شخص کو اس بات کی معرفت نہیں ہوتی وہ گمان کرتا ہے۔ کہ وادیٔ اقدس میں پہنچ گیا۔ حالانکہ اس مقام سے اسے کچھ مساس نہیں ہوتا۔ لیکن وہ بدوں حجاب اس کی حد کے قریب پہنچ جاتا ہے۔ اس لئے کہ رملہ مٹی کی اصل سے ہے۔ پھر عیسےٰ روح نازل ہوتا ہے۔ اور اس کے ہاتھ میں فتوحات کا حربہ ہوتا ہے۔ پھر وہ وہاں اس کو قتل کر دیتا ہے۔ اس لئے کہ عیسےٰ روح اللہ مالک ہے۔ اور جب حق آ جاتا ہے۔ تو باطل ناچیز اور نابود ہو جاتا ہے۔ اور وساوس اور شبہات کا حکم منقطع

[1] لفظ جزر کے معنی گاجر کے ہیں۔ اور اس فقرہ کا مطلب میری سمجھ میں نہیں آتا۔ مترجم

ہو جاتا ہے۔ پس جیسا کہ ظاہر میں یہ سب امور قیامتِ کبریٰ کی شروط و علامات سے ہیں۔ ایسا ہی باطن میں قیامت صغریٰ کی بھی علامات ہیں۔ جو صرف انسان کے ساتھ مخصوص ہے۔

اور شروطِ ساعت سے ایک مہدی علیہ السلام کا خروج ہے۔ اور یہ کہ وہ لوگوں میں چالیس سال عدل کرینگے۔ ان کے ایام سرسبز اور ان کی راتیں شگفتہ ہونگی۔ کھیتی اُن میں سرسبز ہو گی۔ تھنوں میں دودھ کثرت سے ہوگا۔ لوگ امن و امان سے عبادتِ رحمٰن میں مصروف ہونگے۔ ایسا ہی انسان میں قیامت صغریٰ کے قائم ہونے کی شرطوں میں سے ایک خروجِ مہدیؑ ہے۔ اور اس سے مراد وہ شخص ہے۔ جو صاحب مقام محمدیؐ ہے۔ اور ہر کمال کی بلندی میں کامل اعتدال رکھتا ہے۔ اور اس کی دولت چالیس برس تک بغیر انکار کے رہیگی۔ اور وہ مراتب وجود کے عدد ہیں۔ جن کو ہم نے اپنی کتاب مسمّٰی بالکھف والرقیم میں بیان کیا ہے۔ جس کو اس امر کی معرفت مطلوب ہو۔ وہ اس کا مطالعہ کرے۔ اور اس کے ایام کا سرسبز اور راتوں کا شگفتہ ہونا بمنزلہ عارف کے سکرِ مُرقی اور صحوِ مبقی بدلتے رہنے کے ہے۔ (سکرِ مُرقی۔ ترقی دینے والا نشہ اور صحوِ مبقی بقا بخش ہوشیاری) اور زراعت کا کثرت سے ہونا اور تھنوں میں دودھ کا زیادہ ہونا بمنزلہ تواترِ انعامات اور پے در پے کرامات کے ہے۔ اور امان بمنزلہ عارف کے مقام خُلّت میں داخل ہونے کے ہے۔ اور حلۂ خلت میں اس کا نازل ہوتا ہے۔ چنانچہ حق سبحانہٗ وتعالیٰ نے مقام ابراہیم کی بابت فرمایا ہے۔ وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا۔ کہ جو شخص اس میں داخل ہوا۔ وہ امان میں آگیا۔ یعنی دردناک عذاب سے امن میں ہو گیا۔ جب مقام صوری اور ظاہری آگ میں جلنے سے امان کا موجب ہے۔ پس مقام معنوی اس بات کے زیادہ لائق ہے۔ کہ مکرِ رحمٰن سے محفوظ رکھ سکے۔ یہ وہ مقام ہے۔ کہ جب شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ اس مقام میں نازل ہوئے۔ تو انہوں نے فرمایا۔ کہ حق تعالیٰ نے ان سے ستر عہد اس امر کے متعلق کئے ہیں۔ کہ وہ ان سے مکر نہیں کریگا۔ پھر اس کے بعد سوائے عبادتِ رحمٰن اور ثناء ملک دیّان کے اور کچھ نہیں ہے۔ ان اشارات میں غور کر۔ کہ ان عبادات سے میں نے ان کو کیسی مناسبت دی پھر جیسا کہ یہ شروط قیامت کبریٰ سے ہیں۔ ایسے ہی قیامت صغریٰ کی شروط سے بھی ہیں۔

اور شروط قیامت کبریٰ میں سے ایک مغرب سے آفتاب کا طلوع ہے۔ اور یہ کہ اس وقت توبہ کا دروازہ بند ہو جائیگا۔ اور کسی شخص کو اس کا ایمان اس وقت نفع نہیں دیگا۔ جو اس سے پہلے ایمان نہ لا چکا ہوگا۔ کیونکہ اس دن وصل کا فرش طے کر لیا جائیگا۔ پھر اس وقت نہ توبہ قبول ہو گی۔ اور نہ گناہ بخشا جائیگا۔ ایسا ہی انسان میں قیامت صغریٰ کے قیام کی بھی یہ شرط ہے۔ کہ اس کے مغرب وجود سے آفتاب شہود کا طلوع ہوگا۔ اور اس سے مراد باطن کشفی ہے۔ اور وہ ستر پوشیدہ پر اس کی اطلاع کا متحقق ہونا ہے۔ اس وقت وہ جان لیگا کہ وہ کیا چیز ہے۔ اور کون ہے۔ اور اس کے اوصاف سے وہ متحقق ہوگا۔ اور اس کے اعراف کی جنت سے متنعم ہو کر اس رموز کو حل کریگا۔ اور خزانے اس سے نکالیگا۔ اور معموں اور چیستانوں کو پہچانیگا۔ اور خدا کے ساتھ ہمدو بلانے والوں کے ساتھ مراد پائیگا۔ اس وقت اس سے وصل اور فصل کا فرش طے ہو جائیگا۔ اور

ایمان اس وقت نافع نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا حکم عالم شہود وکشف سے پہلے ہے۔ کیونکہ ایمان اسی چیز کے متعلق ہوتا ہے۔ جو غائب ہے۔ اور جب حجاب اٹھ گیا۔ تو ایمان کا حکم بھی موقوف ہو گیا۔ پھر نہ توبہ قبول ہوگی۔ اور نہ گناہ بخشا جائیگا۔ اس لئے کہ گناہ اور مغفرت دوئی کے مقام میں ہوتے ہیں۔ اور احدیت اپنی احدیت میں گناہ اور مغفرت سے منزہ ہے۔ یہ قیامت صغریٰ کی شروط قیامت کبریٰ کی شروط کے مقابل ہیں۔ امام محی الدین ابن عربی نے ان عبادات سے تعبیر کی ہے۔ اور باب اشارات سے باطنی علامات جو چیز ظاہری علامات کے مقابل تھی۔ اس کو مقابلتہً بیان کیا ہے۔ پس انہوں نے مغرب سے طلوع آفتاب کو مرکز و منصب اول کی طرف روح کے رجوع کرنے کے مقابل قرار دیا ہے۔ اور وہ موت سے اور بحکم وفات آخرت کی طرف امر کے منتقل ہو جانے سے مراد ہے۔ اور باب توبہ کے بند ہونے کے مقابل انہوں نے یہ بات قرار دی ہے۔ کہ قریب المرگ کی توبہ قبول نہیں کی جاتی۔ اور نہ اس کا گناہ بخشا جاتا ہے۔ اور یہ بات بھی اس امر کی تائید کرتی ہے۔ جو کہا جاتا ہے۔ کہ دونوں بابوں[۱] کے درمیان ٹوٹے برس کا فاصلہ ہوگا اس لئے کہ وہ قیاس و نظام کے اعتبار سے عمروں کے مقابل ہے۔ اور جو کچھ اس امام نے ذکر کیا ہے۔ وہ مقبول ہے۔ اور معقول وجہ پر محمول ہے۔ لیکن چونکہ ہم اس قیامت صغریٰ کے بیان کے درپے ہیں۔ جو انسان سے مخصوص ہے۔ جبکہ وہ اس دار دنیا میں موجود ہے۔ لہذا ہم اس کو چھوڑ کر دوسری طرف نہیں جائینگے۔ اس اندیشہ سے کہ راز فاش نہ ہوں۔ باوجود اس کے کہ جمیع اسرار کو ہم نے مرموز کر دیا ہے۔ اور کوئی بات ایسی نہیں چھوڑی۔ جس پر ہم نے اس کتاب میں تنبیہ نہیں کی۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی للصواب

فصل

اس میں ہم کچھ تھوڑا سا موت کا ذکر کرینگے۔ اس کا بیان اس کتاب کے باب چوراسی میں بھی گذر چکا ہے۔ اُسے ملاحظہ فرمائیے۔

جاننا چاہئے کہ موت حرارت غریزی کے بجھنے کا نام ہے۔ جو اس دار دنیوی میں زندگی کا سبب ہے۔ اور یہ زندگی ابدان میں روحوں کی اس نظر سے عبادت ہے۔ جو روحوں کو اپنے نفس کے ساتھ ہے۔ اور اس نظر کو روکنے والی چیز یہی حرارت غریزیہ ہے۔ جب تک کہ اپنے اعتدال طبعی پر قائم رہے۔ اور اعتدال حرارت یہ ہے کہ وہ چوتھے درجہ میں برابر ہو۔ اس لئے کہ پہلے درجہ میں اس کا انصاف حرارت عنصریہ کی قوت ہے۔ اور وہ اس درجہ میں کسی دوسرے رکن میں امتزاج کو قبول نہیں کرتی۔ کیونکہ وہ یہاں اپنی حد میں نہایت پر پہنچکر دوسرے درجہ میں لگی ہوئی ہے۔ اور دوسرا درجہ وہ حرارت ناریہ ہے۔ جو امتزاج کو قبول کرنے والا ہے۔ اگر باقی ارکان سے اس کا امتزاج نہ ہوتا۔ تو آگ کا وجود نہ ہوتا۔ اس لئے کہ آگ۔ پانی۔ ہوا۔ مٹی میں سے ہر ایک اربعہ عناصر

[۱] یعنی کھلنے اور بند ہونے کے درمیان ۱۲

حرارت۔ برودت۔ یبوست۔ رطوبت سے مرکب ہے۔ لیکن جس میں رکن حرارت کا غلبہ ہؤا۔ یہاں تک کہ باقیوں کا حکم اس میں مغلوب ہوگیا۔ اس کا نام طبیعت ناری رکھا گیا۔ اور جس میں رکن برودت غالب آیا۔ حتے کہ باقیوں کا حکم اسی میں مضمحل ہوگیا۔ اس کا نام طبیعت مائیہ رکھا گیا۔ اور جس میں رکن رطوبت کا حکم غالب ہؤا۔ اور باقیوں کا حکم مغلوب ہوگیا۔ اس کا نام طبیعت ہوائی رکھا گیا۔ اور جس میں یبوست کا حکم غالب ہؤا اور باقیوں کا حکم اس میں فانی ہوگیا۔ اس کا نام طبیعتِ ترابیہ رکھا گیا۔ اس درجہ میں اس کا نام ناری۔ ہوائی مائی۔ ترابی نہیں رکھا جاتا ہے۔ مگر جبکہ تیسرے درجہ پر پہونچ جائے۔ اور ارکان سے امتزاج پالئے۔ پھر جس چیز میں حرارت۔ یبوست اس سے تیسرے درجہ میں برابر ہو۔ اور باقی دو رکن اس درجہ سے ضعف کی وجہ سے اس میں چھپ جائیں۔ اس شے کا نام آگ ہے۔ اور جس چیز میں برودت اور یبوست تیسرے درجہ میں برابر ہو یہاں تک کہ دوسرے رکن اس درجہ سے کمتر ہونے کی وجہ سے اس میں چھپ جائیں۔ اس کا نام مٹی ہے ایسا ہی جس میں اس درجہ میں حرارت اور رطوبت برابر ہو۔ اور دوسرے دو رکن اس درجہ سے ضعف کی وجہ سے چھپ جائیں۔ اس کا نام ہوا۔ اور جس میں برودت اور رطوبت اس درجہ میں مساوی ہو۔ اور باقی دو رکن اس درجہ پر نہ پہنچنے کی وجہ سے اس میں چھپ جائیں۔ اس کا نام پانی ہے۔ کیا تو فلک عناصر کی طرف نہیں دیکھتا۔ کہ وہ کیسے فلک طبائع کے اوپر ہے۔ اور فلک طبائع کیسے فلکِ استقصات[1] کے اوپر ہے۔ اور وہ افلاکِ نار و ہوا و ماء و تراب ہیں۔ پھر جب حرارت طبیعیہ ایک درجہ اور متنزل ہوتی ہے۔ اور چوتھے درجہ میں اعتدال پر آتی ہے۔ تو ہیاکل صوریہ میں سے کسی ہیکل میں باقی ارکان سے امتزاج جسمانی حیوانی پاکر پائی جاتی ہے۔ اور وہ ہیکل حیوانی ہوتی ہے۔ اور جب تک یہ حرارت غریزیہ اس درجہ میں موجود رہتی ہے۔ وہ ہیکل بھی موجود رہتی ہے۔ اس چوتھے درجہ میں اس کا نام غریزیہ ہوتا ہے۔ جیسے کہ تیسرے درجہ میں اس کا نام حرارت ناریہ تھا۔ اور دوسرے درجہ میں حرارت طبیعیہ اور پہلے میں حرارت عنصریہ کے نام سے موسوم تھی۔ ایسا ہی باقی ارکان کا حال بھی نام رکھنے میں بمنزلہ اسی رکن کے حال کے ہے۔ پس موت ہیکل حیوانی سے اس حرارت غریزیہ کے اپنی ضد یعنی برودت غریزیہ سے زائل ہوجانے کا نام ہے۔ اور یہ جسم کا حصہ ہے۔

لیکن نصیب روح یہ ہے۔ کہ اس کی ہیکل کی حیات جبھی تک ہے۔ کہ روح کی نظر اس ہیکل کی طرف ہے۔ جب روح ہیکل سے نظر اٹھا کر اپنی ذات کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔ اور کلیتہ اپنے عالم میں مصروف ہوجاتی ہے۔ لیکن اس ہیکل کی ہیئت پر جو اس کے لئے تھی۔ وہ عالم ارواح میں اپنی اس شکل میں متجسد ہوتی ہے اس تجسد کی وجہ سے اس پر وجود کا حکم لگایا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس محل میں اس کے احکام اس کے تجسد پر ظاہر ہوتے ہیں۔ یہاں بہت سے ارباب کشف نورانی چوک گئے۔ اور اس بات پر انہوں نے حکم لگایا۔ کہ

[1] باب ۵۹ میں شیطان کے مظاہر میں بھی لفظ استقصات کا آیا ہے۔ وہاں اس کا ترجمہ غلط لکھا گیا ہے۔ فلکِ استقصات یعنی کرۂ استقصات کہ مراد اس سے کرۂ ناری۔ ہوائی وغیرہ ہیں۔ مترجم

اجسام کے لئے حشر نہیں ہے۔ لیکن ہم نے اللہ کی طرف سے اس بات پر اطلاع پائی ہے۔ کہ ارواح کے ساتھ اجسام کا بھی حشر ہے۔ اس لئے کہ ارواح کی موت نفس جسد ہیکلی سے ان کے جدا ہونے کا نام ہے۔ اس لئے کہ یہ وہ بات ہے جس پر انعدام کا حکم لگایا جاتا ہے۔ پھر وہ ایسے ہو جاتے ہیں۔ گویا کہ وہ ایک مدت معلومہ تک وجود میں ایک بسیط تھے ہیں۔ اور اس کی مثال سونے والے کی سی مثال ہے۔ جو اپنی خواب میں کچھ نہیں دیکھتا وہ اس ساعت میں مثل معدوم کے ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ وہ نہ تو عالم شہادت میں ہوتا ہے۔ کہ بیدار ہو۔ اور نہ عالم غیب میں ہوتا ہے۔ کہ وہ کسی چیز کو دیکھتا ہو۔ جو اس کے وجود پر دلالت کرے۔ پس وہ موجود معدوم ہوتا ہے۔ اور آفتاب کے ساتھ بھی اس کی شکل بیان کی جاتی ہے۔ پس جب آفتاب گھر کے کسی روزن سے چمکتا ہے۔ تو وہ گھر آفتاب کی روشنی سے روشن ہو جاتا ہے۔ نہ اس گھر میں وہ نازل ہوتا ہے۔ اور نہ اس میں حلول کرتا ہے۔ ایسا ہی روشنی بمنزلہ روح کی نظر کے ہے۔ جو اجسام حیوانات میں سے کسی جسم مخصوص میں ہوتی ہے۔ پھر ایسا ہی جب روشندان سبز شیشے کا ہو۔ تو اس وقت گھر میں آفتاب کی روشنی سبز دکھائی دیتی ہے۔ اور اگر سرخ ہو۔ تو سرخ نظر آتی ہے۔ غرضیکہ جس رنگ کا شیشہ ہوگا۔ روشنی اسی رنگ میں ہوگی۔ روح کا بھی ایسا ہی حال ہے۔ کہ جب ہیکل انسانی یا کسی اور ہیکل کی طرف روح کی نظر ہوتی ہے۔ تو اس وقت وہ اس کی صورت پر ہوتی ہے۔ کہ اس سے متغیر نہیں ہوتی۔ پھر گھر سے آفتاب کا زائل ہو جانا جسد سے روح کی نظر کے اٹھ جانے کی مانند ہے۔ اور موت شعاع آفتاب میں اس روشنی کے مخفی ہو جانے کا نام ہے۔ پس وہ شخص ہمیشہ مردہ رہتا ہے۔ اور عالم میں اس کی نسبت شعاع آفتاب میں روشنی کے مخفی ہو جانے کی نسبت ہے۔

پھر برزخ ایک وجود غیر تام اور غیر مستقل کا نام ہے۔ اگر وہ تام اور مستقل ہوتا۔ تو مثل دار دنیوی و آخرت کے دار الاقامت ہوتا۔ اور اس کی مثال ایسی ہے۔ جیسے ہم اس شعلہ کو اور اس کی سبزی کو بوجہ شیشے کی سبزی کے تصور کرتے ہیں۔ پھر وہ جیسی ہے۔ ویسی ہی ہمارے تصور میں قائم ہو جاتی ہے۔ لیکن عالم خیال میں اور عالم خیال اہل دنیا کے لئے ایک غیر تام اور ایک غیر مستقل شے ہے۔ باوجود اس کے کہ عالم خیال فی نفسہ عالم تام ہے۔ لیکن بنظر ذات خود در نہ بہ نظر عالم حس و معانی کے وہ ایک غیر تام شے ہے۔ بخلاف اس کے اہل اللہ کا خیال کہ وہ بنفسہ کامل مستقل اور تام ہوتا ہے۔ اور وہ ان کے سوا دوسرے ارباب دنیا کی آخرت کی مانند ہے۔ برہمنوں اور دیگر کفار مشرکین وغیرہ کا خیال جو مجاہدات و ریاضات وغیرہ سے اپنے نفس کی صفائی کرتے ہیں بمنزلہ اہل دنیا کی نوم کے ہے۔ اور اہل دنیا کے خیال کا کوئی اعتبار نہیں اگرچہ فی نفسہ خیال کی اصل سب کے لئے ایک ہی ہے۔ لیکن جب امور عادیہ و مطلوبات جسدیہ سے ان کا خزانہ خیال فاسد ہو جاتا ہے۔ تو وہ روحی صفائی کے حکم سے نکل جاتا ہے۔ چونکہ براہمہ اور اہل فلسفہ صوفی ان امور عادیہ و خواہشات نفسانیہ سے مجاہدات کی بدولت خلاصی پا جاتے ہیں۔ لیکن امور عقلیہ اور احکام

طبیعیہ ان کے خزانۂ خیال میں چونکہ ٹھہرے ہوتے ہیں۔ اس وجہ سے وہ معانیٔ الٰہیہ کی طرف ترقی کرنے سے رُکے رہتے ہیں۔ بخلاف اس کے اہل اللہ کا خیال کہ وہ حوادثِ علل سے غیب ازل میں بتائید الٰہی مامون و محفوظ ہوتا ہے۔ پس عالم برزخ کے لئے کوئی وجود تام نہیں ہے۔ اس لئے اس کا نام برزخ رکھا گیا ہے۔ ایسا ہی اہل دنیا کا خیال عالم وجودی اور عالم عدمی کے مابین برزخ ہے۔

پھر قیامت کی نسبت ایسی ہے۔ جیسا کہ آفتاب کی اس روشندان میں اس کے لوٹنے کی نسبت ہے جس سے وہ روشن تھا۔ اس سے زیادہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ ارواح جب تک ہیاکل میں غیر متجسد رہتے ہیں۔ بساطت سے ملحق ہوتے ہیں۔ اور یہی موت کی حقیقت ہے۔ پھر جب متجسد ہوتے ہیں۔ تو یہ تجسد ان کے لئے وجود ہوتا ہے۔ لیکن جب تک وہ اس تجسد میں لوازم جسدیہ سے مقید ہوتے ہیں۔ وہ عالم برزخ میں ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ ان تمام چیزوں سے قاصر ہوتے ہیں۔ جن کا روح اطلاق روحانی میں تقاضا کرتی ہے پھر جب اللہ تعالےٰ قیامت میں ان کی بعثت کا ارادہ کریگا۔ تو مقتضیاتِ جسد سے ان کو آزاد کر دیگا۔ اور وہ محشر کی زمین میں ہو جائینگے۔ پھر اطلاق یعنی قید برزخ سے آزاد کرنا اس حالت کے موافق ہوگا۔ جس پر وہ دنیا میں تھا۔ پھر اگر وہ دنیا میں بھلائی پر تھا۔ تو اس کا اطلاق بھی خیر پر ہوگا۔ اور اگر شر پر تھا۔ تو اس کا اطلاق بھی شر پر ہوگا۔ اس لئے کہ اپنے اطلاق میں اس سے اُسی بات کا مطالبہ ہوتا ہے۔ جس پر کہ وہ دنیوی عالم میں تھے۔ چنانچہ خدا تعالےٰ نے فرمایا ہے۔ کہ اَنْ لَّیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی۔ انسان کو اپنی ہی کمائی کام آتی ہے۔

معلوم کرنا چاہئے۔ کہ نورِ حق سے ارواح متعددہ ہونے کی نسبت ان مختلف شعاعوں کی نسبت ہے جو آفتاب کی شعاع سے روشن ہوتی ہیں۔ اور محققین واحدیت عالم کی جس نسبت کا دعوے کرتے ہیں وہ آفتاب کی واحدیت کی نسبت ہے۔ اگرچہ وہ ان شیشوں میں باختلافِ زجاجات مختلف طور پر ظاہر ہو اور وہ اپنے محل میں اور اپنی ذات میں واحد ہے۔ نہ متعدد ہے۔ نہ متنوّع۔ تنوع و تعدد صرف مظاہر میں ہے اس امر پر اسی قدر تنبیہ کافی ہے۔ ہم باب سابق میں قبضِ ارواح اور عزرائیل کے آنے کی کیفیت بیان کر آئے ہیں۔

جاننا چاہئے۔ کہ برزخ میں لوگوں کے حالات مختلف ہیں۔ بعض سے حکمت کے ساتھ معاملہ کیا جاتا ہے۔ اور بعض سے قدرت کے ساتھ۔ جن سے حکمت کے ساتھ معاملہ کیا جاتا ہے۔ وہ برزخ میں اپنی اس حقیقتِ عمل کی طرف پلٹ جاتا ہے۔ جو دنیا میں کرتا رہا ہے۔ مثلاً اگر وہ دنیا میں مطیع تھا۔ تو حق تعالےٰ برزخ میں اس کے لئے معانی طاعت کی صورتیں بنا دیتا ہے۔ پھر وہ ایک طاعت کی صورت سے جس کو اللہ تعالےٰ نے اس کے لئے قائم کیا ہے۔ نماز ہو یا روزہ یا صدقہ وغیرہ دوسری اطاعت کی صورت کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ ہمیشہ وہ ایک اچھے عمل سے دوسرے عمل کی طرف انتقال کرتا رہتا ہے۔ خواہ وہ عمل اس کی مانند ہو

یا اس سے بہتر جیسا کہ وہ دنیا میں کرتا رہا ہے۔ یہاں تک کہ امور کی حقیقتیں اس پر ظاہر ہوں۔ اور اس کی قیامت قائم ہو۔

پھر اس صورت کی اچھائی۔ رونق اور روشنی اس کی اطاعت اور دل کے اس میں جمع ہونے اور اس عمل میں اس کی اچھی نیت کے موافق ہوتی ہے۔ اور صورت کا قبیح ہونا اس عمل کے قبیح ہونے کے موافق ہوتا ہے۔ مثلاً اگر وہ زانی۔ چور اور شارب الخمر ہے۔ تو حق تعالےٰ اس کے لئے اُن افعال کے معانی کی صورتیں قائم کرتا ہے۔ جن میں وہ منتقل ہوتا ہے۔ زانی کے لئے وہ ایک آگ کا فرج بنا دیتا ہے جس میں وہ اپنے ذکر کو داخل کرتا ہے۔ اس کی آگ کی حرارت اور اس کی بدبو بقدر اس معصیت میں اس کی قوتِ انہماک کے ہوتی ہے۔ ایسا ہی وہ شارب کے لئے آگ کا وہ ایک پیالہ بنا دیتا ہے جس میں آگ کا شراب ہوتا ہے۔ پھر اس کو وہ پیتا ہے۔ اور اس سے وہ اس چیز کی طرف انتقال کرتا ہے۔ جو مثل اس چیز کے ہوتی ہے۔ جس کی طرف وہ دنیا میں منتقل ہوتا تھا۔ اور جو اطاعت اور معصیت دونوں کے مابین رہا ہے۔ وہ انہی دونوں میں منتقل ہوگا۔ یعنی ان معانی کی صورتوں میں جن کو خدا تعالےٰ پیدا کر دیگا۔ یا نور سے جیسا کہ اطاعات کی صورتیں ہونگی۔ یا آگ سے جیسا کہ معاصی کی صورتیں ہونگی۔ پس وہ ہمیشہ اس میں منتقل ہوتے رہینگے۔ پے در پے منتقل ہونے سے چیزوں کی حقیقتیں بھی رفتہ رفتہ ان پر ظاہر ہونگی۔ یہاں تک کہ ان پر دو حکموں میں سے ایک حکم تمام ہو جائیگا۔ اور قیامت ان پر قائم ہو جائے گی۔ اور جس کے ساتھ قدرت سے معاملہ کیا جائیگا وہ قدرت سے اعمال کی صورتوں کے معانی میں پڑیگا۔ نہ کہ اعمال کے معانی میں۔ پھر اگر وہ عاصی ہوگا۔ اور حق تعالےٰ نے اُسے بخش دیا ہوگا۔ پس وہ نہ منتقل ہوگا۔ مگر اس صورت میں جو مشابہ بالطاعات ہے۔ حق تعالےٰ اس کے لئے ایک ہیئت الہیّہ قائم کر دیگا۔ پھر وہ برابر ایک صورت حسنہ سے احسن صورت کی طرف انتقال کرتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ ساق پر حقائق کے ظاہر ہونے سے اس کی قیامت قائم ہوگی۔ پھر اگر وہ مثلاً مطیع ہو۔ اور اللہ تعالےٰ نے اس کا عمل حبط کر دیا ہو۔ پس حق تعالےٰ اس کے لئے شقاوت کی وہ صورت قائم کر دیگا۔ جو ازل میں اس کے لئے لکھی گئی ہے۔ پھر وہ اسے اس پر ظاہر کر دیگا۔ اور وہ رنگارنگ صورتوں میں اس پر ظاہر ہوگی۔ پھر وہ ہمیشہ اس میں بدلتا رہیگا۔ یہاں تک کہ اس کے دوزخ کے طبقہ کے موافق اس کی قیامت قائم ہوگی۔ اور وہ جہنم میں عذاب دیا جائیگا۔

پھر اس کے بعد جاننا چاہئے۔ کہ برزخ کے لئے اللہ تعالےٰ نے ایک قوم پیدا کی ہے۔ جو اس میں رہتی ہے اور اس کو آباد کرتی ہے۔ نہ وہ اہل دنیا سے ہے اور نہ اہل قیامت سے لیکن وہ اصل کے ایک ہونے کی وجہ سے جس سے وہ پیدا ہوئے ہیں۔ اہل آخرت سے ملحق ہیں۔ پھر جو شخص اپنی موت کے بعد ان سے روحی مجانست

رکھتا ہے۔ وہ ان سے مانوس ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال اس شخص کی سی ہے۔ جو کسی ایسی قوم سے پیوند رکھتا ہے۔ جس کو وہ پہچانتا ہے۔ اور وہ اس کو پہچانتے ہیں۔ پھر وہ ان سے مانوس ہو جاتا ہے۔ ان کے ساتھ اپنا غم غلط کرتا ہے۔ اور جو ان کے ساتھ نہیں بیٹھا۔ پس وہ ان کو غصہ سے دیکھتا ہے۔ نہ وہ اس سے مالوف ہوتے ہیں۔ اور نہ وہ ان سے مالوف ہوتا ہے۔ پھر خدا تعالٰی ان میں سے ایسے شخص کو اٹھاتا ہے۔ جو اس کے لئے عذاب کا سبب ہوتا ہے۔ اور وہ ایسی قبیح ترین صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ جیسے وہ دنیا میں مکروہ خیال کرتا تھا۔ پھر اس صورت میں وہ اس کے پاس آتا ہے۔ وہ اس کے عمل کی صورت ہوتی ہے۔ جس سے اس کو وحشت اور نفرت پیدا ہوتی ہے۔ جو اس کے غیر کے ساتھ نہیں ہوتی۔ اور بعض ان میں سے ایسے ہیں۔ جن کے پاس وہ نہایت اچھی صورت میں آتا ہے۔ اور اس کے عمل کی صورت ہوتی ہے۔ جس سے وہ الفت۔ مہربانی اور شفقت کے ساتھ ملتا ہے اور وہ صورت اس سے مانوس ہو جاتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کی قیامت ہو۔

پھر جاننا چاہئے۔ کہ قیامت و برزخ اور دار دنیا ایک ہی وجود ہیں۔ اس کی مثال ایک مفروض دائرہ کی مثال ہے۔ جس کا نصف دنیا اور نصف آخرت ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان برزخ تقدیری ہے۔ یہ سب فرضی طور پر ہے۔ اس لئے کہ تیری ہویت جس کے ساتھ تو موجود ہے۔ وہ عین اس ہویت کی ہے۔ جس کے ساتھ تو برزخ میں ہوگا۔ اور وہ عین اس چیز کی ہے۔ جس کے ساتھ تو قیامت میں ہوگا۔ پس تو دنیا۔ برزخ اور آخرت میں اس انیّت کے ساتھ ہوگا۔ لیکن ان دونوں کے درمیان تفاوت ہے۔ یہ کہ امور برزخ ضروری امور ہیں۔ اس لئے کہ وہ دنیا پر مبنی ہیں۔ اور امور قیامت بھی ضروری امور ہیں۔ اس لئے کہ وہ برزخ پر مبنی ہیں۔ اور امور دنیا اختیاری امور ہیں۔

پھر اس کے بعد جاننا چاہئے کہ اللہ تعالٰے جب ارادہ کریگا۔ کہ قیامت قائم ہو۔ تو اسرافیل علیہ السلام کو صور میں نفخۂ ثانیہ کے پھونکنے کا حکم دیگا۔ اس لئے کہ پہلا نفخہ نفخۂ اماتت ہوگا۔ اور صور سے مراد عالم صور روحی ہے۔ جس میں پہلی پھونک بہ حیثیت اس کے اسم مغنی اور ممیت کے پھونکی جائیگی۔ صورتیں معدوم ہو جائینگی۔ ان کی ہیکلوں کی گرہیں کھل جائینگی۔ جیسا کہ وہ صورتیں جو خواب میں دیکھی جاتی ہیں۔ جاگتے وقت معدوم ہو جاتی ہیں۔ پس وہ اپنے اس محل کی طرف جس سے وہ پیدا ہوئی ہیں۔ رجوع کرینگی۔ پھر دوسری دفعہ صور پھونکا جائیگا۔ پھر وہ جیسا کہ پہلے عالم ارواح میں تھا۔ ویسا ہی ہو جائیگا۔ اور اجسام کے قالبوں میں داخل ہوگا۔ جیسا کہ آفتاب کی روشنی شیشے میں لوٹ آتی ہے۔ چنانچہ پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے۔ اور یہ کل باعتبار اُن کے اپنے وجود کے ہے۔ اس لئے کہ عالم اخروی عالم ارواح ہے۔ اور تمام عالم ارواح مطلق روح سے مراد ہے۔ جو انسان میں موجود ہے۔ پس انسان اپنے وجود سے باہر نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ آخرت عالم ارواح سے مراد ہے۔ اور عالم ارواح کو اس کی مطلق روح جمع کرتی ہے۔ جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا۔ کہ تمام عالم مثل ان آئینوں کے ہے۔ جو ایک دوسرے کے مقابل رکھے جائیں۔ ان میں سے ہر ایک دوسرے میں

بحکم احدیت پایا جاتا ہے۔ نہ بحکم مماثلت و مشابہت کے۔ پس تمام عالم جوہر فرد ہے۔ کہ فی الحقیقت بذاتِ خود غیر منقسم ہے۔ اور شمار اور انقسام کی قبیل سے جو تجھے نظر آتا ہے۔ وہ خیال ہے۔ اور بمنزلہ اس بات کے ہے کہ جوہر فرد میں ہم انقسام کو فرض کر لیں۔ اور اللہ تعالیٰ کے اس قول کے یہی معنی ہیں وکلھم اٰتِیہ یوم القیامۃ فردًا۔ قیامت کے دن وہ تمام اکیلے ہی آئینگے۔

پھر جب تو نے یہ نکتہ سمجھ لیا۔ تو تو نے وجود میں حق تعالیٰ کی احدیت کا راز سمجھ لیا۔ اور جس چیز کا خدا تعالیٰ نے جنت دوزخ اور آخرت کے خطرناک امور کا وعدہ فرمایا ہے۔ ان سب کا تو یقینی۔ کشفی۔ عیانی طور پر شاہد بن گیا۔ اور تیرا ایمان مثل زید بن حارثہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ایمان کی مانند ہو گیا۔ جیسا کہ انہوں نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کو کہا تھا۔ کہ میں نے صبح ایسی حالت میں کی۔ کہ میں پکا مومن بن گیا۔ پھر نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا۔ کہ تیرے ایمان کی حقیقت کیا ہے۔ کہا۔ کہ میں دیکھتا ہوں کہ قیامت قائم ہو گئی۔ اور میرے رب کا عرش کھلے طور پر نظر آ رہا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے۔ لیکن قیامتِ صغریٰ جو ہر فرد انسانی سے مخصوص ہے۔ وہ یہ ہے۔ کہ جب اس کی عقلِ اول کی میزان اس کے عدلِ اکمل کے قبہ میں قائم ہو گی۔ اور مقتضیاتِ حقائق آکر بمقتضاء ہر حقیقت اس کا حساب لینگے۔ یا اس کے واسطے احدیت کی صراط قائم کی جائیگی۔ اور جہنم طبیعت کی پشت پر وہ چلیگا۔ جو پوشیدہ ہونے کی وجہ سے بال سے زیادہ باریک ہے۔ اور اپنے بُعد کی وجہ سے تلوار سے زیادہ تیز ہے۔ پھر یا تو معارف میں سیر کرنے والی اپنی سواری کی قوت سے ایسا سرعت کے ساتھ جائیگا۔ جیسا کہ اُچک لے جانے والی بجلی جاتی ہے اور یا بہ سبب پستی کی طرف مائل ہونے کے بوجھل پہاڑ کی مانند ہوگا۔ پھر جب صراط سے گذر جائیگا۔ اور ترازو کا ناموس قائم ہوگا۔ تو جنتِ ذات میں داخل ہوگا۔ اور اپنی انیت سے مٹ کر اور اپنی ہویت سے پس کر صفات کے میدانوں میں چریگا۔ پھر اپنے نفس کا کوئی اثر نہیں دیکھیگا۔ اور اس کی کوئی خبر نہیں پہچانیگا۔ خود اس کے وجود کی مملکت سے جبار کی یہ ندا اُٹھیگی۔ کہ آج کے دن کس کے لئے ملک ہے۔ پھر جب اپنے سوا کسی کو نہیں پائیگا۔ تو کہیگا۔ کہ اللہ واحد قہار کے لئے ہے۔ اس کے بعد نہ اس کو غفلت ہو گی اور نہ حضور اور نہ اس کے بعد موت کی توقع ہو گی۔ اور نہ بعثت و نشور کی۔ اس کی قیامت ساق پر قائم ہو گئی۔ اور اس کی علامات معدوم ہو گئی۔ پس یہ قیامت صغریٰ ہے۔ اور اسی پر قیامت کبریٰ کے احوال کو قیاس کر۔ اور حساب۔ میزان اور صراط کی معرفت کو اس چیز سے حاصل کر۔ جس پر بدوں تصریح اشارت سے ہم نے تیری رہنمائی کی ہے۔ عاقل کے لئے اسی قدر تلویح و اشارہ کافی ہے۔ اور جنت دوزخ کا اپنے ابواب میں بھی ہم ذکر کر آئے ہیں یعنی باب اٹھاونؔ میں۔ بطریق اشارہ ہم ان دونوں کی طرف اس مقام پر بھی ایما کرتے ہیں۔ پھر اگر تو بلند فہم اور قوی العزم ہوگا۔ تو تو ہمارے اشارہ کو سمجھ لیگا۔ ورنہ اپنے غیر کی طرح اس کے ظاہر کے ساتھ ہی واقف رہ۔ اور اس سے جدا نہ ہو۔

جان لے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے دارِ آخرت کو مع ان تمام چیزوں کے جو اس میں ہیں۔ دارِ دنیا کا نسخہ بنایا ہے۔ اور دارِ دنیا کو حق کا نسخہ بنایا ہے۔ پس دنیا اصل ہے۔ اور آخرت اس کی فرع ہے۔ جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا۔ الدنیا مزرعۃ الآخرۃ اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّۃٍ خَیْرًا یَّرَہٗ وَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّۃٍ شَرًّا یَّرَہٗ پس معلوم ہوا۔ کہ اصل وہ عمل ہے۔ جو دنیا میں پیدا ہوتا ہے۔ اور وہ چیز جسے تو آخرت میں دیکھیگا۔ اس کی فرع ہے۔ اور آخرت سب کی وہی ہے۔ جو قیامت کے دن اس میں ہو گی۔ اور وہ وہی بات ہے۔ جو اس کے نسخہ عمل میں ہے۔ اور نتیجہ مقدمہ کی فرع ہوتا ہے۔ اور مقدمہ دنیوی عمل ہے۔ اسی لئے دنیا ایجاد میں آخرت پر مقدم ہوئی۔ اور اس کا نام اولیٰ رکھا گیا۔ اس لئے کہ وہ اصل ہے۔ اور آخرت کو پیچھے چھوڑا گیا۔ اور اس کا نام اخری رکھا گیا۔ اس لئے کہ وہ فرع ہے۔ اگر آخرت دنیا کی فرع نہ ہوتی تو اس کا پیچھے رکھنا حکمت میں نقص ٹھہرتا۔ اس لئے کہ مقدم کی تاخیر اور مؤخر کی تقدیم حکمت میں ایک عیب وطعن کی بات ہے۔

پھر اس کے بعد معلوم کرنا چاہئے۔ کہ محسوس آخرت محسوس دنیا سے قوی تر ہے۔ اور اس کی لذت دنیا کی لذت سے اور اس کی سختی و ناگواری دنیا کی سختی اور ناگواری سے بڑھ کر ہے۔ اور اس کا سبب یہ ہے کہ روح آخرت میں اس امر کے قبول کرنے کے لئے فارغ ہو گی۔ جو مرغوب یا مکروہ سے اس پر وارد ہو گا۔ بخلاف اس کے عالم دنیوی کہ جسم اپنی کثافت کی وجہ سے روح کو اس بات سے مانع رہتا ہے۔ کہ وہ ملائم و غیر ملائم کے ادراک کے لئے پورے طور پر فارغ ہو سکے۔ پس وہ اس سے تھوڑا سا حصہ حاصل کرتی ہے۔ جیسا کہ کسی نے لذیذ طعام کھایا ہو۔ اور وہ فارغ البال نہ ہو۔ بلکہ کسی اہم امر میں مشغول ہو۔ پس وہ اس طعام سے وہ لذت نہیں پائیگا۔ جو اس کا غیر پاتا ہے۔ اور اس کا سبب یہ ہے۔ کہ دوسرے امر کا اہتمام اس کو بفراغت اس وارد کے قبول کرنے سے مانع رہتا ہے۔ اسی لئے اخروی عالم دنیوی عالم سے اعلےٰ و اشرف ہے۔ اگرچہ دنیا آخرت کے لئے اصل ہے۔ اس سے تعجب مت کر۔ کہ اکثر اولاد اپنے والد سے اشرف ہوتی ہے۔ اور دنیا اگرچہ آخرت کی اصل ہے۔ لیکن آخرت اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس سے افضل و اشرف ہے۔ اور یہ حقیقت آخرت کا ذاتی اقتضا ہے۔ مثال کے طور پر لفظ کو لو۔ کہ جو معنی اس سے سمجھے جاتے ہیں۔ وہ لفظ سے کیسے بے نہایت اعلےٰ اشرف اور بلند قدر ہوتے ہیں۔ حالانکہ وہ لفظ کا نتیجہ ہیں۔ اور اس کی فرع ہیں۔ اگر لفظ نہ ہوتا۔ تو معنوں کی کوئی حقیقت نہ تھی۔ ایسا ہی دارِ آخرت اگرچہ دنیا کا نتیجہ ہے۔ لیکن وہ اس سے افضل، اشرف اور وسیع تر ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ وہ ارواح سے مخلوق ہے۔ اور ارواح نورانی لطیفے ہیں۔ اور دنیا اجسام سے مخلوق ہے۔ اور اجسام تاریک اور کثیف چیزیں ہیں۔ اور اس میں شک نہیں۔ کہ لطائف کثائف سے افضل ہیں۔

پھر جاننا چاہئے۔ کہ آخرت دار العزۃ والقدرت ہے۔ اس میں جو شخص موانع سے سلامت رہا۔ وہ جو چاہے کر سکتا ہے۔ جیسے کہ اہل جنت کہ جو چاہینگے کر سکیں گے۔ اور دنیا ذلت اور عجز کا گھر ہے۔ اسکے ملوک

سلاطین ایک چیونٹی کی ضرر بھی دفع کرنے پر قادر نہیں ہیں۔ اور پھر وہ اپنی زوال پذیر نعمتوں پر حساب بھی کئے جاتے ہیں۔ اور اہل آخرت کے لئے ہر نعمت کے پیچھے اس سے افضل نعمت ہوگی۔ اس لئے کہ بخشش الٰہی آخرت میں بے حساب ہوگی۔ اور دنیا میں اس کی بخشش حساب کے ساتھ ہے۔ جب تو نے اسے سمجھ لیا اور اسے تحقیق کر لیا۔ تو تو مراد کو پہنچ گیا۔

معلوم کرنا چاہیئے۔ کہ آخرت بتمامہ یعنی جنت۔ نار۔ اعراف۔ کثیب یہ سب ایک ہی گھر ہے۔ نہ منقسم ہے۔ نہ متعدد ہے۔ جس پر حقائق اخروی حاکم ہوں گے۔ وہ دوزخ میں ہوگا۔ اس لئے کہ اہل جہنم محکوم و مقہور ذلت ہیں۔ اور جس پر اُس دارِ اُخروی کے حقائق حاکم نہیں ہوں گے۔ وہ جنتی ہوگا۔ اور جس نے اس عالم دنیوی میں حق تعالٰے کی اطاعت کی۔ اور اس کا محکوم بنا۔ اُسے حق تعالٰے دار الآخرت کے حقائق پر حاکم کریگا۔ کہ اس میں جو چاہیگا۔ کریگا۔ اور جس نے حق کی فرمانبرداری اس دنیا میں نہ کی۔ وہ وہاں دار اخروی کے حقائق کا محکوم ہوگا۔ جس میں اس کو مخالفت کرنے کی وسعت اور قدرت نہیں ہوگی۔ جیسا کہ اہل جہنم پیادوں یعنی سخت عذاب کرنے والے فرشتوں کے قابو میں ہونگے۔ نہ کہ اہل جنت۔ کیا تجھے معلوم نہیں۔ کہ اہل جنت میں سے ہر ایک جو چاہیگا۔ کریگا۔ اس پر کسی چیز کی حکومت نہیں ہوگی۔ جو شخص اس عالم کے علم سے متحقق ہوتا ہے۔ اور اس سے تصرف پر قدرت پاتا ہے۔ وہ اعراف میں ہوتا ہے۔ اور اعراف قرب الٰہی کا محل ہے۔ جس کی بابت قرآن شریف میں مذکور ہے۔ کہ وہ بادشاہ توانا کے پاس ہوں گے۔ اور اس منظر کا نام اعراف معرفت کی وجہ سے رکھا گیا ہے۔ اور وہ اس علم سے متحقق ہوتا ہے۔ جس کا میں نے تیرے لئے ذکر کیا ہے۔ اہل الاعراف اللہ کے عارف ہیں۔ اس لئے کہ جس نے اللہ کو پہچان لیا۔ وہ علم آخرت سے متحقق ہو گیا۔ اور جس نے اس کو نہیں پہچانا۔ وہ اس کے علم سے متحقق نہیں ہؤا۔ کیا تو حق تعالٰے کے اس قول کی طرف نظر نہیں کرتا۔ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ یعنی معرفت الٰہی کے مقام پر رجال ہیں۔ لفظ رجال کو بوجہ ان کی جلالتِ شان کے نکرہ لایا گیا ہے۔ اور نیز اس لئے کہ غیر ان کو شناخت نہیں کر سکتے۔ ہر ایک اپنے قیافہ سے شناخت کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ جس نے خدا کو شناخت کر لیا۔ اس پر کوئی چیز مخفی نہیں رہتی اور کثیب اعراف کے سوا ایک اور مقام ہے۔ کہ جنات نعیم کے اوپر ہے۔ جوں جوں اہل جنت کے لئے معرفت الٰہی میں زیادتی ہوتی ہے۔ کثیب میں ان کے درجے بلند ہوتے ہیں۔ اہل الکثیب اور اہل الاعراف میں فرق یہ ہے۔ کہ اہل کثیب دار دنیا سے قبل اس کے کہ حق اس میں ان پر متجلی ہو۔ رخصت ہو گئے ہیں۔ اور جب آخرت کی طرف چلے گئے۔ تو ان کا مقام وہاں جنت میں ہے۔ اور حق تعالٰے کی یہ ان پر مہربانی ہوگی۔ کہ ان کو کثیب کی طرف لے جا کر وہاں ان پر تجلی کریگا۔ اور ہر ایک پر تجلی بقدر اس کے ایمان بخدا اور بقدر الٰہی کی شناخت کے ہوگی۔ جسے اس نے دنیا میں حاصل کیا ہوگا۔ اور اہل الاعراف وہ قوم ہے۔ جو دنیا سے رخصت نہیں ہوئی مگر اس حال میں کہ حق تعالٰے نے دنیا میں ان پر تجلی فرمائی۔ اور اس میں انہوں نے اس کو شناخت کیا۔ پھر

جب وہ آخرت کی طرف منتقل ہوئے۔ تو ان کا مقام نہیں ہوگا۔ مگر اللہ تعالےٰ کے پاس اس لئے کہ جو شخص کسی شہر میں داخل ہوتا ہے۔ اور وہاں اس کا صاحب ہے جس کو وہ شناخت کرتا ہے۔ تو وہ اسی کے پاس نازل ہوتا ہے بلکہ اس صاحب پر واجب ہوتا ہے۔ کہ اپنے سوا کسی اور جگہ اُسے نازل نہ ہونے دے۔ جب مخلوق میں یہ دستور ہے۔ تو خالق بطریق اولیٰ اس امر کا لحاظ رکھیگا۔ کیا تو اس بات کی طرف نہیں دیکھتا۔ کہ حق تعالےٰ نے مصرح طور پر فرمایا ہے۔ اور یہاں بہت سے عجائب و غرائب ہیں۔ کہ وجود بہ تمامہ اس بات کی گنجائش نہیں رکھتا۔ کہ ہم علےٰ سبیل صریح ان کا ذکر کریں۔ بلکہ وہ دقیق اور غامض ہونے کی وجہ سے نہیں سمجھے جاتے۔ مگر اشارت اور تلویح سے۔ بار خدایا۔ مگر جب کتاب کو دیکھنے والا اُس مرتبہ پر پہنچ گیا ہو۔ اور ان امور عجیبہ کو اس نے معائنہ کیا ہو۔ تب وہ ادنےٰ رمز سے سمجھ جائیگا۔ اور نہایت درجہ کے مخفی چیستان کو بوجھ لیگا۔ اس کتاب کے بنانے سے ہمارا مقصود جاہل کو واقف کرنا ہے۔ اور جو شخص عالم ہے۔ اس کو ان عجائبات کے ذکر سے کچھ فائدہ نہیں بجز اس کے اس کو یہ بات معلوم ہو جائے۔ کہ ہم بھی اس کا علم رکھتے ہیں۔ اور ہم کو اس امر کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔ پس اب ہم باگ کو روک لیتے ہیں۔ اور اللہ سے مدد چاہتے ہیں۔ اور ہمارا اسی پر اعتماد ہے۔

باسٹھواں باب

ساتوں آسمانوں اور جو کچھ انکے اوپر ہے۔ اور ساتوں زمینوں اور جو کچھ انکے نیچے ہے اور ساتوں دریاؤں اور جو کچھ ان میں عجائب و غرائب ہیں۔ ان سب چیزوں کا ذکر ہے

جاننا چاہیئے۔ کہ اللہ تعالےٰ تجھے اپنی روح سے قوت دے۔ کہ قبل پیدائش عالم حق تعالےٰ اپنی ذات میں موجود تھا۔ اور موجودات اس میں خالی تھی۔ اور اسے وجود کی کسی چیز میں ظہور نہ تھا۔ یہی کنز مخفی ہے جس کو نبی کریمؐ نے عماء سے تعبیر فرمایا ہے۔ کہ نہ اس کے اوپر ہوا ہے۔ اور نہ نیچے۔ اس لئے کہ حقیقت الحقائق کا بوجود خود نسبتوں میں سے کسی نسبت سے اختصاص نہیں ہے۔ نہ اعلےٰ کے ساتھ نہ ادنےٰ کے ساتھ۔ اور وہ سفید یاقوت ہے۔ جس کی بابت حدیث میں وارد ہوا ہے۔ کہ حق تعالےٰ قبل پیدائش عالم سفید یاقوت میں تھا۔ پھر جب اس عالم کو ایجاد کرنا چاہا۔ تو حقیقت الحقائق کی طرف دیکھا۔ خواہ تو یہ کہدے۔ کہ یاقوت سفید کی طرف دیکھا۔ جو وجود کی اصل ہے۔ یہ دیکھنا بہ نظر کمال تھا۔ پھر وہ پگھل گیا۔ اور پانی بن گیا۔ اسی واسطے

وجود میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے۔ جو خدا کے ظہور کے کمال کو اٹھا سکے۔ مگر صرف وہی۔ اس لئے کہ حقیقت الحقائق جو وجود کی اصل ہے۔ اس کی متحمل نہیں ہو سکی۔ مگر بطون میں پھر جب وہ اس پر ظاہر ہوا۔ تو وہ اس کی وجہ سے پگھل گیا۔ پھر اس کی طرف بہ نظر عظمت دیکھا۔ پھر وہ اس کی وجہ سے ایسا موجزن ہوا۔ جیسے دریا ہواؤں سے موجزن ہوتا ہے۔ پھر اس کے کثائف جوش مار کر باہر نکل آئے۔ جیسے کہ جھاگ دریا سے باہر آجاتی ہے خدا تعالےٰ نے ان کثائف سے زمین کے سات طبقے بنائے۔ ہر طبقہ کے باشندے اس کی زمین کی جنس سے پیدا کئے۔ پھر اس پانی کے لطائف اوپر کو چڑھے۔ جیسے کہ دریاؤں سے بخار اوپر کو چڑھتا ہے۔ ان لطائف سے اللہ تعالےٰ نے سات آسمانوں کو ایک دوسرے سے جدا پیدا کر دیا۔ ہر آسمان کے فرشتے اس آسمان کی جنس سے پیدا کئے۔ پھر اس پانی کے خدا تعالےٰ نے سات دریا بنا دئے۔ جو عالم کو احاطہ کئے ہوئے ہیں۔ پس یہ جمیع وجود کی اصل ہے۔ اس کے بعد معلوم کرنا چاہئے۔ کہ جیسے کہ حق تعالےٰ قدم میں اس عماء میں موجود تھا۔ جس کا نام حقیقۃ الحقائق۔ کنز مخفی۔ یاقوتِ بیضا ہے۔ ایسا ہی وہ اب بھی ان چیزوں میں جو اس یاقوتِ بیضاء سے پیدا ہوئیں۔ بغیر حلول و امتزاج کے موجود ہے۔ وہ اجزاء و ذراتِ عالم میں بلا تعدد اور بلا اتصال و انفصال تجلی کئے ہوئے ہے۔ اور وہ ان سب میں متجلی ہے۔ اللہ سبحانہ ویسا ہی ہے۔ جیسا کہ وہ پہلے عماء اور یاقوتِ بیضاء میں موجود تھا۔ یہ تمام وجود ہی یاقوت اور وہی عماء ہے۔ اگر حق سبحانہ و تعالےٰ تمام وجود میں متجلی نہ ہوتا۔ تو بیشک جیسا کہ وہ تھا۔ اس میں تغیر ہو جاتا۔ اور خدا تعالےٰ کی ذات تغیر سے منزہ ہے۔ پس تغیر پیدا نہیں ہوا۔ مگر اس مجلی میں جس کا نام یاقوتِ بیضاء ہے۔ نہ متجلی میں کہ وہ اس سے پاک و برتر ہے۔ اور وہ اپنی مخلوق میں ظہور کرنے کے بعد بھی اپنی اسی کنزیت پر باقی ہے۔ جو اس کے نفسی عماء میں تھی۔ پس اس میں تامل کر ہم نے پہلے ابواب میں عماء اور حقیقت الحقائق کا بیان کھلے طور پر کر دیا ہے۔ اور یہ تمام ان اشیاء کے ذکر کرنے کا ہے۔ جو حقیقت الحقائق میں موجود ہیں۔ سو اولاً ہم سات آسمانوں کا ذکر شروع کرتے ہیں۔

جاننا چاہئے۔ کہ یہ آسمان جو ہم کو نظر آتا ہے۔ آسمانِ دنیا نہیں ہے۔ اور نہ اس کا رنگ اس کا رنگ ہے اور نہ اس کا وصف اس کا وصف۔ یہ چیز جسے ہم دیکھ رہے ہیں۔ بلکہ یہ ایک بخار زمین کی یبوست اور پانی کی رطوبت سے آفتاب کی حرارت کی وجہ سے ہوا کی طرف بحکم طبیعت چڑھ گیا ہے۔ پس وہ جو جو زمین اور آسمانِ دنیا کے درمیان خالی ہے۔ اس بخار سے بھرا ہوا ہے۔ اسی واسطے کبھی وہ کبود نظر آتا ہے۔ اور کبھی سفید سیاہ ملا ہوا۔ اور کبھی غبار آلودہ۔ یہ تمام رنگ اسی بخار کی وجہ سے ہیں۔ جو زمین سے چڑھتے ہیں۔ اور بقدر ان بخارات پر روشنی کے پڑنے کے یہ اختلاف رنگ پیدا ہوتا ہے۔ اور بہ سبب آسمانِ دنیا کے ساتھ اس کے متصل ہونے کے اس کا نام آسمان رکھا گیا ہے۔ در اصل جو آسمان دنیا ہے۔ نہایت بعید ہونے کی وجہ سے اس پر نظر نہیں پڑ سکتی پھر وہ دودھ سے زیادہ سفید ہے۔ اور حدیث میں وارد ہوا ہے۔ کہ آسمانِ دنیا اور زمین کے درمیان پانچسو برس کی راہ ہے۔ اور یہ متفق علیہ امر ہے۔ کہ نظر پانچسو برس کی مسافت قطع نہیں کرتی۔ پس ثابت ہوا۔ کہ جو چیز نظر

آرہی ہے۔ وہ عین سماء دنیا نہیں ہے۔ اگر کواکب کی شعاعیں زمین پر نہ گرتیں۔ تو وہ بھی مشہود اور مرئی نہ ہوتے۔ اور آسمانوں میں کتنے ہی ایسے روشن ستارے ہیں۔ جن کی شعاعیں زمین پر نہیں پڑتیں۔ ان کے بعد اور ان کی لطافت کی وجہ سے ہم ان کو دیکھ نہیں سکتے۔ لیکن ارباب کشف اس کو دیکھتے ہیں۔ اور اہل زمین کے آگے بیان کرتے ہیں۔ اور ان کو سمجھا دیتے ہیں۔

جاننا چاہیئے۔ کہ اللہ تعالےٰ نے سب رزقوں اور طرح طرح کی غذاؤں کو چار دن میں پیدا کیا۔ اور ان کو آسمان اور زمین کے درمیان چار کروں کے قلب میں پوشیدہ رکھا۔ کرۂ اول کرۂ حرارت ہے۔ کرۂ ثانی کرۂ یبوست۔ کرۂ ثالث۔ کرۂ برودت کرۂ رابع کرۂ رطوبت ہے۔ اور اللہ تعالےٰ کے اس قول کے یہی معنی ہیں کہ چار دن میں ان میں روزیوں کو مقرر کیا۔ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِيْنَ یعنی علے قدر سوال ذاتی بطور تسویہ اقوات کو مقرر کیا۔ اس لئے کہ حقائق بذات خود اس چیز کو طلب کرتے ہیں۔ جو ان کا مقتضاء ہوتا ہے۔ جب یہی معنی ہیں۔ وَاِنْ مِّنْ شَيْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَآئِنُهٗ وَمَا نُنَزِّلُهٗٓ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ۔ پھر اللہ تعالےٰ نے ان فرشتوں کو جو رزق پہنچانے کے لئے مقرر ہیں۔ ساتوں آسمانوں میں رکھا ہے۔ پھر ہر آسمان میں ایک فرشتہ ہے۔ جو رزق پہنچانے والے فرشتوں پر حاکم ہے۔ اس کا نام ملکِ حوادث ہے۔ اور اس فرشتہ میں اس کوکب کی روحانیت رکھی گئی ہے جو اس آسمان سے مخصوص ہے۔ رزق پہنچانے والے فرشتوں میں سے کوئی فرشتہ اس فرشتہ کے حکم کے بغیر نازل نہیں ہوتا۔ جو اس آسمان کے کوکب کی روحانیت پر مخلوق ہے۔ آسمانِ دنیا کا کوکب قمر اور دوسرے آسمان کا عطارد اور تیسرے کا زہرہ اور چوتھے کا آفتاب اور پانچویں کا مریخ اور چھٹے کا مشتری اور ساتویں کا زحل ہے۔ آسمانِ دنیا چاندی سے زیادہ سفید ہے۔ اللہ تعالےٰ نے اس کو روح کی حقیقت سے پیدا کیا ہے۔ تاکہ زمین کے ساتھ اس کی وہ نسبت ہو۔ جو روح کو جسد کے ساتھ ہے۔ اور ایسا ہی کرۂ چاند کو اس میں رکھا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالےٰ نے چاند کو اپنے اسم حیؔ کا مظہر بنایا ہے۔ اور اسے سماء بروج میں جس میں وجود کی حیات ہے۔ اور جس پر موہوم و مشہود کا مدار ہے۔ گردش کرنے والا بنایا ہے۔ پھر کوکب قمری کے فلک کو تدبیر زمین کا متولّی بنایا ہے۔ جیسے کہ روح تدبیرِ جسد کی متولی ہے۔ اگر خدا آسمانِ دنیا کو حقیقتِ روح سے پیدا نہ کرتا۔ تو حکمتِ زمین سے وجودِ حیوان کا تقاضا نہ کرتی۔ بلکہ جمادات کا محل ٹھہرتی۔ پھر آدمؑ کو خدا نے اس آسمان میں رکھا۔ اس لئے کہ آدمؑ عالمِ دنیوی کی روح ہے۔ کیونکہ اسی سے حق تعالےٰ نے موجودات پر نظر کی۔ اور اس پر رحم کیا۔ اور اُسے آدمؑ کی زندگی سے زندہ کیا۔ پھر جب تک یہ نوع انسانی دنیا میں موجود ہے۔ دنیا قائم رہیگی۔ اور جب دنیا سے بالکل اٹھ جائیگی۔ دنیا بھی ہلاک ہو جائیگی۔ اور بعض بعض کے ساتھ مل جائیگی۔ جیسے کہ روح حیوانی جب جسد سے جدا ہو جاتی ہے۔ تو جسد خراب ہو جاتا ہے۔ اور اس کا بعض بعض سے مل جاتا ہے۔ حق تعالےٰ نے آسمانِ دنیا کو تمام کواکب سے مزین کیا۔ جیسے کہ روح کو ان تمام چیزوں سے جنہیں ہیکل انسانی اٹھائے ہوئے ہے مزین و آراستہ کیا ہے۔ یعنی لطائف ظاہرہ سے کہ حواس خمسہ ہیں۔ اور لطائف باطنہ سے کہ وہ سات قوتیں

ہیں عقل۔ ہمت۔ فہم۔ وہم۔ قلب۔ فکر۔ خیال پھر جیسا کہ آسمانِ دنیا کے کواکب شیطانوں کے رجم کا ذریعہ ہیں ایسے ہی یہ قوتیں جب صحیح وسالم ہوتی ہیں۔ تو انسان سے شیاطین خواطر کو ہٹا دیتی ہیں۔ اور ان قوتوں سے اس کا باطن محفوظ رہتا ہے۔ جیسے کہ سماء دنیا روشن ستاروں سے محفوظ رہتا ہے۔ اور اس آسمان کے فرشتے ارواحِ بسیط ہیں۔ جو ہمیشہ اس میں اللہ کی تسبیح کرتے رہتے ہیں۔ جب ملک موکل ان کو کسی امر کے لئے دنیا میں نازل ہونے کا حکم دیتا ہے۔ تو جس امر کے لئے وہ نازل ہوتے ہیں۔ اس کی ہیئت پر متشکل ہو جاتے ہیں اور اس شے کی روحانیت ہو جاتے ہیں۔ جس کے لئے وہ موکل ہوتے ہیں۔ پھر وہ اس کو اس مقام کی طرف لئے جاتے ہیں۔ جس کا خدا نے ان کو حکم دیا ہے۔ اگر رزق ہوتا ہے۔ تو اُسے مرزوق کی طرف پہنچا دیتے ہیں۔ اور اگر کوئی امر قضائی ہوتا ہے۔ تو اسے اس شخص کے پاس لے جاتے ہیں۔ جس کے لئے وہ مقدر ہوتا ہے۔ خواہ وہ خیر کا ہو یا شر کا۔ پھر وہ اس آسمان میں اللہ کی تسبیح کرتے ہیں۔ اور کبھی اس کے بعد کسی امر کے لئے نازل نہیں ہوتے۔ اللہ تعالیٰ نے ملک مسمی اسمٰعیل کو اس آسمان کے تمام فرشتوں پر حاکم بنایا ہے۔ اور وہ قمر کی روحانیت ہے پھر جب خدا تعالیٰ کسی امر کا اسے حکم دیتا ہے۔ اور فرشتہ اس امر کو پورا کرتا ہے۔ تو اسے کرسی پر بٹھاتا ہے جس کا نام منصۃ الصور ہے۔ پس وہ مامور بہ کی صورت بنا کر اس پر بیٹھتا ہے۔ اور اس کے بعد کبھی اپنی بساطت کی طرف نہیں لوٹتا۔ بلکہ اسی تشکل و تصور جرمی جزئی پر باقی رہتا ہے۔ اور اس وجود میں اللہ کی عبادت کرتا ہے۔ اس لئے کہ ارواح جب کسی صورت پر متشکل ہوتے ہیں۔ تو وہ صورت اس کے نفس سے جدا نہیں ہو سکتی کہ وہ اس سے جدا ہو کر اپنی بساطت اصلیہ کی طرف رجوع کرے۔ یہ امر محال ہے۔ لیکن ان میں یہ قوت ہے کہ صورت اصلیہ سے مفارقت کرنے کے بغیر ہر صورت میں متصور ہوں۔ اور وہ صورت اصلی اللہ کی حکمت سے ہے۔ اور وہ صورت روحانیہ کلماتِ الٰہی ہیں۔ جو موجودات کے ساتھ قائم ہیں۔ جیسے کہ روح جسد کے ساتھ قائم ہے۔ پھر جب وہ خفاء علمی سے ظہور عینی کی طرف نکلتے ہیں۔ تو وجود میں ان کی ذوات کے ساتھ قائم رہتے ہیں۔ پس جمیع اجسام عالم معدن۔ نبات۔ حیوانات۔ الفاظ وغیرہ کے لئے روحیں ہیں۔ جو اجسام کی صورت پر ان کے ساتھ قائم ہیں۔ یہاں تک کہ جب جسم زائل ہو جائیگا۔ تو روح خدا تعالیٰ کی تسبیح میں لگی رہیگی۔ حق تعالیٰ کے باقی رکھنے سے وہ باقی رہیگی۔ اس لئے کہ حق نے ارواح کو فناء کے لئے پیدا نہیں کیا۔ بجز اس کے نہیں کہ وہ بقاء کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔ صاحب کشف جب وجود کے کسی امر کے کشف کا ارادہ کرتا ہے۔ تو یہ ارواح جو کلماتِ الٰہی ہیں۔ اس پر متجلی ہوتے ہیں۔ پھر وہ ان کی ذوات۔ اسماء و اوصاف کو شناخت کر لیتا ہے اس لئے کہ عالم وجود کی ہر روح ان لباسوں میں متجلی ہوتی ہے۔ جو اس جسم کے اوصاف۔ نعوت اور اخلاق ہیں۔ جس کی وہ روحیں مدبر رہی ہیں۔ اور وہ اجسام حیوان۔ معدن۔ نبات۔ مرکب اور بسیط ہیں۔ یا اس صورت پر متجلی ہوتی ہے۔ کہ روح اس صورت کے معنی تھی۔ اور وہ مثل الفاظ۔ اعمال۔ اعراض۔ اغراض وغیرہ کے ہیں یہ اس وقت ہے۔ جبکہ عالم علمی سے عالم عینی کی طرف نکلے۔ لیکن جب وہ عالم علمی میں اپنے حال

پر باقی رہتی ہے۔ تو صاحب کشف ان روحوں کو ایسا ہی ان صورتوں میں دیکھتا ہے۔ جو طرح طرح کے لباسوں سے اس پر قائم ہوتی ہیں۔ جو اس جگہ کے مظہر کے لئے کہ جسد یا صورت ہے۔ اعمال و اوصاف بن جاتے ہیں لیکن وہ جانتا ہے۔ کہ ان کا کوئی وجود نہیں ہے۔ لیکن اس حیثیت سے کہ وہ ہیں۔ پھر اس سے جو علوم وہ چاہتا ہے۔ حاصل کرتا ہے۔ لیکن نہ اس حیثیت سے کہ وہ ہیں۔ بلکہ صاحب کشف کی حیثیت سے جیسی کہ وہ ہے۔ بر مقتضاء اُن ارواح کے حقائق کے اسے وہ علوم حاصل ہوتے ہیں۔ بخلاف اس کے اگر وہ وجود عینی کی طرف نکلنے کے بعد ان کو دیکھے۔ تو اس وقت وہ جانتا ہے۔ کہ ان کا وجود اپنی حیثیت سے ہے جیسی کہ وہ ہے۔ پھر وہ ان سے کلام کرتا ہے۔ اور طرح طرح کے علوم و حقائق سے جو ان میں ہوتے ہیں۔ وہ اس کو جواب دیتے ہیں۔ اس مشہد بعض انبیاء و اولیاء بعض کے ساتھ اکٹھے ہوتے ہیں۔ پس میں نے اس میں شہر زبید میں سنہ ۸۰۰ھ ماہ ربیع الاول میں قیام کیا۔ اور تمام رسولوں، نبیوں صلوات اللہ علیہم اجمعین اور ولیوں اور ملائکہ علوی اور مقربین اور ملائکہ التسخیر کو دیکھا۔ اور جمیع موجودات کی روحانیت کو بھی ملاحظہ کیا۔ اور حقائق امور جس طور سے کہ ازل سے ابد تک ہیں۔ ان کا کشف کیا۔ اور ان علوم الہیہ سے متحقق ہؤا۔ جن کے بیان کی عالم گنجائش نہیں رکھتا۔ اور اس شہد میں تھا۔ جو تھا۔ اور ہؤا جو ہؤا۔ پس نیک گمان رکھ۔ اور خبر کی بابت نہ پوچھ۔ غواص بیان نے ہمیں اس تبیان کے دریا میں غوطہ زن کیا۔ حتے کہ ہم ان موتیوں کو نکال لائے۔ جن کے لئے تقدیر نے ہمیں مجبور کیا۔ پس چاہئے۔ کہ ہم اسی پر اکتفا کریں۔ جو اس کے متعلق ہم پر ظاہر ہؤا۔ اور جن کے اظہار کا خیال کبھی ہمارے دل میں نہیں گذرا تھا۔ اور اب ہم اس امر کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ جس کے ہم درپے تھے۔ یعنی آسمان دنیا کا ذکر شروع کرتے ہیں۔

جاننا چاہئے۔ کہ خدا تعالےٰ نے اس فلک کا گھیرا گیارہ ہزار برس کی راہ کا بنایا ہے۔ اور وہ گھیرے میں تمام افلاک سے چھوٹا ہے۔ چاند اس فلک کے گھیرے کو چوبیس معتدل مستقیم گھنٹوں میں طے کرتا ہے۔ اور ہر گھنٹہ میں چار سو اٹھاون برس اور ایک سو بیس دن کی راہ طے کرتا ہے۔ اور اس فلک کا قطر چار ہزار پانچسو برس کی راہ ہے۔ پھر قمر کے لئے اس فلک میں ایک فلک ہے۔ اور ایسا ہی ہر کوکب کے لئے ایک چھوٹا سا فلک ہے۔ جس میں وہ اس فلک کبیر میں گھومتا ہے۔ فلک اکبر سست رفتار اور یہ فلک صغیر تیز رفتار ہے۔ اور پیچھے ہٹ جانے والے کواکب کا جو تو پیچھے لوٹ جاتا دیکھتا ہے۔ تو اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ فلک کبیر کی گردش میں ان کے فلک کی گردش مختلف ہوتی ہے۔ پھر وہ گردش میں اس سے آگے بڑھ جاتے ہیں۔ آدمی ان کو گمان کرتا ہے۔ کہ وہ پیچھے لوٹ گئے ہیں۔ حالانکہ وہ لوٹتے نہیں۔ اس لئے کہ اگر وہ لوٹیں تو تمام عالم برباد ہو جائے۔

اور جاننا چاہئے۔ کہ چاند کا جرم نیلگوں ہے۔ بذات خود اس میں کوئی روشنی نہیں ہے۔ بلکہ جب اس کا نصف حصہ آفتاب کے مقابل ہوتا ہے۔ تو وہ اس سے نور حاصل کرتا ہے۔ پس ہمیشہ اس کا

نصف روشن رہتا ہے۔ اور جو نصف آفتاب کے مقابل نہیں ہوتا وہ تاریک رہتا ہے۔ اسی لئے چاند کا
نور ہمیشہ آفتاب کی جہت سے ہی دیکھا جاتا ہے۔ بخلاف اس کے باقی سیّارے کہ ان میں سے ہر کوکب بہ
تمامہ نور شمس کے مقابل رہتا ہے۔ ان کی مثال شفاف بلور کی سی مثال ہے۔ کہ جب اس پر روشنی پڑتی
ہے۔ تو اس کے ظاہر اور باطن میں سرایت کر جاتی ہے۔ بخلاف اس کے چاند۔ کہ وہ مثل کرہ معدنیہ صیقل کردہ
کے ہے۔ کہ بجز مقابلۂ شمسی کے نور قبول نہیں کرتا۔ اسی لئے اس کا نور زمین میں کم اور زیادہ ہوتا رہتا ہے
باقی کواکب کا یہ حال نہیں ہے۔ معلوم کرنا چاہئے۔ کہ بعض آسمان بعض پر محیط ہیں۔ اور ان میں سے سب سے
بڑا سماء زحل ہے۔ اور سب سے چھوٹا سماء قمر ہے۔ اور یہ ان کی صورت ہے۔

سماء زحل
سماء مشتری
سماء مریخ
سماء شمس
سماء زہرہ
سماء عطارد
سماء قمر
کرۂ نار
کرۂ ہوا
کرہ الماء
کرۂ تراب
سطح زمین

ہر فلک اپنے نیچے کے فلک کا مماس ہے۔ اور وہ ایک امر معنوی ہے۔ اس لئے کہ جہات میں کواکب
کی سمت گردش کا وہ ایک نام ہے۔ اور کوکب شفاف جرم کا نام ہے۔ جو ہر آسمان سے روشن ہے۔ اگر ہم
دقائق۔ ثوانی۔ ثوالث۔ درجوں اور حلول اور سمت اور سیر کا بیان کرنے لگیں۔ اور ان کے خواص اور
مقتضیات کی شرح کریں۔ تو کئی جلدوں کی ہم کو حاجت پڑے۔ پس اب ہم اس سے اعراض کرتے ہیں۔
کیونکہ ہمارا مقصود صرف اللہ تعالےٰ کی معرفت ہے۔ اور جو کچھ ہم نے ان ظاہر چیزوں سے ذکر کیا ہے
ان کے اندر بھی ہم نے اسرار الٰہیہ مخفی رکھے ہیں۔ اور اس چھلکے کے لئے ان کو ہم نے بمشابہ مغز کے رکھا

ہے۔ وَاللّٰہُ یَقُوْلُ الْحَقَّ وَھُوَ یَھْدِی السَّبِیْلَ۔

فلکِ دوم۔ وہ ایک جوہر شفاف ہے۔ اور لطیف ہے۔ اور اس کا رنگ سفید و سیاہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اُسے حقیقت فکریہ سے پیدا کیا ہے۔ یہ وجود کے لئے بمنزلہ انسان کے لئے فکر کے ہے۔ اسی لئے وہ فلک کاتب یعنی عطارد کا محل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے اپنے اسم قَدِیْرٌ کا مظہر بنایا ہے۔ اور اس کا آسمان اپنے اسم عَلِیْمٌ خبیر کے نور سے پیدا کیا ہے۔ پھر وہ فرشتے جو اہل صنعت کو مدد دینے والے ہیں۔ وہ تمام خدا تعالیٰ نے اسی آسمان میں رکھے ہیں۔ اور ان پر ایک فرشتہ مقرر کیا ہے۔ جس کو کوکب عطارد کی روحانیت بنایا ہے۔ اس آسمان میں دوسرے آسمان کے فرشتوں کی آوازیں سنتے تھے۔ اس لئے کہ ارواح کو بُعد کلام کے سننے سے مانع نہیں ہوتا۔ لیکن یہ بات اس وقت ہے۔ جبکہ وہ اپنے عالم میں ہوں۔ لیکن جب وہ اپنے عالم میں نہ ہوں۔ تو ان کا حکم اسی عالم کا حکم ہوتا ہے۔ جس میں وہ ہوں۔ چونکہ جن ارواح ہیں۔ اور وہ اس عالم اجسام و کثافت میں ہیں۔ وہ اوپر چڑھتے ہیں۔ جتی کہ عالم روحی کی طرف پہنچتے ہیں۔ اور وہ آسمانِ دنیا کا کنارہ ہے۔ اس ارتقاء کی بدولت وہ آسمان دوم کے فرشتوں کا کلام سنتے ہیں۔ کیونکہ اس میں کوئی فاصلہ نہیں ہوتا۔ اور تیسرے آسمان کا سماع بہ سبب فاصلہ کے ان کے لئے ممکن نہیں ہوتا۔ ایسا ہی ہر مقام کے لوگ بجز اس چیز کے جو ایک مرتبہ ان کے اوپر ہے۔ کشف سے معلوم نہیں کر سکتے۔ جب فاصلہ پایا جائے۔ اور مرتبے متعدد ہوں۔ تو اس وقت ادنےٰ اس چیز کو نہیں جانتا۔ جو اعلےٰ میں ہے۔ اس لئے جن آسمانِ دنیا کے قریب جا کر آسمانِ دوم کے فرشتوں کی آوازیں سنتے تھے۔ تاکہ کچھ باتیں چرا کر اپنے مشرکوں کے پاس آئیں۔ اور ان کو غیبی باتوں کی خبریں دیں۔ اب جس وقت وہ اس مقام پر چڑھتے ہیں۔ تو ایک روشن شہاب ان پر گرتا ہے۔ جو ان کو جلا دیتا ہے۔ اور وہ نور محمدی ہے۔ کہ تاریک حجابات والوں کے لئے ان کے اصل و محتد کی کثافت کو ظاہر کرنے والا ہے۔ پس بہ سبب طائر ہمت کے بازوؤں کے جل جانے کے ان کے لئے ترقی ممکن نہیں ہوتی۔ وہ زیاں کار اور پشیمان ہو کر لوٹ آتے ہیں۔

میں نے اس آسمان میں نوح علیہ السلام کو ایک تخت پر بیٹھے ہوئے دیکھا۔ جو نورِ کبریا سے مخلوق تھا۔ اربابِ مجد و ثناء کے مابین وہ بیٹھے ہوئے تھے۔ میں نے ان پر سلام کیا۔ اور ان کے روبرو کھڑا ہو گیا۔ انہوں نے سلام کا جواب دیا۔ مرحبا کہا اور کھڑے ہو گئے۔ پھر میں نے ان سے ان کے فکری آسمان اور سری مقام کی بابت سوال کیا۔ انہوں نے جواب دیا۔ کہ یہ آسمان معارف کے موتیوں کی لڑی ہے۔ کہ عوارف کی کنواریاں اس میں متجلی ہوتی ہیں۔ اس آسمان کے فرشتے نور قدرت سے مخلوق ہیں۔ عالم موجود میں کوئی چیز متصور نہیں ہوتی۔ مگر اس حال میں کہ اس آسمان کے فرشتے اس مشہود کی صورت بنانے کے متولی ہوتے ہیں۔ پس وہ رقائق تصویریہ کے لئے تقدیر محکمہ کے دقائق ہیں۔ آیاتِ قاہرہ و معجزات باہرہ کا امر انہی پر دائر ہوتا ہے۔ کراماتِ ظاہرہ انہی سے پیدا ہوتی ہیں۔ خدا نے اس آسمان میں فرشتے پیدا کئے ہیں۔ کہ ان کی

صرف یہی عبادت ہے۔ کہ خلق کو انوارِ حق کی طرف راہنمائی کرتے ہیں۔ آسمانِ عبرت میں قدرت کے بازوؤں سے اڑتے ہیں۔ ان کے سروں پر نوروں کے تاج ہیں۔ کہ پوشیدہ اسرار سے مرصّع ہیں۔ ان فرشتوں میں سے کسی فرشتہ کی پشت پر جو شخص سوار ہوتا ہے۔ وہ اپنے بازوؤں سے سات آسمان تک اُسے لے اُڑتا ہے۔ اور صُوَر روحانیہ کو جب چاہتا ہے۔ اور جس طرح چاہتا ہے۔ قوالب جسمانیہ میں نازل کر دیتا ہے۔ پھر اگر وہ ان سے کلام کرتا ہے۔ تو وہ بھی اس سے کلام کرتے ہیں۔ اور اگر ان سے کوئی بات دریافت کرتا ہے۔ تو وہ اس کو بتا دیتے ہیں۔ خدا تعالےٰ نے اس آسمان کا گھیرا تیراں ہزار تین سو چھتیس اور ایک سو بیس دن کی راہ کا پیدا کیا ہے۔ اس آسمان کا کوکب کہ وہ عطارد ہے۔ ہر گھنٹہ میں پانچسو پچپن برس اور پانچ ماہ اور بیس دن کی راہ طے کرتا ہے۔ اور تمام آسمان کو چوبیس معتدل گھنٹوں میں طے کرتا ہے۔ اور فلک کبیر کو پورے ایک برس میں طے کرتا ہے۔ اس فرشتہ کی روحانیت کا نام جو اس آسمان کے تمام فرشتوں کا حاکم ہے۔ نوحائیل ہے میں نے اس آسمان میں عجیب و غریب رحمٰن کی قدرت کے کرشمے اور موجودات کے اسرار ملاحظہ کئے ہیں۔ جن کا اس زمانہ کے لوگوں میں شائع کرنا گنجائش نہیں رکھتا۔ پس جس چیز کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے اس میں تامل کر۔ اور اس بات میں فکر کر۔ جسے ہم نے چیستان کے رنگ میں بیان کیا ہے۔ تیرے وجود سے ہے۔ تجھ سے خارج نہیں ہے۔ ہماری اس رمز کو حل کر۔

آسمانِ سوم۔ تیسرے آسمان کی رنگت زرد ہے۔ اور وہ زہرہ کا آسمان ہے۔ اس کا جوہر شفاف ہے اور اس کے رہنے والے تمام اوصاف میں متلون ہیں حقیقتِ خیال سے پیدا کیا گیا ہے۔ اور عالمِ مثال کا محل بنایا گیا ہے۔ خدا تعالےٰ نے اس کے کوکب کو کہ زہرہ ہے۔ اپنے اسم علیم کا مظہر بنایا ہے۔ اور اس کے آسمان کو صانع حکیم کی قدرت کا مجلی قرار دیا ہے۔ اس کے فرشتے ہر شکل پر مخلوق ہیں۔ جن میں ایسے عجائب و غرائب ہیں۔ جن کا خیال کبھی کسی کے دل میں نہیں گذرا۔ محال اس میں آسمان ہے۔ اور بسا اوقات اس میں جائز حلال بھی ممتنع ہو جاتا ہے۔ اس آسمان کے فلک کا گھیرا اللہ تعالےٰ نے پندراں ہزار چھتیس برس اور بیس یوم کا بنایا ہے۔ اس کا کوکب کہ زہرہ ہے۔ ہر گھنٹہ میں چھ سو اکتیس برس اور ½ ۸ یوم کی راہ طے کرتا ہے۔ اور تمام فلک کو چوبیس گھنٹہ میں طے کرتا ہے۔ اور فلک کبیر کی تمام منزلوں کو تین سو چوبیس یوم میں قطع کرتا ہے۔ اور اس آسمان کے فرشتے ملک مسمّی صورائیل کے حکم کی تحت میں ہیں اور وہ کوکب زہرہ کی روحانیت ہے۔ اس آسمان کے فرشتے عالم کو احاطہ کئے ہوئے ہیں۔ بنی آدم میں سے جو ان کو پکارتا ہے۔ اس کو جواب دیتے ہیں۔ میں نے اس آسمان کے فرشتوں کو مجتمع اور موافقت کرنے والے پایا ہے۔ لیکن مختلف نوعوں پر ہیں۔ بعض سونے والے پر وحی کرنے کے لئے مامور ہیں۔ صریح طریق سے ہو۔ یا ضرب المثل کے طور پر جس کو عالم سمجھ سکتا ہے۔ اور بعض کو اللہ تعالےٰ نے اطفال کی تربیت اور ان کو معانی اور اقوال کی تعلیم دینے پر مامور فرمایا ہے۔ اور بعض کو متفکر اور مغموم کی تسلّی اور تفریح کا کام سپرد کیا ہے۔ اور بعض

کو وحشت زدہ لوگوں کی تالیف و تانیس اور تنہا رہنے والوں سے باتیں کرنے پر موکل کیا ہے۔ اور بعض کو اللہ تعالےٰ ارباب تمکین کے احکام کی فرمانبرداری پر موکل کیا ہے۔ تاکہ وہ ان کے لئے جنت کے پھلوں کو فراخ چشم حوروں کے ہاتھوں پہنچا دیں۔ اور بعض کو عاشقوں کے دلوں میں محبت کی آگ کرنے پر موکل کیا ہے۔ اور بعض کو محبوب کی صورت محفوظ رکھنے پر موکل کیا ہے۔ تاکہ وہ اپنے اس عاشق سے جس کے دل میں عشق کی آگ شعلہ زن ہے غائب نہ ہو جائے۔ اور بعض کو اللہ تعالےٰ نے اہل وسائل کے درمیان رسائل پہنچانے پر مامور کیا ہے۔ میں اس آسمان میں یوسف علیہ السلام سے ملا۔ ان کو تخت اسرار پر بیٹھے دیکھا۔ کہ رموز انوار کو ظاہر کرنے والے تھے اس حقیقت کے عالم تھے۔ جس پر احبار کا گروہ مطلع نہیں ہوا۔ معانی کی حقیقت سے متحقق تھے۔ پانی اور برتنوں کی قید سے چھوٹ چکے تھے۔ میں نے بطور تعظیم و دعا اور بطور ان کے پاس آنے والے کے ان کو سلام دیا۔ انہوں نے سلام کا جواب دیا۔ اور دعا دی۔ اور مرحبا کہا۔ اور مزاج پرسی کی۔ میں نے ان کو کہا۔ کہ اے میرے سید میں آپ کے اس قول کی بابت رَبِّ قَدْ اٰتَیْتَنِیْ مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِیْ مِنْ تَاْوِیْلِ الْاَحَادِیْثِ سوال کرتا ہوں۔ کہ اس میں کونسی دو مملکتیں آپ نے مراد لی ہیں۔ اور کونسی احادیث کی تاویل سے آپ نے کنایہ کیا ہے۔ انہوں نے فرمایا۔ کہ میں نے مملکت رحمانیت سے مراد لی ہے۔ جو نکتۂ انسانیہ میں ودیعت رکھی گئی ہے اور تاویل احادیث سے وہ امانتیں مراد لی ہیں۔ جو حیوانوں کی بولیوں میں دائر ہیں۔ میں نے اسے کہا۔ اے میرے سید۔ کہ کیا یہ بیان اور تصریح کے کھلے تلویح اور اشارہ میں ودیعت نہیں رکھے گئے۔ کہا۔ جان رکھ۔ کہ بندوں میں حق تعالےٰ کی امانت ہے۔ جس کو اس امانت کے متکلمین اہل ارشاد کے پاس پہنچاتے ہیں۔ میں نے کہا حق کی امانت کیسے ہو سکتی ہے۔ حالانکہ وہ ظہور و اظہار میں وجود کی اصل ہے۔ کہا کہ وہ اس کا وصف ہے۔ اور یہ اس کی شان ہے۔ وہ اس کا حکم ہے۔ اور یہ اس کی عبادت ہے۔ جاہل امانت کو زبان میں رکھتا ہے۔ اور عالم دل اور باطن میں اس کو اٹھاتا ہے۔ اور سب اس سے حیرت میں ہیں۔ اور عارف کے سوا کوئی شخص کسی چیز پر اس سے کامیاب نہیں ہو سکتا۔ میں نے کہا۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے۔ کہا۔ جان لے۔ کہ خدا تیری تائید کرے۔ اور تجھے محفوظ رکھے۔ کہ حق تعالےٰ نے اپنے اسرار کو مثل اشارات کے موتیوں کے اسرار عبارات میں ودیعت رکھا ہے پھر وہ راہ میں پڑے ہوئے ہیں۔ ایک فریق کی زبانوں پر دائر ہیں۔ عام ان کی اشارت سے جاہل ہیں۔ اور خاص اس چیز کو پہچانتے ہیں۔ جو ان اسرار کی عبارت میں موجود ہے۔ پھر مقتضاء مقام کے موافق وہ ان عبارات کی تاویل کر لیتے ہیں۔ اور مرضئ الٰہی کے موافق ان کو پھیرتے ہیں۔ خوابوں کی تعبیر بھی اسی دریا کا ایک قطرہ ہے یا اس بیابان کے پتھروں میں سے ایک کنکری ہے۔ پھر میں نے وہ چیز معلوم کر لی۔ جس کی طرف یوسفؑ نے اشارہ فرمایا تھا۔ اور میں اس سے پہلے بھی اس تحقیق سے جاہل نہ تھا۔ پھر میں ان کو چھوڑ کر رفیق اعلےٰ کی طرف لوٹا اور وہ اچھا رفیق تھا۔

آسمان چہارم۔ وہ ایک جوہر فاخرہ ہے۔ روشن رنگ والا ہے آفتاب منور کا آسمان ہے۔ افلاک کا

قطب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس آسمان کو نورِ قلبی سے پیدا کیا ہے۔ آفتاب کو اس میں بمنزلہ قلبِ عالم کے رکھا ہے۔ کہ اسی سے اس کی عمارت ہے۔ اور اسی سے اس کی تازگی ہے۔ اسی سے ستارے نور حاصل کرتے ہیں ان کے مراتب کا منارہ اسی سے بلند ہوتا ہے۔ خدا نے اس کوکبِ شمسی کو اس فلکِ قلبی میں الوہیت کا مظہر بنایا ہے۔ اور اپنے رنگارنگ اوصافِ مقدسہ زکیہ کا اسے جلوہ گاہ بنایا ہے۔ آفتاب تمام عنصری مخلوقات کی اصل ہے۔ جیسا کہ اسم اللہ تمام بلند مرتبوں کا نام ہے۔ ادریس علیہ السلام کو خدا تعالیٰ نے حقیقتِ قلبیہ سے ان کے عالم ہونے کی وجہ سے اس مقام نفیس میں نازل کیا ہے۔ پس وہ رتبۂ ربیت میں اپنے غیر سے متمیز ہو گئے۔ خدا نے اس آسمان کو انوار کی جائے نزول اور اسرار کا معدن بنایا۔

پھر معلوم کرنا چاہیئے۔ کہ ملک جلیل جس کا نام اسرافیل ہے۔ اس آسمان کے فرشتوں پر حاکم ہے۔ اور وہ روشن آفتاب کی روحانیت ہے۔ کوئی پستی وجود میں بلند نہیں ہوتی۔ اور نہ کوئی قبض اور بسط اس میں پیدا ہوتی ہے۔ مگر اس فرشتہ کے ادل بدل کرنے سے جس کو اس فلک کا اللہ تعالیٰ نے مختار بنایا ہے۔ اور وہ تمام فرشتوں سے عظیم الہیت ہے۔ اور وسعت میں ان سے بڑا اور ہمت میں قوی تر ہے۔ سدرۃ المنتہے سے تحت الثریٰ تک اسی کے لئے ہے۔ تمام میں وہ تصرف کرتا ہے۔ اور ہر ادنٰے و اعلےٰ پر قادر ہے۔ اس کی جلوہ گاہ کرسی کے قریب ہے۔ اور اس کا مخدیہ فلک شمسی ہے۔ تمام آسمان زمین اور جو کچھ ان میں عقل اور حس سے ہے۔ سب اسی کا عالم ہے۔

پھر جاننا چاہیئے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے فلک شمسی کو سترہ ہزار اور انتیس[29] برس اور ساٹھ دن کی راہ کا بنایا ہے۔ پس وہ تمام آسمان کو چوبیس گھنٹہ معتدل میں طے کرتا ہے۔ اور بڑے آسمان کو تین سو اور پینسٹھ اور چہارم حصہ دن اور تین دقیقہ میں طے کرتا ہے۔

جاننا چاہیئے۔ کہ جس مقام میں ادریس علیہ السلام ہیں۔ وہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے مقامات سے ایک مقام ہے۔ کیا تجھے معلوم نہیں۔ کہ جب شبِ معراج میں چوتھے آسمان پر پہنچے۔ تو وہاں سے اوپر گئے ہیں۔ پس مقام ادریس میں آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا پہنچنا مرتبۂ مربوبیت سے مقاماتِ علیا میں آپ کی تحقیق کا شاہد ہے۔ اور اس سے ان کا گذر جانا اس چیز کا شاہد ہے۔ جو اس سے اعلےٰ ہے۔ یہاں تک کہ آپ کی سعادت کا فرمان سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ کے خلعت کے متعلق نکلا۔ پس مقامِ عبودیت وہ بلند مقامِ محمود ہے۔ اور رفیع الشان لواءِ حمد ہے۔

جاننا چاہیئے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے وجود کو بہ تمامہ قرصِ شمس میں مخفی رکھا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے امر سے قوائے طبیعیہ اس کو تھوڑا تھوڑا اظاہر کرتے ہیں۔ پس آفتاب نقطۂ اسرار اور دائرۂ انوار ہے۔ اکثر اربابِ تمکین انبیاء اسی مضبوط فلک کے دائرہ میں ہیں۔ مثلاً عیسےٰ سلیمانؑ۔ داؤدؑ۔ ادریسؑ۔ جرجیس وغیرہ انبیاء علیہم السلام جو کثیر العدد اور مدت دراز سے ہیں۔ وہ تمام اس منزلِ جلی میں مقام رکھتے ہیں۔ اور اس بلند مقام میں رہتے ہیں۔ واللہ

يقول الحق وهو يهدى الى الصراط السوی۔
آسمانِ پنجم۔ پس وہ بہرام نام کوکب کا آسمان ہے۔ اور وہ عظمتِ الٰہیہ اور انتقام کا مظہر ہے۔ اس میں یحییٰ علیہ السلام عظمت۔ جبروت کے مشاہدہ اور عزت اور ملکوت کے ملاحظہ کے لئے نازل ہوئے ہیں۔ اسلئے انہوں نے لغزش کا قصد نہیں کیا۔ اور ان میں سے بجز اس شخص کے جو ہم اور خلت کا رتبہ رکھتا ہے۔ کوئی نہیں ہے اس کا آسمان نورِ وھم سے مخلوق ہے۔ اور اس کا رنگ مثل خون کے سرخ ہے۔ اور اس آسمان کے فرشتوں کو خدا تعالےٰ نے کمال کے آئینے اور جلال کے مظہر بنایا ہے۔ انہی کے سبب اس وجود میں خدا تعالےٰ کی پرستش کی گئی ہے۔ اور انہی کے سبب سجود سے اہل تقلید حق کے تابع ہو گئے۔ اللہ تعالےٰ نے ان فرشتوں کی عبادت بعید کو قریب کرنا اور مفقود کو موجود کرنا بنائی ہے۔ ان میں سے بعض کی یہ عبادت ہے۔ کہ وہ قلب میں ایمان کے ستونوں کی بنیاد محکم کرتے ہیں۔ اور بعض کی یہ کہ وہ کفار کو عالم اسرار سے ہٹاتے ہیں۔ اور بعض کی عبادت شفاء مریض اور ٹوٹی ہوئی ہڈیوں کا جوڑنا ہے۔ اور بعض کو قبض ارواح کے لئے پیدا کیا۔ پس وہ بحکم حاکم بے قصور روحوں کو قبض کرتا ہے۔ اور اس آسمان کے حاکم الائیل ہیں۔ جن کا نام عزرائیل فرشتہ ہے۔ اور وہ مریخ کی روحانیت ہے۔ کہ صاحب انتقام و توبیخ ہے۔ اس فرشتہ کا مختار خدا تعالےٰ نے اسی آسمان کو بنایا ہے اور اس کا دفتر قلم اعلےٰ کے پاس ہے۔ انتقام۔ قبضِ ارواح اور انتظام کے لئے کوئی فرشتہ نازل نہیں ہوتا مگر اس فرشتہ کے امر سے جو کوکب بہرام کی روحانیت ہے۔

جاننا چاہئے۔ کہ اللہ تعالےٰ نے اس آسمان کے دور کو انیس ہزار آٹھ سو اور تینتیس ۳۳ برس اور ایک سو بیس دن کی راہ کا بنایا ہے۔ یہ ستارہ اس سے ہر گھنٹہ میں آٹھ سو چھبیس برس اور ایک سو چالیس دن کی راہ طے کرتا ہے۔ پس تمام آسمان کو چوبیس گھنٹہ میں طے کرتا ہے۔ اور بڑے آسمان کو تقریباً پانچسو چالیس دن میں طے کرتا ہے۔ اور اس کی روحانیت اہل شمشیر و انتقام کی مددگار ہے۔ اور وہ اس شخص کی مدد کے لئے موکل ہے۔ جو اللہ تعالےٰ کا معاہد ہوتا ہے۔ اور جس کی مدد کا خدا تعالےٰ نے ارادہ کیا ہوتا ہے۔

آسمانِ ششم۔ اس کا مختار نورِ ہمت سے ہے۔ وہ ایک جوہر شفاف روحانی نیلے رنگ کا ہے۔ اور اس کا کوکب قیومیت کا مظہر اور دیمومیت کا منظر ہے۔ صاحب نور ہے۔ ممد ہے۔ روشن ہے۔ مشتری نام رکھتا ہے۔ میں نے موسےٰ علیہ السلام کو اس مقام میں قائم دیکھا۔ کہ اپنے قدم کو اس آسمان کی سطح پر رکھے ہوئے تھا اور اپنے دہنے ہاتھ سے سدرۃ المنتہےٰ کی ساق کو پکڑے ہوئے تھا۔ تجلی ربوبیت کے شراب سے مست عزت الوہیت سے حیران تھا۔ اس کے آئینۂ علم میں موجودات کی شکلیں منطبع تھیں۔ اور اس کی انیت میں ملک دیان کی ربوبیت متجلی تھی۔ ان کا چہرہ دیکھنے والے کو خوف دلاتا تھا۔ اور اس کا حال وارد و صادر یعنی آنے جانے والے کے دل کو ہلا دیتا تھا۔ پھر میں ادب سے اس کے سامنے کھڑا ہو گیا۔ اور ان کے مرتبہ کو پہچان کر میں نے ان کو سلام دیا۔ انہوں نے ازل کی مستی سے سر اٹھایا۔ اور مجھے مرحبا کہا۔ اور اہل بنایا۔ میں نے ان سے

کہا۔ اے میرے سید گویائے حق۔ راست گفتار نے خبر دی ہے۔ کہ دربار الٰہی سے آپ کو خلعت لَنْ تَرَانِیْ عطا ہوا تھا۔ اور آپ کی یہ حالت مجوبوں کی سی حالت نہیں ہے۔ اس عجیب امر کی حقیقت سے مجھے آگاہ فرمائیے کہا۔ سن۔ جب میں اپنی زمین کے مصر سے نکل کر اپنی فرضی حقیقت کی طرف آیا۔ اور میں انوار ازلیہ کے پاک میدان میں درخت احدیت کی طرف سے اپنے رب کی زبان سے اپنے طورِ قلب سے پکارا گیا۔ کہ اِنَّنِیْ اَنَا اللّٰہُ لَا اِلٰہَ اِلَّا اَنَا فَاعْبُدْنِیْ۔ کہ میں اللہ ہوں۔ میرے سوا کوئی معبود نہیں۔ میری عبادت کر۔ تو پھر جب میں نے چیزوں کے اندر اس کی عبادت کی۔ جیسا کہ اس نے حکم دیا۔ اور صفات و اسماء سے جس ثناء کا وہ مستحق تھا اس کی ثناء کی۔ تو انوار ربوبیت مجھ پر متجلی ہوئے۔ اور مجھے اس نے میری ہستی سے لے لیا۔ تو میں نے مقام لقاء میں بقاء کو طلب کیا۔ اور یہ امر محال ہے۔ کہ قدیم کے ظہور پر حادث قائم اور ثابت رہ سکے۔ پھر میری لسانِ سر نے اس عظیم امر کی ترجمانی کرتے ہوئے ندا دی۔ اور میں نے کہا۔ رَبِّ اَرِنِیْٓ اَنْظُرْ اِلَیْکَ۔ اے میرے پروردگار مجھے دیدار دے۔ کہ میں تیری طرف دیکھوں۔ اور میری انیت کو اپنے حضرتِ قدس میں داخل کر پھر میں نے درگاہ قدس سے یہ جواب سنا۔ کہ لَنْ تَرَانِیْ وَلٰکِنِ انْظُرْ اِلَی الْجَبَلِ۔ کہ تو ہرگز نہیں دیکھ سکتا لیکن پہاڑ کی طرف دیکھ۔ اور وہ تیری ذات ہے۔ جو ازل میں میرے نور سے مخلوق ہے۔ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَکَانَہٗ۔ پھر اگر وہ اپنی جگہ ٹھہرا رہا۔ بعد اس کے کہ قدیم کی بادشاہت کا ظہور ہو۔ فَسَوْفَ تَرَانِیْ پھر تو مجھے دیکھ لیگا فَلَمَّا تَجَلّٰی رَبُّہٗ لِلْجَبَلِ پھر جب اس کے رب نے پہاڑ پر تجلی کی۔ اور مجھے حقیقتِ ازل نے کھینچا۔ اور قدیم حادث پر ظاہر ہوا۔ جَعَلَہٗ دَکًّا وَّخَرَّ مُوْسٰی صَعِقًا۔ تو پہاڑ کو ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا۔ اور اس وجہ سے موسےٰ علیہ السلام بیہوش ہو کر گر پڑے۔ پس قدیم میں بجز قدیم کے کوئی چیز باقی نہ رہی۔ اور عظمت میں صرف عظیم ہی متجلی تھا۔ اور یہ امر اس بنا پر ہے۔ کہ اس مقام کے حق کا پورا کرنا غیر ممکن ہے۔ اور اس کا حصر جائز نہیں ہے۔ پس اس کی ماہیت ادراک نہیں کی جا سکتی۔ اور نہ دیکھی جا سکتی ہے۔ اور نہ اس کی کنہ معلوم کی جا سکتی ہے۔ اور نہ سمجھی جا سکتی ہے۔ پھر جب ترجمانِ ازل اس خطاب پر مطلع ہوا۔ تو ام الکتاب سے اس امر کی تم کو خبر دی۔ اور حق بات کا ترجمہ کیا۔ پھر میں ان کو چھوڑ کر چلا گیا۔ اور اس کے دریا سے چلو میں جو لینا تھا لے لیا۔

جاننا چاہیئے۔ کہ اللہ نے اس آسمان کے دور کو بائیس ہزار اور چھیاسٹھ برس اور آٹھ مہینے کی راہ کا بنایا ہے۔ پس اس کا ستارہ جس کو مشتری کہتے ہیں۔ ہر گھنٹہ میں نو سو انیس برس اور پانچ مہینے اور ساڑھے ستائیس دن کی راہ طے کرتا ہے۔ پس تمام آسمان کو چوبیس گھنٹہ میں طے کرتا ہے۔ اور بڑے آسمان کو بارہ برس میں طے کرتا ہے۔ اور ہر سال بڑے آسمان کا ایک برج طے کرتا ہے۔ اور اللہ تعالےٰ نے اس آسمان کو نور ہمت سے پیدا کیا ہے اور اس کے ملائکہ پر میکائیل کو موکل بنایا ہے۔ اور وہ رحمت کے فرشتے ہیں۔ اللہ تعالےٰ نے ان کو انبیاء کی معراج اور اولیاء کی مرقاۃ یعنی ترقی کا زینہ بنایا ہے۔ خدا نے ان کو پیدا کیا ہے۔ کہ وہ دقائق کو وہاں پہنچا دیں۔ جہاں حقائق کا مقتضاء ہے۔ ان کا دستور پست کو بلند کرنا اور مشکل اور محال کو آسان کرنا ہے۔ جب اہل زمین پستی کی ظلمت سے

بلند ہوتے ہیں۔ تو وہ زمین میں جولانی کرتے ہیں۔ اور وہ ملائکہ میں اہل قبض و بسط ہیں۔ اور وہ علےٰ قدر حیثیت رزقوں کو مرزوقین کے پاس پہونچانے پر مامور ہیں۔ خدا نے اہل حظّ و بسط بنایا ہے۔ اور وہ ملائکہ میں دعاؤں کی اجابت کرنے والے ہیں۔ کسی کے لئے جب وہ کسی چیز کی دعا کرتے ہیں۔ تو وہ قبول کی جاتی ہے۔ اور جس آفت رسیدہ سے وہ گذرتے ہیں۔ وہ اچھا اور تندرست ہو جاتا ہے۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنے اس قول میں کہ جس کا آمین کہنا ملائکہ کی آمین کہنے کے موافق ہو جاتا ہے۔ اس کی دعا قبول کی جاتی ہے۔ اور اس کی مراد برآتی ہے۔ انہی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ہر فرشتے کی دعا قبول نہیں کی جاتی۔ اور نہ ہر حامد کی ثنا اچھی سمجھی جاتی ہے۔ پھر میں نے اس آسمان کے فرشتوں کو تمام اقسام حیوانات کی صورت پر مخلوق دیکھا ہے۔ بعض پرندہ کی صورت میں ہیں۔ اور ان کے بازو ہیں۔ جن کو کوئی شمار کرنے والا شمار نہیں کر سکتا۔ اور اس قسم کے فرشتوں کی عبادت اسرار کی خدمت ہے۔ اور ظلمت کی پستی سے عالم انوار کی طرف بلند کرتا ہے۔ اور بعض نشان مند کئے ہوئے گھوڑوں کی صورت پر ہیں۔ اور اس گروہ مکرم کی عبادت قلوب کو قید شہادت سے فضاء غیوب کی طرف بلند کرنا ہے۔ اور بعض کو اللہ تعالےٰ نے عمدہ قسم کے اونٹوں اور سفری اونٹوں کی صورت پر پیدا کیا ہے۔ اور اس نوع کی عبادت نفوس کو عالم محسوس سے عالم معانی کی طرف لے جانا ہے۔

اور بعض کو گدھوں اور خچروں کی ہیئت پر پیدا کیا ہے۔ اور اس نوع کی عبادت حقیر کو اٹھانا اور ٹوٹے ہوئے کو جوڑنا اور قلیل کو کثیر کرنا ہے۔ اور بعض کو انسان کی صورت پر پیدا کیا ہے۔ اور ان کی عبادت مذاہب کے قاعدوں کو محفوظ رکھنا ہے۔ اور بعض کو جوہروں اور عرضوں کی بسیط صفت پر پیدا کیا ہے۔ اور ان کی عبادت مریض اجسام کو صحت پہنچانا ہے۔ اور بعض کئی قسم کے دونوں۔ پانیوں اور تمام ماکولات و مشروبات کی صورت پر مخلوق ہیں۔ اور ان کی عبادت تمام مخلوقات کو رزق پہنچانا ہے۔ اور پھر اس آسمان میں میں نے ایسے فرشتے بھی دیکھے ہیں۔ جو دو چیزوں سے مل کر پیدا ہوئے ہیں۔ پس نصف ان کا آگ سے ہے۔ اور نصف جمے ہوئے پانی یعنی برف سے۔ پس نہ پانی آگ کو بجھا سکتا ہے۔ اور نہ آگ اس پانی کی حالت کو بدلتی ہے۔

جاننا چاہئے۔ کہ میکائیل علیہ السلام اس آسمان کے کوکب کی روحانیت ہیں۔ اور وہ تمام ملائکہ پر حاکم ہیں جو اس آسمان میں رہتے ہیں۔ خدا نے اس آسمان کو اس کا محتد بنایا ہے۔ اس کا اجلاس سدرۃ المنتہےٰ کی دہنی طرف ہے۔ میں نے براق محمدی کی بابت اس سے سوال کیا۔ کہ کیا وہ اسی محتد عالیہ سے مخلوق ہے۔ کہا نہیں۔ اسلئے کہ محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام پر پردے کثیف نہ تھے۔ اور ان کا ستر سماوی سے متنزل نہیں ہوا۔ اور وہ عقل اول کا محتد اور روح افضل کی جائے پیدائش ہے۔ اور آپ کا براق اس مضبوط مقام کے فلک سے تھا۔ اور جبرئیل آپ کے ترجمان تھے۔ اور وہ روح امین ہیں۔ اور ان کے سوا دوسرے نبی اور تمام اولیاء کرام کی سواریاں سفیر اعلےٰ میں اس آسمان کے برگزیدہ اونٹوں پر ہیں۔ پھر وہ طبائع کی زمین کی پستی سے ان پر سوار ہو کر اوپر کو چڑھتے ہیں۔ یہاں تک کہ ساتویں آسمان سے گذر جاتے ہیں۔ اس کے بعد بجز صفات کے ان کی کوئی سواری نہیں ہے۔ اور بجز

ذات کے ان کا کوئی ترجمان نہیں ہے۔
فلک ہفتم ۔ پس وہ زحل مکرم کی جگہ ہے۔اور اس کا جوہر شفاف سیاہ مثل شب تاریک کے ہے۔خدا نے اُسے عقل اول کے نور سے پیدا کیا ہے۔اور اس کی منزل اعلےٰ و برتر بنائی ہے۔اس کی سیاہ رنگت سے اشارہ اس کی ناشناسی کی تاریکی اور بعد کی طرف ہے۔اسی لئے عقل اول کو بجز عالم اکمل کے کوئی شناخت نہیں کرسکتا اور یہ کیوان کا آسمان ہے۔جو جمیع عالم کو محیط ہے۔تمام آسمانوں سے افضل اور تمام کائنات سے اعلےٰ ہے۔اس کی اول کے تمام ثابت ستارے اس کے کوکب ہیں آہستہ رفتار سے چلتے ہیں۔اور اس کے آسمان کا دورہ چوبیس ہزار پانچسو برس کا ہے۔اور اس کا ستارہ ہر گھنٹہ میں ایک ہزار بیس برس اور دس مہینے کی راہ طے کرتا ہے۔اور بڑے آسمان کو تیس برس کی مدت میں طے کرتا ہے۔اور تمام ستارے ثابت جو اس میں موجود ہیں۔اُن کی سیر ایسی خفی ہے۔کہ ظاہر نہیں ہوتی۔اور بعضے ان میں سے اس آسمان کے ہر برج کو تیس برس میں طے کرتے ہیں۔اور بعضے ان میں سے اس سے کم یا زیادہ میں طے کرتے ہیں۔اور بہ سبب دقیق اور کثیر ہونے کے پہچان میں نہیں آسکتے۔اور حساب نجوم میں ان کے کوئی نام نہیں ہیں۔لیکن اہل کشف ہر ستارہ کے نام کو پہچانتے ہیں۔اور اس نام سے اس کو مخاطب کرتے ہیں۔اور اس کی سیر کے متعلق اُس سے سوال کرتے ہیں۔وہ ان کو جواب دیتا ہے۔اور اپنے فلک کے مقتضاء کے موافق ان کو خبر دیتا ہے۔

پھر جاننا چاہیئے۔کہ یہ آسمان پہلا آسمان ہے۔جس کو خدا تعالےٰ نے عالم موجودات پر محیط بنایا ہے۔اور اس سے نچلے کے آسمان اس کے بعد پیدا کئے ہیں۔اور وہ عقل اول کا نور ہے۔جو تمام حادث اشیاء سے سب سے پہلے مخلوق ہے۔"میں نے ابراہیم علیہ السلام کو اس آسمان میں قائم دیکھا ہے۔اور ان کے لئے ایک تجلی تھا جس پر وہ عرش کی دائیں طرف کرسی کے اوپر بیٹھے ہوئے تھے۔اور یہ آیت پڑھ رہے تھے۔ الحمد للہ الَّذِیْ وَھَبَ لِیْ عَلَی الْکِبَرِ اِسْمٰعِیْلَ وَاِسْحٰقَ الآیۃ

جاننا چاہیئے۔کہ اس آسمان کے تمام فرشتے مقرب ہیں۔اور ہر مقرب کے لئے منزل ہے۔جو اس کے اس وظیفہ کے مطابق ہے۔جس میں اللہ تعالےٰ نے اُسے قائم کیا ہے۔اور اس کے اوپر بجز فلک اطلس کے کوئی چیز نہیں۔اور وہ ایک بڑا فلک ہے۔اس کی سطح کرسی اعلےٰ ہے۔اور ان دونوں یعنی فلک اطلس اور فلک کواکب کے درمیان میں تین وہمی حکمی فلک ہیں۔جن کا کوئی وجود نہیں۔مگر علم میں۔ہمیں ہیں۔ان میں سے پہلا فلک اور وہ ایک اعلےٰ فلک ہے۔فلک ہیولی کے اوپر ہے۔فلک ثانی فلک ہباء ہے۔اور فلک ثالث فلک عناصر ہے۔اور وہ ان سب سے اخیر ہے۔جو فلک کو اکب سے ملا ہوا ہے۔اور بعض حکماء نے کہا ہے کہ پھر ایک چوتھا فلک ہے۔اور وہ فلک طبائع ہے۔

جاننا چاہیئے۔کہ فلک اطلس سدرۃ المنتہےٰ کا میدان ہے۔اور وہ کرسی کے نیچے ہے۔اور اس سے پہلے کرسی کا بیان ہو چکا۔اور سدرۃ المنتہےٰ میں ملائکہ کروبیین رہے ہیں۔میں نے ان کو مختلف صورتوں پر دیکھا ہے

بجز اللہ کے ان کا شمار کوئی نہیں جانتا۔ انوار تجلیات ان سے ایسے ملے ہوئے ہیں۔ کہ ان میں سے کوئی اپنی آنکھ کے پلک کو ہلا نہیں سکتی۔ بعض ان میں سے منہ کے بل پڑے ہوئے ہیں۔ اور بعض ان میں سے گھٹنوں کے بل پڑے ہوئے ہیں۔ اور وہ اکمل ہیں۔ اور بعضے اپنے پہلو کے بل پڑے ہوئے ہیں۔ اور بعض قیام میں مثل جماد کے قائم ہیں۔ اور وہ قوی تر ہیں۔ اور بعض اس کی ہویت میں حیران ہیں۔ اور بعضے اس کی انیت میں از خود رفتہ ہیں۔ اور میں نے ان میں سے سو فرشتے ایسے دیکھے۔ جو ان سب پر مقدم تھے۔ ان کے ہاتھوں میں نور کے ستون تھے۔ ہر ستون پر اسماء حسنیٰ الٰہیہ میں سے ایک اسم مکتوب تھا۔ جس سے وہ اپنے سوا دوسرے کروبی فرشتوں کو اور اہل اللہ میں سے ان کے ہم رتبہ لوگوں کو ڈراتے ہیں۔ پھر میں نے ان سو فرشتوں میں سے سات کو دیکھا۔ کہ وہ ان سب سے آگے ہیں۔ اور ان کا نام قائمۃ الکروبیین ہے۔ اور ان سات میں سے میں نے تین کو دیکھا۔ جو ان سات پر مقدم تھے۔ ان کا نام اہل المراتب والتمکین تھا۔ اور ایک کو میں نے سب پر مقدم پایا جس کا نام عبداللہ تھا۔ اور یہ تمام وہ عالین فرشتے ہیں۔ جو سجود آدم کے لئے مامور نہ تھے۔ اور ان کے اوپر بھی فرشتے ہیں۔ مثلاً نون فرشتہ اور قلم فرشتہ اور ان کی مانند اور کہ وہ بھی عالین میں داخل ہیں۔ اور باقی ملائکہ مقربین ان سے ادنےٰ اور ان سے نیچے ہیں۔ مثلاً جبرائیل۔ میکائیل۔ اسرافیل۔ عزرائیل اور ان کی مانند اور فرشتے اور اس فلک میں میں نے ایسے عجائب و غرائب دیکھے ہیں۔ جو بیان میں نہیں آسکتے۔

جاننا چاہئے۔ کہ تمام افلاک جن کو خدا تعالےٰ نے اس عالم میں پیدا کیا ہے۔ تعداد میں اٹھاراں ہیں پہلا فلک عرش محیط ہے۔ اور دوسرا کرسی اور تیسرا فلک اطلس ہے۔ اور اس کو فلک سدرۃ المنتہےٰ بھی کہتے ہیں۔ اور چوتھا فلک ہیولا ہے۔ اور پانچواں فلک ہوا ہے۔ اور چھٹا عناصر ہے۔ اور ساتواں فلک طبائع ہے۔ اور آٹھواں فلکِ کواکب ہے۔ اور وہ فلک زحل ہے۔ اور اس کا نام فلک الافلاک ہے۔ اور نواں فلک مشتری ہے۔ اور دسواں فلکِ مریخ ہے۔ اور گیارھواں فلکِ شمس ہے۔ اور بارھواں فلکِ زہرہ ہے۔ اور تیرھواں فلکِ عطارد ہے۔ اور چودھواں فلک قمر ہے۔ اور پندرھواں فلک اثیر اور وہ فلکِ نار ہے اور سولھواں فلکِ ہوا ہے۔ اور سترھواں فلک ماء ہے۔ اور اٹھارھواں فلکِ تراب ہے۔ اور وہ دریائے محیط ہے۔ جس میں بہموت نام ایک مچھلی رہتی ہے۔ جو زمین کو اپنے کندھوں پر اٹھائے ہوئے ہے۔ پھر فلک ہوا ہے۔ پھر اس کے اوپر فلک ہوا ہے۔ پھر اس کے اوپر فلکِ نار پھر فلک قمر اسی طرح اوپر کو چڑھتے چلے جاؤ جیسے کہ نیچے اترتے آئے تھے۔ پھر ہر موجود عالم کے لئے ایک فلک وسیع ہے۔ جس کو مکاشف دیکھتا ہے۔ اور جس میں وہ تیرتا ہے۔ اور اس شئے کے مقتضا کو جانتا ہے۔ افلاک اپنی کثرت کی وجہ سے شمار میں نہیں آسکتے۔ فرمایا ہے اللہ تعالےٰ نے کُلٌّ فِی فَلَکٍ یَسْبَحُوْنَ۔ ہر ایک ایک فلک میں تیر رہا ہے۔

جان۔ کہ فلک نار و ماء و ہوا میں سے ہر ایک چار طبقوں پر ہے۔ اور فلک تراب کے سات طبقے ہیں۔ چنانچہ ان سب کا بیان اسی باب میں آئیگا۔ اب ہم زمین کا ذکر چھیڑتے ہیں۔ اور اس کے طبقوں کو

بیان کرتے ہیں۔ اس لئے کہ اللہ تعالےٰ نے آسمان کے پیچھے زمین کا ذکر کیا ہے۔ پس ہم بھی ان دونوں کے درمیان فاصلہ نہیں رکھتے۔

زمین کا پہلا طبقہ۔ اس طبقہ کو جب پہلے خدا نے پیدا کیا۔ تو وہ دودھ سے زیادہ سفید اور کستوری سے زیادہ خوشبودار تھا۔ پھر جو آدم علیہ السلام معصیت کے مرتکب ہو کر اس پر چلے۔ تو غبار آلود ہو گیا۔ اس زمین کا نام ارض نفوس ہے۔ اسی لئے اس میں حیوانات رہتے تھے۔ اس کرہ کا گھیرا گیارا ن سو چھیاسٹھ سال اور دو سو چالیس یوم کی راہ ہے۔ اس کے تین چوتھائی حصّہ کو بطور احاطت کے پانی نے چھپایا ہوا ہے۔ باقی ایک چوتھائی رہ جاتی ہے۔ جو وسط زمین ہے۔ سوائے اس حصّہ کے جو جانب شمال سے ملا ہوا ہے۔ اور جانب جنوبی کی یہ حالت ہے۔ کہ وہ بہ تمامہ کہ کل زمین کا نصف ہے۔ پانی کے نیچے ہے۔ پس صرف ایک چوتھائی باقی رہ گئی۔ اور اس چوتھائی میں سے بھی تین چوتھائی تو ویرانہ ہے۔ پس نہ باقی رہا۔ مگر صرف ایک چوتھائی کا چوتھائی حصّہ۔ پھر اس باقی ماندہ ربع کی مدتِ مسکونہ یعنی آباد جگہ کی پہنائی صرف چوبیس برس کی راہ ہے باقی جنگل اور بیابان ہیں۔ جو رستوں سے آباد ہیں۔ اور ان میں آمد و رفت ممکن ہے۔ اسکندر زمین کے صرف اسی باقی ماندہ چوتھائی حصّہ پہنچا تھا۔ اور اس کے قطر کا شرق سے غرب تک سیر کیا ہے۔ اس لئے کہ اس کے شہر مغرب میں تھے۔ اور وہ روم کا بادشاہ تھا۔ پس پہلے اس نے اس جگہ سے چلنا شروع کیا۔ جو اس کے پہلو کے قریب تھی۔ یہاں تک کہ وہ زمین کے باطن تک پہنچ گیا۔ پس وہ آفتاب کے غروب ہونے کی جگہ تک پہنچ گیا۔ پھر وہ جنوب کی طرف چلا۔ اور وہ اس کے بالمقابل ہے۔ یہاں تک کہ ان اشیاء کی تحقیق اس پر ظاہر ہوئی۔ پھر وہ آفتاب کے نکلنے کی جگہ تک پہنچا۔ پھر جانب جنوبی کو چلا۔ اور وہ ظلمات ہے۔ یہاں تک کہ یاجوج ماجوج کے پاس پہونچا۔ اور وہ زمین کی جانب جنوبی میں ہیں۔ زمین سے ان کو وہ نسبت ہے۔ جو خواطر یعنی نفسانی خیالات کو نفس کے ساتھ ہے۔ نہ ان کا شمار سمجھا جا سکتا ہے۔ اور نہ ان کا حصر ہو سکتا ہے۔ آفتاب کبھی ان کی زمین پر طلوع نہیں ہوا۔ اسی وجہ سے وہ ضعیف ہیں حتیٰ کہ وہ اس قدر زمانہ میں دیوار کے گرانے پر قدرت نہیں پا سکے۔ پھر وہ جانب شمال کو روانہ ہوا۔ یہاں تک کہ اس مقام تک پہنچا۔ جہاں آفتاب غروب نہیں ہوتا۔ اور یہ زمین جیسی کہ خدا نے پیدا کی تھی۔ اب تک ویسی ہی سفید ہے۔ اور وہ رجالِ غیب کا مسکن ہے اور اس کے بادشاہ خضر علیہ السلام ہیں۔ ان شہروں کے رہنے والوں کے ساتھ فرشتے کلام کرتے ہیں۔ آدمؑ وہاں نہیں پہونچے۔ اور نہ وہاں کوئی خدا کا نافرمان بندہ پہنچا ہے۔ پس وہ ابھی تک اپنی اصل فطرت پر قائم ہے۔ اور وہ ارضِ بلغار کے قریب ہے۔ اور بلغار عجم کا ایک شہر ہے۔ اس میں جاڑے کے دنوں میں نماز عشاء واجب نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس میں فجر کی شفق شفقِ مغرب کے غروب ہونے سے پہلے نکل آتی ہے۔ اس زمین کے عجائبات بیان کرنے کے سوا ہمارا کوئی مقصد نہیں۔ چونکہ اس کے عجائبات کی خبریں عام طور پر شائع ہو چکی ہیں۔ اس لئے ان کے ذکر کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ پس جس چیز کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔

اس کو سمجھ (یعنی ہمارا مقصد اُن عجائبات کے بیان کرنے کا ہے۔جن میں کوئی دقیقۂ معرفت ہو۔چونکہ عدم وجوب نماز عشاء سے اس معرفت کی طرف اشارہ ہے۔کہ جب صوفی پر ایسی حالت طاری ہو۔جس میں وقت کا ادراک بالکل نہ رہے۔تو اس پر کوئی نماز واجب نہیں رہتی۔جیسے کہ اہل بلغار پر عشاء کی نماز واجب نہیں ہوتی۔اسی لئے اس عجیب امر کا یہاں ہم نے ذکر کیا ہے۔واللہ اعلم بالصواب۔مترجم)

اللہ تعالٰے کے نزدیک یہ زمین تمام زمینوں سے قدر میں اشرف وارفع ہے۔اس لئے کہ وہ انبیاء مرسلین۔اولیاء وصالحین کا محل ہے۔پس اگر آدمی اس کی معرفت سے غافل نہ ہوتے۔تو تُو ان کو غیب کی باتیں کرتے ہوئے اور مشکلات میں تصرّف کرتے ہوئے دیکھتا۔اور اس بات کو دیکھتا۔کہ وہ صانع تعالٰے کی قدرت سے جو چاہتے ہیں۔کرتے ہیں۔ان تمام باتوں کو سمجھ جن کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔اور اس امر کو شناخت کر۔جس کی طرف ہم نے تجھے رہنمائی کی ہے۔اور ظاہر پر نہ رہ۔جان کہ ہر ظاہر کے لئے باطن ہے اور ہر حق کی حقیقت ہے۔والسلام

زمین کا دوسرا طبقہ۔اس کا رنگ سبز زمرد کی مانند ہے۔اور اس کا نام ارض العبادات ہے۔اور اس میں مومن جن رہتے ہیں۔ان کی رات پہلی زمین کا دن ہے۔اور ان کا دن اس کی رات ہے۔اس کے اہل ہمیشہ اس میں ساکن رہتے ہیں۔یہاں تک کہ دنیا کی زمین سے آفتاب غروب ہو جاتا ہے۔پھر وہ ظاہر زمین کی طرف نکلتے ہیں۔بنی آدم سے ایسا تعشق کرتے ہیں۔جیسے مقناطیس سے لوہا تعشق کرتا ہے۔شکار کے شیروں سے ڈرنے کی نسبت وہ بنی آدم سے زیادہ ڈرتے ہیں۔اس کرۂ زمین کا گھیرا دو ہزار دو سو برس اور چار مہینے کی راہ کا ہے۔ لیکن اس میں ویرانہ نہیں ہے۔بلکہ سب آباد ہے۔اور اکثر مومنین جن سالکین اور مجاہدین نفس کا حسد کرتے ہیں۔بہت سے سالک اس زمین کے جنوں سے ہلاک ہو گئے ہیں۔آدمی کو پتہ بھی نہیں لگتا۔کہ وہ اس کو پکڑ لیتے ہیں۔میں نے ایک جماعت اس زمانہ کے سادات متصوفین کی دیکھی۔کہ ان کو بیڑیاں اور طوق پڑے ہوئے تھے۔اس زمین کے جنوں نے ان کو قید کیا ہوا تھا۔پھر ان کو بہرہ کر دیا۔اور ان کی آنکھوں کو اندھا کر دیا حالانکہ وہ کلماتِ خضر کو اپنے دونوں کانوں سے سنتے تھے۔پھر وہ ایسے ہو گئے۔کہ جب اس زمین کی دوسری جانب سے خطاب کئے جاتے تھے۔تو نہ سنتے تھے۔اور نہ سمجھتے تھے۔اور وہ اس چیز سے محجوب ہیں۔جس میں کہ ہیں۔اگر ان کو وہ بات کہی جائے۔جس پر کہ وہ پہلے تھے۔تو وہ اس کا انکار کر دیتے ہیں۔جس چیز کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے اس کو سمجھ۔اور اس امر کی تحقیق کر۔جس کی میں نے رہنمائی کی ہے۔اور احکام طریق میں خدا سے مدد مانگ۔کہ وہ تجھ کو اس فریق کے مکر سے بچائے۔(مترجم عرض کرتا ہے۔کہ یہ مقید اور مغلغل ہونے کا واقعہ مصنف علیہ الرحمۃ نے کشفی عالم میں دیکھا ہے۔کیونکہ اگر کشفی عالم میں تمام آدمیوں کا حال دیکھا جائے۔تو اکثر آدمی جنوں اور شیطانوں کی قید میں محسوس طور پر مقید نظر آئینگے۔جو بظاہر نظر نہیں آتے۔واللہ اعلم بالصواب

زمین کا تیسرا طبقہ۔مثل زعفران کے اس کا رنگ زرد ہے۔اس کا نام طبیعت کی زمین ہے۔اس

میں مشرکین جن رہتے ہیں۔ اور ان میں کوئی مومن نہیں ہے۔ وہ شرک اور کفر کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔ لوگوں میں بنی آدم کی صفت پر متمثل ہوتے ہیں۔ اولیاء اللہ کے سوا انہیں کوئی شناخت نہیں کر سکتا۔ جس شہر میں کوئی اہل تحقیق آدمی ہو۔ اس شہر میں وہ داخل نہیں ہوتے۔ یہ اس وقت ہے۔ جبکہ وہ اپنے انوار کی شعاع پر قادر ہو۔ ورنہ اس سے پہلے وہ داخل ہوتے رہتے ہیں۔ اور وہ شخص ان سے یہاں تک لڑتا ہے۔ کہ اللہ تعالےٰ اس کو فتح نصیب کر دیتا ہے۔ پھر وہ اس کے بعد اس زمین کے قریب نہیں پھٹکتے۔ جو ان میں سے اس طرف رخ کرتا ہے۔ اس کے انوار کی شعاع سے وہ جل جاتا ہے۔ خلقت کو خدا کی عبادت سے پھیرنے کے سوا زمین میں ان کا اور کوئی کام نہیں ہے۔ اس کرۂ زمین کا گھیرا چار ہزار چار سو دو سو برس اور آٹھ مہینے کی راہ کا ہے۔ وہ سب آباد ہے۔ اس میں کوئی ویرانہ نہیں ہے۔ جب سے کہ اللہ نے اسے پیدا کیا ہے۔ اس میں اس کا ذکر سوائے ایک مرتبہ کے اور کبھی نہیں ہوا۔ اور وہ بھی اس کے رہنے والوں کی زبان کے سوا کسی اور بولی میں تھا۔ جس چیز کی طرف ہم نے رہنمائی کی۔ اس کو شناخت کر۔

زمین کا چوتھا طبقہ۔ اس کا رنگ مثل خون کے سرخ ہے۔ اور اس کا نام شہوت کی زمین ہے۔ اس کرۂ زمین کا گھیرا آٹھ ہزار چھپن برس اور ایک سو بیس یوم کی راہ کا ہے۔ اور وہ کل آباد ہے۔ اس میں شیاطین رہتے ہیں۔ ان کی بہت سی قسمیں ہیں۔ کہ ابلیس کی ذات سے پیدا ہوئی ہیں۔ جب وہ اس کے سامنے جاتے ہیں۔ تو وہ ان کے گروہ بنا دیتا ہے۔ ایک گروہ کو قتل کی تعلیم دیتا ہے۔ تاکہ وہ اللہ کے بندوں کو قتل پر آمادہ کریں۔ اور ایک کو شرک کی تعلیم دیتا ہے۔ اور ان کو شرک کی تعلیم دیتا ہے۔ اور ان کو علوم مشرکین سے لوگوں کو واقف کرنے کا حکم کرتا ہے۔ تاکہ ان کے دلوں میں کفر کی بنیاد محکم ہو جائے۔ اور ایک گروہ کو علم جدل کی تعلیم دیتا ہے۔ تاکہ وہ علماء سے جھگڑیں۔ اور ایک گروہ کو مکر کی تعلیم دیتا ہے۔ اور ایک کو دغا کرنے کی اور ایک کو چوری کی۔ حتیٰ کہ وہ نہ کوئی چھوٹا گناہ چھوڑتا ہے۔ نہ بڑا۔ جس کے لئے وہ اپنی اولاد سے کسی گروہ کو آمادہ نہ کرتا ہو۔ پھر ان کو حکم دیتا ہے۔ کہ وہ معروف جگہوں پر بیٹھیں۔ اور اہل خدع و مکر وغیرہ کو یہ تعلیم دیں۔ کہ وہ طمع کی پستی کے درجہ میں قائم رہیں۔ اور اہل قتل و طعن وغیرہ کو تعلیم دیں۔ کہ وہ ریاست کے درجہ میں قائم رہیں۔ اور اہل شرک کو یہ تعلیم دیں۔ کہ وہ شرک کے درجہ میں قائم رہیں۔ اور اہل علم کو تعلیم دیتے ہیں۔ کہ وہ مناجات اور عبادات کی پستی میں قائم رہیں (مناجات اور عبادات سعادت میں داخل ہیں۔ لیکن عارفین موحدین جو توحید وجودی پر فریفتہ ہیں۔ اس کو حجابات میں داخل کرتے ہیں۔ اسی لئے شیطانی ضلالت میں مصنف علیہ الرحمت نے اسے داخل کیا۔ واللہ اعلم بالصواب مترجم) اور زناکاروں اور چوروں وغیرہ کو یہ تعلیم دیں۔ کہ وہ برکۂ طبیعت میں ہی پڑے رہیں۔ پھر ان کے ہاتھوں میں زنجیریں اور بیڑیاں دے کر ان کو حکم دیتا ہے۔ کہ ان کو ان لوگوں کی گردنوں میں ڈال دیں۔ جو ان کا حکم متواتر سات مرتبہ قبول کرتے ہیں۔ اور ان کے درمیان انہوں نے توبہ نہیں کی ہوتی۔ پھر اس کے بعد وہ ان کو بڑے خبیث شیاطین کے حوالہ کرتے ہیں۔ وہ اپنے نیچے کی زمین میں اترتے ہیں۔ اور ان زنجیروں کے سرے ان خبیث

شیاطین کے ہاتھوں میں دیتے ہیں۔ پس وہ ان زنجیروں کے گردن میں ڈالے جانے کے بعد ان کی مخالفت نہیں کر سکتا۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل

زمین کا پانچواں طبقہ۔ اس کا رنگ مثل نیل کے نیلا ہے۔ اور اس کا نام ارض طغیان ہے۔ اس کے کرہ کا گھیر انسٹھ ہزار چھ سو دس برس اور آٹھ مہینے کی راہ کا ہے۔ یہ تمام زمین آباد ہے۔ اور اس میں قوی جن اور شیاطین رہتے ہیں۔ ان کا کام اہل معصیت کو کبائر کی طرف لے جانے کے سوا اور کوئی نہیں ہے۔ اور یہ تمام اُلٹے کام کرتے ہیں۔ اگر ان کو کہا جائے۔ کہ چلے جاؤ۔ تو آجاتے ہیں۔ اور اگر کہا جائے۔ کہ آجاؤ۔ تو چلے جاتے ہیں۔ مگر میں یہ تمام شیاطین سے قوی تر ہیں۔ ان کے اوپر چوتھے طبقہ کے شیاطین کا مکر ضعیف ہے۔ کہ ادنے حرکت سے بھی وہ مٹ جاتے ہیں۔ انہی کے بارے میں خدا تعالےٰ نے فرمایا ہے۔ کہ اِنَّ کَیْدَ الشَّیْطَانِ کَانَ ضَعِیْفًا لیکن ان کا مکر بڑا بھاری ہے۔ بنی آدم پر غلبۂ قہر سے حکم کرتے ہیں۔ ان کو ان کی مخالفت ممکن نہیں ہوتی۔ وَاللّٰہُ یَقُوْلُ الحق وھو یھدی السبیل

زمین کا چھٹا طبقہ۔ اس کا نام ارض الحاد ہے۔ مثل شب تاریک اس کا رنگ سیاہ ہے۔ اس کرہ زمین کا گھیر اٹھتیس ہزار دو سو اکیس برس اور ایک سو بیس یوم کی راہ کا ہے۔ یہ زمین بھی تمام آباد ہے۔ اس میں سرکش جن اور وہ جن رہتے ہیں۔ جو خدا کے بندوں میں سے کسی کا حکم قبول نہیں کرتے۔ معلوم کرنا چاہیئے۔ کہ تمام جن باوجود اپنی جنسوں کے مختلف ہونے کے چار اقسام پر ہیں۔ ایک قسم عنصریون ہے۔ اور ایک ناریون اگرچہ نار بھی ایک عنصر ہے۔ لیکن یہاں ایک نکتہ ہے۔ اور ایک نوع ہوائی جنوں کی ہے۔ اور ایک ترابی جنوں کی۔

عنصری عالم ارواح سے باہر نہیں آتے۔ ان پہ بساطت غالب رہتی ہے۔ اور وہ قوت میں سخت تر ہیں ملائکہ کے ساتھ قوی مناسبت کی وجہ سے اس نام سے وہ موسوم کیئے گئے ہیں۔ اور یہ بات ان کے امور طبیعۃ سفلیۃ پر امور روحانیہ کے غالب ہونے کی وجہ سے ہے۔ ان کا ظہور محض خیالات نفسانی میں ہوتا ہے۔ قال اللہ تعالےٰ شَیَاطِیْنَ الْاِنْسِ وَالْجِنِّ۔ پس اس کو سمجھ۔ وہ دکھائی نہیں دیتے۔ مگر اولیاء کو۔ اور ناریوں کا یہ حال ہے۔ کہ وہ غالباً عالم ارواح سے نکلتے ہیں۔ اور ہر صورت میں کئی طور پر ظاہر ہوتے ہیں۔ اکثر انسان سے عالم مثال میں ان کو ملنے کا اتفاق ہوتا ہے۔ پھر اس عالم میں جو چاہتے ہیں۔ اس سے کرتے ہیں۔ اور ان کا مکر بڑا زبردست ہے بعض ان میں سے ایسے ہیں۔ جو آدمی کو اٹھا کر کسی دوسری جگہ رکھ دیتے ہیں۔ اور بعض ایسے ہیں۔ جو آدمی کے ساتھ قائم رہتے ہیں۔ پس جب تک وہ اس کے ساتھ رہتے ہیں۔ دیکھنے والا بے ہوش پڑا رہتا ہے۔ اور ہوائیوں کا یہ حال ہے۔ کہ وہ انسان کی روح کے مقابل ہو کر محسوس میں دکھائی دیتے ہیں۔ دیکھنے والے پر ان کی صورتیں منعکس ہوتی ہیں۔ پھر وہ بے ہوش ہو جاتا ہے۔ اور ترابیوں کا یہ حال ہے۔ کہ وہ آدمی کو شبہے ڈالتے ہیں۔ اور اسے اپنی مٹی سے غبار آلود کرتے ہیں۔ یہ قوت اور مکر میں نہایت کمزور جن ہیں۔

زمین کا ساتواں طبقہ۔ اس کا نام ارض شقاوت ہے۔ اور وہ جہنم کی سطح ہے۔ کہ طبیعت کی پستیوں سے

پیدا کی گئی ہے۔ اس میں سانپ اور بچھو رہتے ہیں۔ اور بعض عقوبت کے فرشتے بھی یہاں ہیں۔ اس کرۂ زمین کا گھیرا ستر ہزار چار سو بیالیس برس اور چار مہینے کی راہ کا ہے۔ اس کے سانپ اور بچھو مثل پہاڑوں اور بختیوں کی گردن کے ہیں۔ اور یہ طبقہ جہنم سے ملا ہوا ہے۔ نعوذ باللہ منہا۔ خدا نے یہ چیزیں اس زمین میں رکھی ہیں۔ تاکہ وہ دنیا میں اس عذاب کا نمونہ ہوں۔ جو جہنم میں ہے۔ جیسا کہ مثل سکانِ جنت کے خدا تعالےٰ نے ایک طائفہ فلکِ کواکب میں رکھا ہے۔ تاکہ وہ دنیا میں اُن نعمتوں کا نمونہ ہو۔ جو جنت میں ہیں۔ اور اس کی نظیر قوت متخیلہ انسانیہ ہے مثل صورتوں میں سے جو اس کی بائیں جانب میں ہیں۔ وہ اس زمین کا نسخہ ہیں۔ اور جو دائیں جانب میں ہیں۔ وہ فلک اطلس میں حور وغیرہ کا نمونہ ہیں۔ یہ سب اس لئے ہے۔ کہ خدا کی حجت اس کی خلق پر قائم ہو۔ اس لئے کہ اگر اللہ تعالےٰ جنت اور دوزخ کی کوئی چیز اس دار دنیوی میں نہ رکھتا۔ تو عدم مناسبت کی وجہ سے عقول کو ان کی معرفت حاصل نہ ہو سکتی۔ اور ایمان ان پر لازم نہ آتا۔ خدا تعالےٰ نے اس دار دنیوی میں جنت اور دوزخ کی یہ چیزیں رکھ دی ہیں۔ تاکہ وہ عقول کے لئے ان چیزوں کی معرفت کا زینہ ہوں۔ جن کی نعیم جنت اور عذاب دوزخ سے خدا تعالےٰ نے خبر دی ہے۔ پس جس چیز کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔ اس کو سمجھ۔ اور ظاہر لفظ پر نہ ٹھہر رہ۔ اور نہ اس کے معنوں کو باطن میں منحصر کر۔ بلکہ اس چیز سے متحقق ہو۔ جس کی طرف اس کے باطن نے اشارہ کیا ہے۔ اور جس چیز کی طرف اس کا ظاہر رہنمائی کرتا ہے۔ اس پر یقین کر۔ اس لئے کہ ہر ظاہر کا باطن ہے۔ اور ہر حق کی حقیقت ہے۔ اور آدمی وہ ہے۔ جو بات کو سن کر اس کی اچھی چیز کی پیروی کرتا ہے۔ خدا ہم کو اور تم کو ان لوگوں میں سے کرے۔ جو نصیحت لیکر صاحب ہو جاتے ہیں۔

پھر اس کے بعد جاننا چاہیئے۔ کہ طبقات زمین جب انتہا سے شروع کئے جاتے ہیں۔ تو ان پر اوپر چڑھنے میں دور ہوگا۔ جیسا کہ اہل جہنم جب اس عذاب کو پورے طور پر بھگت لینگے۔ جو ان پر لکھا گیا ہے۔ اور وہ دوزخ سے باہر آئینگے۔ تو اسی چیز کی طرف رجوع کرینگے۔ جو اہل جنت کا آخری حال ہے۔ مثل مشاہدۂ کبریا اور انوار عظمت الٰہیہ کے مطالعہ سے متحقق ہونا۔ پھر جیسا کہ فلکِ ماء قبل فلک تراب کے فلک اول ہے۔ ایسا ہی وہ بعد فلک تراب کے بھی فلک اول ہے۔ پھر اس کے بعد ہوا ہے۔ پھر نار پھر قمر۔ پھر مذکورہ ترتیب کے موافق فلک الافلاک تک تمام فلک ہیں۔ یہاں تک کہ یہ امر عرش عظیم پر جا ختم ہوتا ہے۔

اور جاننا چاہیئے۔ کہ سات محیط دریاؤں کی اصل دو دریا ہیں۔ اس لئے کہ حق تعالےٰ نے جب درۂ بیضاء کی طرف جو کہ پانی ہو گیا تھا۔ دیکھا تھا۔ تو پھر جو علم الٰہی میں نظر ہیبت وعظمت وکبریا کے مقابل تھا۔ تو شدتِ ہیبت کی وجہ سے اس کا ذائقہ نمکین کڑوا ہو گیا۔ اور جو پانی علم الٰہی میں نظر لطف ورحمت کے مقابل ہوا۔ اس کا ذائقہ شیریں ہو گیا۔ خدا تعالےٰ نے اپنے قول ھٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهٗ وَھٰذَا مِلْحٌ اُجَاجٌ میں عذب یعنی شیریں پانی کا بسبب اس راز کے کہ رحمت غضب پر سابق ہے۔ پہلے ذکر کیا ہے۔ اسی لئے اصل میں دو دریا تھے۔ ایک شیریں اور ایک نمکین۔ پھر شیریں سے ایک شاخ جانب مشرق کو نکلی۔

اس جگہ سے جو جانب مغرب کے قریب ہے۔ اور وہ دریائے نمکین محیط کے قریب ہو گئی۔ اس میٹھے پانی کا ذائقہ
کھاری پانی کے ذائقہ سے مل گیا۔ وہ ملا ہوا پانی ایک علیحدہ دریا ہو گیا۔ اور دریائے نمکین سے تین شاخیں
نکلیں۔ ایک شاخ وسط زمین میں قائم ہو گئی۔ وہ اپنے پہلے ذائقہ پر نمکین ہی رہی۔ اور اس میں تغیر نہ آیا۔
اور وہ ایک علیحدہ دریا ہے۔ اور ایک شاخ دائیں طرف چلی گئی۔ اور وہ جانب جنوبی ہے۔ اور اس زمین کا ذائقہ
اس پر غالب رہا۔ جس میں کہ وہ بہتی چلی گئی۔ اور وہ کھٹے ذائقہ والی بن گئی۔ اور ایک علیحدہ دریا ہو گیا۔ اور
ایک جدول شام کی طرف چلی گئی۔ اور وہ جانب شمالی ہے۔ اس میں اس زمین کا ذائقہ مل گیا۔ جس میں کہ وہ بہتی
چلی گئی۔ پھر وہ مثل زہر قاتل کے کڑوی ہو گئی۔ اور وہ ایک علیحدہ دریا ہے۔ جس نے کوہ قاف کو احاطہ کر لیا۔ اور تمام
زمین مع اس چیز کے جو اس میں ہے۔ اس کا کوئی خاص ذائقہ پہچان میں نہیں آتا۔ لیکن وہ خوشبودار ہے۔ اس کا سونگھنے
والا اپنی حالت پر باقی نہیں رہتا۔ بلکہ اس کی خوشبو سے وہ ہلاک ہو جاتا ہے۔ یہ وہ بحر محیط ہے۔ جس کی آواز سنائی
نہیں دیتی۔ ان اشارات کو سمجھ اور اس چیز کو شناخت کر۔ جو ان عبارات میں لپٹی ہوئی ہے۔ لو۔ میں اس اجمال
کی تفصیل کر دیتا ہوں۔ اور جو اسرار الٰہی اس میں ہیں۔ ان کو عجیب و غریب اقوال میں رکھتا ہوں۔

دریائے شیریں خوش مزہ ہے۔ کشتی اس میں آسانی کے ساتھ چلتی ہے۔ خاص اور عام اس سے نفع اٹھاتے
ہیں۔ اور افکار و افہام اس سے متعلق ہوتے ہیں۔ قریب اور بعید۔ ضعیف اور شدید اس سے نفع حاصل کرتے
ہیں۔ بدوں کا ترازو اس سے سیدھا رہتا ہے۔ اور حکم دین ناموس مذاہب اسی سے قائم ہوتا ہے۔ اس کا رنگ سفید
اور وجود اس کا شفاف ہے۔ اس کے منافذ میں لشکا اور رجحان سب تیز رو ہیں۔ اس کے دستر خوانوں میں طالب اور
مغتنم سب پھیرتے چگتے ہیں۔ اس کی مچھلیاں آسانی سے شکار کی جاتی ہیں۔ تعظیم الاحترام کے نور سے پیدا کیا گیا ہے
حلال اس میں حرام سے تمیز ہے۔ حکم ظاہر نے اسی سے ارتباط پایا ہے۔ امر اول و آخر اسی سے صلاح پذیر ہے۔ سفر اس کا
زیادہ ہے۔ اور خطرہ اس کا کم ہے۔ نادر ہے۔ کہ اس کی کشتیاں ہلاک ہوں۔ اور اس کی موج سے اس کا سوار غرق ہو جائے
وہ نجات کی طرف بھاگنے والے کی راہ ہے۔ اور طالب کی اپنی آرزوؤں تک پہنچنے کی سبیل ہے۔ کہ وہ عبارات کے
سیپیوں سے اشارات کے موتی اس سے نکالتا ہے۔ اور اس سے حکم کا مرجان کلمات کے جال میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس
کی مراکب یعنی کشتیاں مشغول ہیں۔ اور اس کی بندرگاہیں معلوم ہیں۔ مجہول نہیں۔ اس کی تہ قریب ہے۔ اور گہرائی
بعید ہے۔ اور اس کے رہنے والے مختلف مذاہب اور متفق مذاہب کے ہیں۔ اس کے رئیس مسلمان ہیں۔ اور اس کے
حکام فقہائے عاملین ہیں۔ اللہ تعالے نے ملائکہ نعیم کو اس کی حفاظت کے لئے موکل کیا ہے۔ اور ان کو اہل بسط و
قبض بنایا ہے۔ اس کی چار شاخیں مشہور ہیں۔ اور چالیس ہزار شاخیں ہیں۔ جن کے نشان مٹے ہوتے ہیں۔ مشہور
شاخیں یہ ہیں۔ فرات۔ نیل۔ سیحون۔ جیحون اور جن کے نشان ناپدید ہیں۔ ان میں سے اکثر زمین ہند اور ترکستان
میں ہیں۔ اور ان میں سے دو شاخیں حبشہ میں ہیں۔ ان دریاؤں کے محیط کا دور چھبیس برس کی راہ کا ہے۔ اور وہ
اطراف زمین شاخ در شاخ ہے۔ طول و عرض میں اس سے شاخیں نکلی ہوتی ہیں۔ اور اس کی دو شاخیں ہیں۔ کہ

پہلی ان میں سے ارم ذات العماد میں ہے۔ اور دوسری نعمان میں ہے"۔ اور جس کو عرض میں اور زمین کی آمیزش سے لیا گیا ہے۔ وہ اعمال و دیار کو آباد کرنے والا ہے۔ اور عمال اور کاتبوں کے ہاتھوں میں ظاہر ہے۔ اور وہ جو طول التحاد میں لیا گیا۔ (التحاد کے معنی جھکنے اور دین سے پھر جانے کے ہیں) اور ارم ذات العماد میں ساکن ہوا۔ وہ وہ جاری کیا ہوا دریا ہے۔ جس میں ممزوج و آمیختہ موتی پائے جاتے ہیں۔ ان اشارات کو سمجھ اور ان عبارات کی پہچان کر۔ یہ امر اپنے ظاہر پر نہیں ہے۔ اور اللہ ہر امر کے اول و آخر پر محیط ہے۔ اور بدبودار دریا سو اس کی راہیں دشوار گذار ہیں۔ خطرناک ہیں۔ وہ سالکوں کی راہ ہے۔ اور سیر کرنے والوں کا طریق ہے۔ ہر ایک اس پر گذرنے کا قصد کرتا ہے۔ لیکن اس کے بندے ہی اس کی طرف پہنچتے ہیں۔ اس کا رنگ سیاہ سفید ملا ہوا ہے۔ اور اس کا وجود نہایت عجیب و غریب ہے۔ اس کی موجیں طرح طرح کی خشکیاں برآمد کرتی ہیں۔ اور اس کی ہوائیں صحیح اور تمام قسم قسم کی فضیلتیں پیدا کرتی ہیں۔ اس کی مچھلیاں مثل خچروں اور اونٹوں کے ہیں۔ وہ سب کو اٹھا لیتی ہیں۔ بھاری بھاری بوجھوں کو اٹھا کر شہر و ترالنفس رتھات نفیس موتی کی طرف لے جاتی ہیں۔ اور جان توڑ کر وہاں پہنچتی ہیں۔ لیکن وہ مشکل سے قابو میں آتی ہیں۔ بڑی جدوجہد اور کوشش سے شکار کی جاتی ہیں۔ ان کی کشادہ اور واضح سواریوں پر کوئی شخص عبور نہیں کر سکتا۔ مگر وہ شخص جو عزیمت قاہرہ رکھتا ہو۔ اس کی ہوائیں جانب شرق واضح سے چلتی ہیں اور ان کی کشتیوں کو دریائے کامیابی میں چلا کر اس کے کنارے تک لے جاتی ہیں۔ اس کے اہل افعال میں صادق اقوال و احوال میں ایماندار ہیں۔ اس کے رہنے والے عباد و صلحاء اور زاہد ہیں۔ اس دریا سے بقاء کے موتی اور صفائی اور پاکیزگی کے مرجان نکلتے ہیں۔ وہ شخص ان سے آراستہ ہوتا ہے۔ جس نے اپنے نفس کو پاک و مطہر کیا۔ اور جو صاحب تخلق و تحقق و تجلی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے عذاب کے فرشتوں کو اس عجیب و غریب دریاء کی حفاظت پر موکل کیا ہے۔ اس دریا کے محیط کا گھیرا پانچ ہزار برس کی راہ کا ہے۔ اور اس کا ایک حلقہ عرض میں ہے۔ جو زمین میں پھیلا ہوا نہیں ہے۔ اور جاری کیا ہوا دریا جس میں آمیختہ موتی ہیں۔ اس کا رنگ زرد ہے۔ اس کی موجیں مثل سرخ پتھر کے بستہ ہیں۔ کل آدمی اس کے پینے پر قدرت نہیں پا سکتے۔ اور نہ ہر ایک اس کی ورتیں چلنے کی طاقت رکھتا ہے۔ اور وہ دریائے ارم ذات العماد ہے۔ اَلَّتِیْ لَمْ یُخْلَقْ مِثْلُهَا فِی الْبِلَادِ۔ ارم ذات العماد وہ شہر ہے جس کی نظیر شہروں میں نہیں پائی جاتی۔ اس کی راہ دشوار گذار ہے۔ کثیر الہلاکت ہے۔ بعض مومنوں کے سوا اس میں کوئی شخص سلامت نہیں رہتا۔ اور معتقد افراد کے سوا کوئی اس کے امر کو مضبوط نہیں کرتا۔ کفار میں سے جو شخص اس کی کشتی پر سوار ہوا۔ وہ کشتی انجام کار ڈوب گئی اور ٹوٹ گئی۔ مسلمانوں کی اکثر کشتیوں کو اس دریائے جاری کی مچھلیاں نگل لیتی ہیں۔ اس کی کشتیوں کو وہی لوگ آباد کرتے ہیں۔ جو کامل عقل رکھتے ہیں اور نقول شافیہ سے مؤید ہیں۔ اور جدال کے سوا ہیں۔ وہ بہت چھٹی بھرتے ہیں۔ اور اقامت میں فائدہ طلب کرتے ہیں۔ اس دریا کی مچھلیاں بڑے بڑے بہانے اور حیلے کرنے والیاں ہیں۔ یقیناً ابریشم کے جال کے سوا شکار نہیں کی جا سکتیں۔ اور وہ آدمی اس کے متولی ہوتے ہیں۔ جو مومن ہیں۔ لا موتی الاصل موتی اور ناسوتی المشہد

مرجان اس سے نکالتے ہیں۔ اور اس دریا کے فائدے اس قدر ہیں۔ کہ شمار میں نہیں آسکتے۔ اور ان کی غائیت معلوم نہیں کی جا سکتی۔ اور اس کی ہلاکت سخت خسارہ والی ہے۔ ابدان و ادیان میں مؤثر ہے۔ اس دریا کے رہنے والے مقام صدیقیت صغریٰ کے اہل ہیں۔ اور صدیقیتِ کبریٰ والوں کی غذا کو اٹھائے ہوئے ہیں۔ میں نے اس دریا کے رہنے والوں کو سلیم الاعتقاد پایا ہے۔ کہ حسن ظن سے انقیاد کے فتنوں سے بچے ہوئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ملائکہ تسخیر کو اس دریائے کثیر الماء کی حفاظت کے لئے مقرر کیا ہے۔ اور وہ اِرَمَ ذَاتِ العِمَادِ الَّتِیْ لَمْ یُخْلَقْ مِثْلُهَا فِی الْبِلَادِ کے اہل ہیں۔ اور اس دریا کی موج اس شہر قریب کے کنارے پر پہنچتی ہے اور وہاں کے رہنے والے اس کی عجیب مچھلیوں سے منتفع ہوتے ہیں۔ اس دریا کے محیط کا قطر سات ہزار برس کی راہ کا ہے۔ اور کبھی مسافر اس کو تقریباً ایک برس میں قطع کر لیتا ہے۔ دار دنیوی کے طول میں متفرع ہے اس کے ویرانہ اور آبادی کو چھپائے ہوئے ہے۔

اور دریائے شور کا یہ قصہ ہے کہ وہ محیط عام ہے پورے طور پر دائرہ ہے۔ نیلی رنگت والا ہے۔ اور نہایت گہرا ہے۔ جو شخص اس کا پانی پیتا ہے۔ پیاس سے مر جاتا ہے۔ اور جو شخص اس کے میدان میں گذرتا ہے۔ ہلاک ہو جاتا ہے۔ ساژل کی ہوائیں اس کے مغارب میں چلتی ہیں۔ اور اس کی اطراف و جوانب میں موجوں کی تھپیڑ ہوتی ہے۔ پھر کوئی تیرنے والا بھی اس میں سلامت نہیں رہتا۔ اور صبح اور شام کو آنے والا اس میں ہدایت نہیں پاتا۔ لیکن اس وقت جبکہ توفیق کے ہاتھ اس کی تائید کرتے ہیں۔ تو اس وقت اس کی کشتی اس گہرے دریا سے کنارے پر آلگتی ہے۔ اس کی کشتیاں صبح کو چلتی ہیں۔ اور اس کی تمام ہوائیں دائیں اور بائیں جانب سے چلتی ہیں۔ اس کی کشتی ناموس کی تختیوں سے بنائی گئی ہے۔ اور فاموش کی میخیں اس میں جڑی ہوئی ہیں۔ اس کی راہ میں فکریں گم ہو جاتی ہیں۔ اور اس کی گہرائی میں عقلیں حیران رہ جاتی ہیں۔ اس کی کشتیاں کثیر الہلاکت ہیں۔ جلدی ہلاک اور درست ہو جانے والی ہیں۔ سوائے بعض آدمیوں کے اس میں کوئی سلامت نہیں رہتا۔ اور اس کے مہالک سے بعض افراد ہی نجات پاتے ہیں۔ اس دریا کی مچھلیاں سواری اور سوار دونوں کو نگل جاتی ہیں۔ مقیم اور مسافر اس میں ہلاک ہو جاتے ہیں۔ مسافر اس میں ہر مسلک پر ہزار دل مصیبتیں اٹھاتا ہے۔ اس میں حرام حلال سے مبہم ہو جاتا ہے۔ اور اس میں منشاء و مال دونوں مل جاتے ہیں اس کی تہ کی کوئی انتہا نہیں۔ اور نہ اس کے آخر کی کوئی ابتداء ہے۔ اس میں وہی غوطہ لگا سکتا ہے۔ جو پوری عزیمت رکھنے والا ہے۔ اور اس کے موتیوں کو بڑی ہمت والے ہی لا سکتے ہیں۔ اس کا امر محصول کی حقیقت پر مبنی ہے۔ اور اس پر اصول و فروع کی بنیاد ہے۔ اس کی موجیں باہم تھپیڑیں مارنے والی ہیں۔ اور اس کی جنتیں باہم متصادم ہوتی ہیں۔ اس کے خطرے عظیم ہیں۔ اور اس کے بادل ایک دوسرے پر ہجوم کئے ہوئے ہیں۔ روشن ستاروں کے سوا اس کے اہل کے لئے کوئی رہبر نہیں ہے۔ اور تاریکیوں کے جنگل کے سوا اس

سلہ قاموس۔ میانۂ دل و معظم آں اور دریائے کثیر الماء ۱۲

کی کشتیوں کے ٹھہرنے کی کوئی جگہ نہیں ہے۔ اس کی مچھلیاں تمام مخلوقات کی ہیئت پر ہیں۔ اور اس کے ہوا میں پھرنے والے حشرات انواع و اقسام کے زہر پھونکنے والے ہیں۔ اللہ تعالےٰ نے اس دریا کے حشرات کو اپنے اسم قادرہ کے نور سے پیدا کیا ہے۔ اور ان کو حکمت امر ظاہر کی حقیقت بنایا ہے۔ خواص جب اس دریا کے مدوجزر سے سلامت رہتے ہیں۔ تو عہد و پیمان کے سیپیوں کے دُرِّ یتیم اس سے نکالتے ہیں۔ اس کے رہنے والوں کو خدا تعالےٰ نے ملاء اعلےٰ کا ایک گروہ بنایا ہے۔ جو بڑی طاقت والا ہے۔ اور ان کی حفاظت کے لئے وحی لانے والے ملائکہ کو موکل کیا ہے۔

جاننا چاہئے۔ کہ جب اللہ تعالےٰ نے قدم میں اس یاقوت کی طرف دیکھا۔ جو عدم میں موجود تھا۔ تو اس دریا کو اس یاقوت کا نور اور اس کی بہجت حاصل ہوئی۔ اور میٹھا پن اس کی جداول اور اس کی صورت اور اس کی ہیئت سے تھا۔ پھر جب یاقوت پانی ہوگیا۔ تو دونوں دریا ظلمت اور ضیا ہو گئے۔ پھر جب دونوں دریا جاری ہوئے۔ مل کر بہنے لگے۔ تو اللہ تعالےٰ نے ان دونوں کے درمیان ماء الحیات کو برزخ بنایا۔ کہ اپنی حد سے تجاوز نہیں کرتے۔ اور یہ آب حیات کا پانی وہاں ہے۔ جہاں دو دریا اکٹھے ہوتے ہیں۔ اور جہاں نو و حکم اور دو امر ملتے ہیں۔ اور وہ ایک چشمہ ہے۔ کہ پھوٹ کر جانب مغرب جاری ہوتا ہے۔ اس شہر کے نزدیک جس کا نام ازیل مغرب ہے۔ اس دریائے جاری کی خاصیت جس کو خدا نے مجمع البحرین میں پیدا کیا ہے۔ یہ ہے کہ جو شخص اس سے پانی پیتا ہے۔ وہ مرتا نہیں ہے۔ اور جو اس میں تیرتا ہے۔ وہ بہوت کے کلیجے کو کھاتا ہے اور بہوت دریائے شور میں ایک مچھلی ہے۔ کہ جو تمام دنیا و ما فیہا کو اٹھائے ہوئے ہے۔ اور اللہ تعالےٰ نے جب زمین کو بچھایا۔ تو اس کو ایک بیل کے دونوں سینگوں پر جس کا نام بہ ہوت ہے۔ رکھ دیا۔ اور اس بیل کو اس مچھلی کی پشت پر کھڑا کیا۔ جیسا کہ خدا تعالےٰ اپنے قول مَا تَحْتَ الثَّرٰی میں اشارہ کرتا ہے۔ مجمع البحرین وہ جگہ ہے۔ جہاں حضرت موسےٰ علیہ السلام نے خضر علیہ السلام سے اس کے کنارے پر ملاقات کی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ نے ان سے وعدہ کیا ہوا تھا۔ کہ تم کو ہمارا ایک بندہ مجمع البحرین کے کنارہ پر ملیگا۔ جب موسےٰ علیہ السلام اور وہ جوان جوان کے ساتھ تھا۔ اپنی غذا لیکر مجمع البحرین پر پہنچے۔ تو ان کو موسےٰ علیہ السلام نے اس مچھلی سے جس کو وہ جوان پتھر پر رکھ کر بھول آیا تھا۔ پہچانا۔ اور دریا اس وقت چڑھائی پر تھا۔ جب اس دریا کا پانی اترا۔ اور اس پتھر تک پہنچا۔ تو اس مچھلی نے سرنگ لگا کر دریا میں اپنی راہ لی۔ موسےٰ علیہ السلام اس مردہ مچھلی کو کہ جو آگ میں پکائی گئی تھی۔ زندہ دیکھ کر متعجب ہوئے۔ اس جوان کا نام یوشع بن نون تھا۔ اور وہ موسےٰ علیہ السلام سے عمر میں ایک برس بڑا تھا۔ اور ان دونوں کا قصہ مشہور ہے۔ اور ہم نے اس کی تفصیل اپنے رسالہ میں جس کا نام مسامرۃ الحبیب و مسائرۃ الصحیب ہے۔ کر دی ہے۔ پس اس میں تامل کرنا چاہئے۔ سکندر نے افلاطون کے کلام پر اعتماد کر کے اس پانی کے پینے کے لئے سفر کیا۔ افلاطون نے یہ کہا تھا۔ کہ جو شخص اس سے پانی پی لیتا ہے۔ وہ مرتا نہیں ہے۔ کیونکہ افلاطون اس مقام پر پہنچا تھا۔ اور اس دریا کا اس نے پانی پیا

تھا۔ اور وہ ایک پہاڑ میں جس کا نام وہاوند ہے اب تک زندہ ہے۔ ارسطو افلاطون کا شاگرد تھا۔ اور وہ اسکندر کا استاد تھا۔ اس نے سفر میں مجمع البحرین تک سکندر کا ساتھ دیا۔ پھر جب وہ ظلمات کی زمین تک پہنچا۔ تو وہ اور لشکر کے کچھ آدمی اس کے ساتھ گئے۔ اور باقی ایک شہر میں جس کا نام ثبت تھا۔ ٹھہرے رہے۔ اور وہ آفتاب کے طلوع ہونے کی وہ ہے۔ اسکندر کے ساتھ کے لشکر میں سے ایک خضر علیہ السلام بھی تھے۔ اور ایک مدت تک چلتے رہے۔ جس کا شمار اور جس کی غایت معلوم نہیں۔ اور وہ دریا کے ساحل پر تھے۔ اور جب وہ کسی جگہ اترتے تو اس کا پانی پیتے۔ جب طول سفر سے ملال پیدا ہوا۔ تو وہ لوٹ کر اس طرف آئے۔ جہاں لشکر نے مقام کیا ہوا تھا۔ حالانکہ وہ اپنے رستے میں مجمع البحرین پر سے گذر چکے تھے۔ اور اس کا ان کو پتہ نہ لگا۔ شناخت نہ کرنے کی وجہ سے وہ وہاں نہ ٹھہرے۔ اور نہ اترے۔ اور خضر علیہ السلام کو اس بات کا الہام ہوا تھا۔ پھر جب وہ اس مقام پر پہونچے۔ تو ان پر ندہ میں جان آئی۔ اور وہ پھڑکنے لگا۔ پس وہ وہیں ٹھہر گئے۔ اور اس سے پانی پیا۔ غسل کیا۔ اور اس میں تیرنے لگے۔ سکندر سے یہ حال پوشیدہ رکھا۔ یہاں تک کہ وہ اس سے نکل آیا۔ پھر جب ارسطو نے خضر علیہ السلام کی طرف دیکھا۔ تو معلوم کیا۔ کہ وہ کامیاب ہوگئے۔ اور ان کے ساتھی ناکام رہے۔ پھر ارسطو نے مرتے دم تک اس کی خدمت کو نہ چھوڑا۔ اور اس نے اور اسکندر نے بہت سے علوم اس سے حاصل کئے جان رکھ۔ کہ عین حیات اس وجود کی حقیقت ذریتہ کا مظہر ہے۔ ان اشارات کو سمجھ۔ اور ان عبارات کی رموز کو کھول۔ اور حقیقت امر کو اپنے وجود سے اپنی انانیت نفس سے خارج ہو کر طلب کر۔ تاکہ تو ان لوگوں کے درجہ کو پہونچے۔ جو اپنے رب کے پاس زندہ ہیں۔ رزق دئے جاتے ہیں۔ اور وقت اپنی فیاضی سے مجھے ان کے گروہ میں داخل کرے۔ اور موسیٰ۔ خضر۔ اسکندر۔ ظلمات اور اس کے دریا سے مراد تو ہی ہو جائے۔

جاننا چاہئے کہ خضر علیہ السلام جس کا پہلے ذکر ہو چکا۔ اللہ تعالےٰ نے اُسے ونفخت فیہ من روحی کی حقیقت سے پیدا کیا ہے۔ اور اللہ کی روح ہے۔ اسی لئے وہ قیامت تک زندہ ہیں۔ میں نے اس سے ملاقات کی۔ اور اس سے دریافت کیا۔ اور جو کچھ میں نے اس دریائے محیط کے متعلق بیان کیا ہے۔ یہ اُسی سے مروی ہے جاننا چاہئے کہ اس مذکورہ دریائے محیط کی جو شاخ جبل قاف سے جو نیلے سے ملا ہوا ہے۔ جدا ہوتی ہے وہ تمور ہے۔ اور وہ یہی دریائے مذکور ہے۔ اور جو پانی اس سے جبل مذکور کے متصل ہے۔ وہ اس دریائے شور کے پیچھے ہے۔ وہ بحر احمر ہے۔ اور خوشبودار ہے۔ اور جو پانی جبل قاف کے پیچھے جبل اسود کے متصل ہے۔ وہ بحر اخضر ہے۔ اس کا ذائقہ مثل زہر قاتل کے کڑوا ہے۔ جو ایک قطرہ بھی اس سے پیتا ہے۔ وہ اسی وقت ہلاک ہو جاتا ہے۔ اور اس کا جو پانی جبل قاف کے پیچھے بحکم انفصال اور جمیع موجودات کو شمول اور احاطہ کے طور پر ہے۔ وہ بحر اسود ہے۔ جس کا ذائقہ ہے۔ اور نہ بو۔ اور نہ وہاں کوئی شخص پہنچا ہے۔ بلکہ الہامی اخبار کے ذریعہ اس کا حال معلوم ہوا۔ چونکہ اس کے آثار منقطع اور ناپدید ہیں۔ لہٰذا وہ پوشیدہ رکھا گیا ہے۔ اور بحر احمر جس کی بو مشک خالص کی مانند ہے۔ وہ بلند قیمان یہ بزرگ موج دریا کے نام سے معروف ہے۔ اس دریا کے

کنارے پر میں نے مومن آدمیوں کو دیکھا۔ جن کی عبادت صرف یہ تھی۔ کہ وہ خلق کو حق کے قریب کرتے تھے۔ یہ ان کا جبلی امر ہے۔ جس نے ان سے معاشرت و مصاحبت کی۔ بقدر معاشرت کے اس نے خدا کو پہچان لیا۔ اور بقدر ان کے ساتھ سیرالی اللہ کرنے کے حق کے قریب ہوا۔ ان کے چہرے مثل آفتاب روشن کے اور مثل چمکدار بجلی کے ہیں۔ وہ آدمی جو ویران بیابانوں میں سرگرداں ہے۔ ان سے روشنی حاصل کرتا ہے۔ اور جو دریاؤں کی تاریکیوں میں سرگشتہ ہے۔ وہ ان سے ہدایت پاتا ہے۔ جب وہ اس دریا کے سفر کا ارادہ کرتے ہیں۔ تو اس کی مچھلیوں کے لئے جال لگاتے ہیں۔ ان کو شکار کر لیتے ہیں۔ تو ان پر سوار ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ اس دریا کی کشتیاں بھی اس کی مچھلیاں ہیں۔ اور اس دریا کا حاصل لؤلؤ اور مرجان ہیں۔ لیکن جب وہ مچھلی کی پشت پر ٹھیک بیٹھ جاتے ہیں۔ تو دریا کی خوشبو سے ان میں نشاط پیدا ہوتی ہے۔ اور ان پر ایک قسم کی غشی طاری ہو جاتی ہے جس سے وہ نہ اپنے نفسوں میں ہوش میں آتے ہیں۔ اور نہ اپنے محسوس کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ جب تک کہ وہ اس دریا میں سوار رہتے ہیں۔ پھر مچھلیاں ان کو لئے جاتی ہیں۔ یہاں تک کہ وہ ساحل سے ان کی حد تک پہونچ جاتے ہیں۔ پھر وہ ان کو ان منازل میں سے کسی منزل میں پھینک دیتی ہیں۔ جب وہ خشکی پر پہونچتے ہیں۔ اور اس دریا سے نکل جاتے ہیں۔ تو ان کی عقلیں اور ان کے حواس بجا ہو جاتے ہیں۔ اور حاصل ان پر ظاہر ہو جاتا ہے۔ اور بے حد و حصر عجائب و غرائب سے کامیاب ہوتے ہیں۔ جن کی کمتر تعبیر اور ادنےٰ درجہ کا وصف یہ ہے۔ کہ کوئی آنکھ نہیں۔ جس نے ان کو دیکھا ہو۔ اور کوئی کان نہیں۔ جس نے اس کو سنا ہو۔ اور نہ کبھی کسی بشر کے قلب میں اس کا خیال گذرا ہے۔

جاننا چاہئے۔ کہ اس دریا کی امواج میں سے ہر موج مابین آسمان و زمین کو لاکھ مرتبہ بھر دیتی ہے۔ یہاں تک کہ وہ انتہا پذیر نہیں ہوتی۔ اگر عالم قدرت میں اس دریا کی سمائی نہ ہوتی۔ تو عالم وجود میں وہ بالکل نہ پایا جاتا۔ اللہ تعالےٰ نے ملائکہ کروبیوں کو اس بحر کی حفاظت پر مقرر کیا ہے۔ اور وہ اس کے کنارے پر ٹھہرے ہوئے ہیں۔ اس کے وسط میں وہ قرار نہیں کر سکتے۔ اس دریا میں سوائے اس کے چارپاؤں اور مچھلیوں کے اور کوئی چیز نہیں رہتی۔

اور بحر اخضر کا یہ حال ہے۔ کہ اس کا ذائقہ کڑوا ہے۔ غرق اور ہلاک کی معدن ہے۔ علماء اچھی صفات سے اس کا وصف کرتے ہیں۔ اور عارف اچھے نشانات سے اُسے نشان مند کرتے ہیں۔ اس میں کوئی مچھلی نہیں ہے اور جو اس پر سوار ہوتا ہے۔ وہ مرجاتا ہے۔ میں نے اُسے دیکھا ہے۔ اس حال میں کہ اس کے کنارے پر ایک شہر ہے جو با اطمینان اور با امانت ہے۔ یہ وہی شہر ہے۔ جس میں موسےٰ و خضرؑ پہنچے تھے۔ اور وہاں کے لوگوں سے کھانا طلب کیا تھا۔ انہوں نے ان کی مہمانداری سے انکار کر دیا تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی۔ کہ وہ فقیروں کے بھیس میں تھے۔ اور اس شہر کے لوگ صرف ملوک اور امرا کو کھانا کھلاتے تھے۔ پھر میں نے وہاں کے لوگوں کو دیکھا ہے۔ کہ وہ اس دریا کی سیر کے مشتاق ہیں۔ ان کے دل اس امر کی محبت میں لگے رہتے ہیں حتیٰ کہ وہ ہر سال کے شروع میں

کہ وہ ان کی عید کا دن ہوتا ہے میلہ لگاتے ہیں۔ اور رنگا رنگ عمدہ قسم کے اونٹوں پر کہ کسی کا ان میں سے سبز رنگ ہوتا ہے۔ اور کسی کا سرخ اور کسی کا زرد وغیرہ ان پر وہ سوار ہوتے ہیں۔ اور اپنے آپ کو ان سے مضبوط باندھ دیتے ہیں۔ اور اونٹوں کی آنکھوں پر بھی پٹیاں باندھ دیتے ہیں۔ پھر ان کو دریا کی جانب قریب کرتے ہیں۔ جس کا اونٹ اس کو دریا میں لے گھستا ہے۔ وہ اور اس کا اونٹ ہلاک ہو جاتا ہے۔ اور جس نے اپنی سواری کو دریا سے بطور روگردانی کے ہٹا رکھا۔ وہ زندہ واپس آتا ہے۔ لیکن اپنے جی میں اس کا حال مثل غائب۔ مردود۔ مہجور اور رانده کے ہوتا ہے۔ پھر وہ ہمیشہ ایک اور اونٹ مہیا کرتا رہتا ہے۔ اور آئندہ سال تک اس کی پرورش کرتا ہے۔ پھر اس کے ساتھ بھی ویسا ہی کرتا ہے۔ جیسا کہ پہلے سال میں کیا تھا۔ حتیٰ کہ وہ مارے عشق کے اس دریا میں ہلاک ہو جاتا ہے۔ اس کا تعشق ایسا ہوتا ہے۔ جیسے کہ پروانے چراغ کی روشنی پر عاشق ہوتے ہیں۔ کہ وہ اس میں اپنے آپ کو گراتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ اس میں فانی اور ہلاک ہو جاتے ہیں۔

اور ساتواں بحر اسود قاطع ہے۔ نہ اس کے رہنے والے شناخت کئے جاتے ہیں۔ اور نہ اس کی مچھلیوں کا کچھ پتہ لگ سکتا ہے۔ وہاں پہنچنا محال ہے۔ اور حصول اس سے غیر ممکن ہے۔ اس لئے کہ وہ اطوار سے باہر ہے۔ چوں اور چگوں کا آخر ہے۔ اس کے عجائب و غرائب کی کوئی نہایت نہیں۔ غائت اس سے کوتاہ ہے اس کے عجائبات یہاں تک بڑھے ہوئے ہیں۔ کہ گویا کہ وہ ایک محال شے ہے۔ وہ بحر ذات ہے۔ جس کے قریب صفات حیران ہیں۔ وہ معدوم بھی ہے۔ موجود بھی ہے۔ نشان مند بھی ہے۔ اور بے نشان بھی ہے۔ معلوم بھی ہے مجہول بھی۔ محکوم ہے۔ منقول ہے۔ مختوم ہے۔ معقول ہے۔ اس کا پانا اس کو مفقود کرنا ہے۔ اور اس کا فقدان اس کا وجدان ہے۔ اس کا اول آخر کو محیط ہے۔ اور اس کا باطن اس کے ظاہر پر قائم ہے۔ نہ اس کی کوئی چیز ادراک کی جا سکتی ہے۔ اور نہ پورے طور پر کوئی شخص اس کو معلوم کر سکتا ہے۔ پس ہم اس میں غوطہ لگانے سے اور اس کے بیان سے باگ کو پھیر لیتے ہیں۔ وَاللّٰہُ یَقُوْلُ الْحَقَّ وَھُوَ یَھْدِی السَّبِیْلَ وعلیہ التکلان۔

تریسٹھواں ۶۳ باب

تمام ادیان و عبادات اور جمیع احوال و مقامات کے نکتے کے بیان میں

جاننا چاہیئے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے جمیع موجودات کو صرف اپنی عبادت کے لئے پیدا کیا ہے۔ اور وہ بالاصالت اس پر مطبوع و مجبول ہیں۔ عالم کی ہر شے اپنے حال۔ قال اور افعال سے بلکہ اپنی ذات و صفات سے اللہ کی پرستش

کرتی ہے۔ پس ہر شے اللہ کی اطاعت میں ہے۔ چنانچہ خدا تعالےٰ نے آسمانوں اور زمینوں کو کہا تھا۔ کہ بخوشی یا ناخوشی سے ہمارے پاس آؤ۔ تو وہ بولے۔ کہ ہم خوشی سے آئے۔ اس قول الہی میں آسمانوں سے مراد اس کے اہل ہیں۔ اور زمین سے اس کے رہنے والے۔ اور فرمایا۔ اللہ تعالےٰ نے وَمَا خلقت الجنّ والانس اِلّا لِیَعْبُدُوْنَ۔ پھر نبی علیہ الصلوۃ والسلام نے اس بات کی ان کے متعلق گواہی دی۔ کہ وہ اس کی عبادت کرتے ہیں۔ چنانچہ آپ نے فرمایا۔ کہ کل میسر لما خلق لہ کہ ہر شخص کے لئے وہ امر آسان ہے۔ جس کے لئے وہ پیدا کیا گیا ہے۔ چونکہ جن و انس اللہ کی بندگی کے لئے مخلوق ہیں۔ اور یہ امر ان کے لئے آسان کیا گیا ہے اس لئے یہ ضروری تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ کہ وہ سب عباد اللہ ہیں۔ لیکن مقتضاء اسماء و صفات کے اختلاف کی وجہ سے ان کی عبادتیں مختلف ہیں۔ اس لئے کہ اللہ تعالےٰ جیسے کہ اسم ھادی سے متجلی ہے۔ ایسے ہی وہ اسم مضل سے بھی متجلی ہے۔ اور جیسے کہ اس کے اسم منعم کے اثر کا ظہور کا واجب ہے۔ ایسے ہی اس کے اسم منتقم کے اثر کا ظہور بھی واجب ہے۔ اسماء و صفات کے ارباب کے اختلاف کی وجہ سے لوگوں کے حالات مختلف ہیں۔ فرمایا۔ اللہ تعالےٰ نے کَانَ النَّاسُ اُمَّۃً وَّاحِدَۃً یعنی اللہ کے بندے تھے۔ فطرتِ اصلیہ کے روسے اس کی اطاعت پر پیدا کئے گئے تھے۔ پھر اللہ نے بشارت دینے والے اور ڈر سنانے والے نبی بھیجے۔ تاکہ وہ لوگ جو رسولوں کی پیروی کریں۔ وہ بہ حیثیت اس کے اسم ھادی کے اس کی عبادت کریں۔ اور جو انکی مخالفت کریں۔ وہ بہ حیثیت اس کے اسم مضل کے اس کی عبادت کریں۔ پس لوگ مختلف ہو گئے۔ اور ملتیں متفرق ہو گئیں۔ اور مذہب پیدا ہو گئے۔ اور ہر طائفہ نے وہ راہ لی۔ جو اس کے نزدیک صواب کی راہ تھی۔ اگر وہ صواب جاننے والا اپنی راہ کے سوا کوئی اور راہ اختیار کرتا۔ تو خطاپر ہوتا۔ لیکن اس کی نظر میں خدا نے وہی راہ اچھی بنادی۔ تاکہ اس جہت سے وہ اس کی عبادت کریں۔ جس کا اس امر میں وہ صفت مؤثرہ تقاضا کرتی ہے۔ اس کے اس قول کے کہ مَامِنْ دَآبَّۃٍ اِلَّا ھُوَ اٰخِذٌ بِنَاصِیَتِھَا کے یہی معنی ہیں۔ پس وہ ان کا فاعل ہے۔ کراتا ہے۔ ان سے جو کچھ اس کی مراد ہوتی ہے۔ اور وہ عین اس چیز کا ہے۔ جو اس کی صفات کا اقتضاء ہوتا ہے۔ اور وہ سبحانہ و تعالےٰ اپنے اسماء و صفات کے مقتضاء کے موافق ان کو جزا دیتا ہے۔ پس نہ کسی کے اقرار ربوبیت سے اس کا نفع ہے۔ اور نہ اس کے انکار سے اس کا زیان۔ بلکہ حق تعالےٰ ان میں اس چیز کے موافق تصرف کرتا ہے۔ جس کا کہ وہ طرح طرح کی عبادتوں سے جو اس کے کمال کو چاہتی ہیں۔ مستحق ہے۔ جس عالم کی ہر شے اللہ تعالےٰ کی عابد و مطیع ہے۔ جیسا کہ وہ خود فرماتا ہے وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِہٖ ولکن لا تفقھون تسبیحھم۔ اس لئے کہ ان کی تسبیح میں سے ایک مخالفت۔ معصیت اور انکار وغیرہ بھی ہے۔ اور اس کو ہر ایک نہیں سمجھ سکتا۔ پھر نفی جملہ پر وارد ہوئی ہے۔ پس صحیح ہوا۔ کہ بعض اس کو سمجھ سکتے ہیں۔ اللہ تعالےٰ کا یہ کہنا کہ تم ان کی تسبیح کو سمجھ نہیں سکتے۔ بہ حیثیت جملہ آدمیوں کے ہے۔ پس جائز ہے کہ بعض ان کے اس کو سمجھ سکتے ہیں۔

پھر جاننا چاہئے۔ کہ اللہ تعالٰے نے جب اس وجود کو پیدا کیا۔ اور آدم کو جنت سے دنیا میں نازل کیا اور آدم قبل نزول کے ولی تھے۔ اور جب جنت سے دنیا میں نازل ہوئے۔ تو ان کو نبوت عطا ہوئی ہے۔ اس لئے کہ نبوت تشریع و تکلیف ہے۔ اور دنیا دار التکلیف ہے۔ بخلاف جنت کے کہ وہ اس میں ولی تھے۔ کیونکہ وہ کرامت اور مشاہدہ کا گھر ہے۔ اور یہی ولایت ہے۔ پھر ہمیشہ ہمارے باپ اپنے آپ میں ولی رہے۔ یہاں تک کہ ان کی اولاد ظاہر ہوئی۔ پھر ان کو ان کی طرف بھیجا۔ وہ جس امر کا خدا نے ان کو حکم دیا تھا۔ ان کو تعلیم کرتے تھے۔ ان کے لئے صحیفے بھی تھے۔ جن کو خدا نے ان پر نازل کیا تھا۔ پھر جس نے ان کی اولاد میں سے وہ صحیفے پڑھے۔ وہ ضرور ان چیزوں پر ایمان لے آیا۔ جن کا ان میں بیان تھا۔ اور جن کا رد کرنا مثال کیلئے ممکن نہیں۔ اور جو ان کو چھوڑ کر اپنی لذات میں مشغول ہو گیا۔ اور اپنی خواہش نفسانی کے پیچھے پڑا ظلمت غفلت نے آخرکار اس کو دنیا پر فریفتہ کر دیا۔ پھر انکار کی۔ اور اس چیز پر ایمان نہ لانے کی نوبت آئی۔ جو ان صحف منزلہ میں تھی۔ اور یہ لوگ کافر بنے۔ پھر جب آدم علیہ السلام فوت ہوئے۔ تو ان کی اولاد متفرق ہو گئی پھر ایک جماعت نے جو آدم علیہ السلام کے مقرب الٰہی ہونے پر ایمان رکھتی تھی۔ آدمؑ کی صفت پر پتھر کا ایک بُت بنا لیا۔ تا کہ اس کی خدمت میں رہ کر ان کی حرمت کو محفوظ رکھیں۔ اور ہمیشہ ان کی صورت کے مشاہدے ناموس محبت کو قائم رکھیں۔ تا کہ یہ امر ان کو خدا کے قریب کرے۔ کیونکہ ان کا خیال تھا۔ کہ حالت حیات میں جب آدم علیہ السلام کی خدمت قرب الٰہی کا باعث تھی۔ تو پھر ان کی صورت کی خدمت بھی ضرور قرب الٰہی کا باعث ہو گی۔ پھر ان کے بعد ایک جماعت نے ان کا اتباع کیا۔ اور وہ خدمت میں گمراہ ہو گئے۔ خود صورت پرستی انہوں نے شروع کر دی۔ پس یہ لوگ بتوں کے پوجنے والے ہیں۔ پھر ایک اور جماعت اٹھی۔ انہوں نے اپنی عقلوں سے قیاس کیا۔ اور بت پرستوں کو بُرا سمجھا۔ اور کہا۔ کہ بہتر یہ ہے۔ کہ ہم طبائع اربعہ کی عبادت کریں اس لئے کہ وہ وجود کی اصل ہیں۔ اس لئے کہ عالم حرارت۔ برودت۔ یبوست۔ رطوبت سے مرکب ہے۔ پس اصل کی عبادت فرع کی عبادت سے بہتر ہے۔ کیونکہ بت عابد کی فرع ہیں۔ اس لئے کہ وہ اس کی تحت میں ہیں پس عابد ان کی اصل ہے۔ پس وہ طبائع کی عبادت کرنے لگ گئے۔ اور یہ لوگ طبیعین کہلائے۔ اور ایک گروہ نے سات ستاروں کی پرستش شروع کر دی۔ اور کہنے لگے۔ کہ حرارت۔ برودت۔ یبوست۔ رطوبت میں سے کوئی ایسی چیز نہیں۔ جس کو بذاتِ خود حرکت اختیاری ہو۔ پس ان کی عبادت میں کوئی فائدہ نہیں۔ عبادت کے لائق کواکب سبعہ یعنی سات ستارے ہیں۔ اور وہ زحل۔ مشتری۔ مریخ۔ شمس۔ زہرہ۔ عطارد۔ قمر ہے۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک بذاتِ خود مستقل ہے۔ اپنے فلک میں سیر کرنے والا ہے۔ ایسی حرکت سے متحرک ہے جو کبھی نفع میں اور کبھی ضرر میں وجود میں اپنا اثر دکھاتی ہے۔ اور عبادت کے لائق وہی چیز ہے۔ جس کو تصرف حاصل ہو۔ پس وہ کواکب کی پرستش کرنے لگ گئے۔ ان کو فلاسفہ کہتے ہیں۔ اور ایک طائفہ نے نور و ظلمت کی عبادت شروع کی۔ وہ اس پر یہ دلیل لانے لگے۔ کہ عبادت میں انوار کو خاص کر دینا دوسری جانب کو

ضائع کرنا ہے۔ اس لئے کہ وجود نور و ظلمت میں منحصر ہے۔ پس ان کی عبادت اولیٰ معلوم ہوتی ہے۔ اس خیال پر وہ نور مطلق کی پرستش کرنے لگے۔ جس طور پر کہ وہ عالم اطلاق میں ہے۔ اور اس میں کسی خاص نور کی مثلاً نور کوکبی، ناری وغیرہ کی کوئی خصوصیت نہ رکھی۔ اور اسی طرح پر وہ ظلمت مطلق کی جس طور پر کہ وہ متجلی ہے پرستش کرنے لگے۔ نور کا نام انہوں نے یزدان رکھا۔ اور ظلمت کا آہرمن اور یہ لوگ ثانوی کہلاتے ہیں۔ اور ایک گروہ نے آگ کی عبادت اختیار کی۔ وہ کہنے لگے۔ کہ زندگی کا مدار حرارت غریزیہ پر ہے۔ اور وہ معنی ہیں۔ اور اس کی صورت وجودیہ آگ ہے۔ پس یہی ایک چیز وجود کی اصل ہے۔ وہ آگ کی پرستش کرنے لگے۔ اور مجوس کہلائے پھر ایک گروہ سرے سے عبادت ہی کو چھوڑ بیٹھا۔ اس خیال پر کہ ان چیزوں کی عبادت کا کچھ فائدہ نہیں بجز اس کے نہیں۔ کہ دہر فطرتِ الہیہ کی حیثیت سے اس چیز پر جس کا کہ وہ تقاضا کرتا ہے۔ مطابق اس چیز کے جو اس میں وقوع پذیر ہے۔ پیدا کیا گیا ہے۔ پس یہاں کوئی ارحام یعنی رحم مادر نہیں ہے۔ جو بچہ کو جنے۔ اور نہ کوئی زمین ہے۔ جو مردہ کو نگل جائے۔ سوائے دہر کے کچھ نہیں۔ پس یہ لوگ دہریہ کہلائے۔ اور ان کا نام ملاحدہ بھی ہے۔

پھر جاننا چاہئے۔ کہ اہل کتاب کے کئی فرقے ہیں۔ ایک براہمہ ہیں۔ جو گمان کرتے ہیں۔ کہ ہم ابراہیم علیہ السلام کے مذہب پر ہیں۔ اور ان کی اولاد سے ہیں۔ ان لوگوں کی ایک مخصوص عبادت ہے۔ اور یہودی ہیں۔ کہ موسوی کہلاتے ہیں۔ اور نصاریٰ ہیں۔ کہ ان کو عیسوی بھی کہا جاتا ہے۔ اور مسلمان ہیں۔ کہ محمدی ؐ کہلاتے ہیں۔ اور یہ دس مذہب ہیں۔ جو مذاہب مختلفہ کے اصول ہیں۔ جو کثرت کی وجہ سے بے نہایت ہیں۔ اور سب کا مدار ان دس مذہبوں پر ہے۔ اور وہ کفار۔ طبائعیہ۔ فلاسفہ۔ ثانویہ۔ مجوس۔ دہریہ۔ براہمہ۔ یہود۔ نصاریٰ مسلمان ہیں۔ ان میں سے ہر گروہ کا یہ حال ہے۔ کہ بعض ان میں سے جنت کے لئے ہیں۔ اور بعض دوزخ کے لئے۔ کیا تو نہیں دیکھتا۔ کہ پہلے زمانوں میں اُن علاقوں کے کفار جہاں اس وقت کے کسی رسول کی دعوت نہیں پہنچی۔ دو طرح کے تھے۔ ایک بھلے کام کرنے والے خدا نے ان کو جنت کی جزا دی۔ اور ایک بُرے کام کرنے والے خدا نے ان کو دوزخ کی سزا دی۔ ایسا ہی اہل الکتاب کا حال ہے۔ کہ قبل نزولِ شرائع بھلائی کا کام وہ تھا۔ جس کو دلوں نے قبول کر لیا۔ نفوس نے اُن کو دوست رکھا۔ روحیں اس سے خوش ہو گئیں۔ اور بعد نزول شرائع کے بھلا وہ کام ہے۔ جس سے اللہ کے بندے اس کی عبادت کریں۔ اور قبل نزول شرائع کے برا وہ کام ہے۔ جس کی برائی کو دل قبول کر لیں۔ نفوس اس سے کراہت کریں۔ روحیں اس سے اذیت پائیں اور بعد نزول شرائع کے برا وہ کام ہے۔ جس سے اللہ نے اپنے بندوں کو منع کیا۔ اور یہ سب طائفے اللہ کی بندگی کرنے والے ہیں۔ جیسا کہ اس کی عبادت کرنی چاہئے۔ اس لئے کہ اس نے ان کو اپنے نفس کے لئے پیدا کیا ہے نہ کہ ان کے لئے۔ پس وہ اس کے لئے ایسے ہی ہیں۔ جیسے کہ وہ استحقاق رکھتا ہے۔ پھر حق سبحانہ وتعالیٰ نے ان ملتوں میں اپنے اسماء وصفات کے حقائق ظاہر کئے ہیں۔ اور ان سب میں اپنی ذات سے تجلی فرمائی ہے۔ پس

تمام ملتوں نے اس کی عبادت کی۔ کفار نے تو ذات سے اس کی عبادت کی۔ اس لئے کہ جب حق سبحانہ و تعالےٰ تمام وجود کی حقیقت تھا۔ اور اس جملہ وجود میں سے ایک کفار بھی ہیں۔ اور وہ یعنی حق تعالےٰ ان کی حقیقت ہے۔ اس لئے انہوں نے اس بات کا انکار کر دیا کہ ان کے لئے کوئی دوسرا رب بھی ہے۔ اس لئے کہ حق تعالےٰ ان کی حقیقت ہے۔ اور حق کا کوئی رب نہیں ہے۔ بلکہ وہی رب مطلق ہے۔ پس بمقتضائے ذوات کہ وہ ان کا عین ہے۔ انہوں نے اس کی عبادت کی۔ پھر ان میں سے جس نے بت کی پرستش کی۔ تو وہ حق سبحانہ و تعالےٰ کے اس سر وجود کی وجہ سے ہے۔ جو اپنے کمال کے ساتھ بلا حلول و بلا امتزاج و اتحاد فذات وجود کے ہر فرد میں موجود ہے۔ اور حق تعالےٰ ان بتوں کی جن کی کہ وہ پرستش کرتے ہیں۔ حقیقت ہے۔ پس بجز اللہ کے وہ کسی کے عابد نہیں ہیں۔ اور اس بات میں وہ ان کے علم کا محتاج نہیں ہے۔ اور نہ ان کی نیات کا محتاج ہے۔ اس لئے کہ حقائق اگرچہ مدت تک مخفی رہیں ان کو اس بات سے چارہ نہیں ہے۔ کہ جیسا کہ وہ حقیقت الامر میں ہیں۔ ساق پر ظاہر ہوں۔ اور یہ ان کے نفسوں میں حق کے لئے ان کے اتباع کا راز ہے۔ اس لئے کہ ان کے قلوب نے ان کے لئے شہادت دیدی ہے کہ بھلائی اسی امر میں ہے۔ پس ان کے عقائد اس امر کی حقیقت پر جم گئے۔ اور وہ اپنے بندہ کے اس ظن کے ساتھ ہے۔ جو وہ اس سے رکھتا ہے۔ جو آنحضرت ؐ نے فرمایا ہے اِسْتَفْتِ قَلْبَكَ وَلَوْ افْتَوْكَ الْمُفْتُوْن۔ اپنے دل سے فتویٰ طلب کر۔ اگرچہ مفتی تجھ کو فتویٰ دیدیں۔ یہ امر عموم قلب کی تاویل پر ہے۔ اور علے الخصوص یہ بات ہے۔ کہ نہ ہر قلب سے فتویٰ لیا جاتا ہے۔ اور نہ ہر قلب ٹھیک فتویٰ دینے کے قابل ہے۔ پس اس بنا پر بعض قلوب مراد لئے گئے ہیں۔ نہ کہ کل۔ پس اس امر کی حقیقت کا یہ لطیفہ اعتقاد یہ جس کو کہ وہ کرنے والے ہیں اسی دستور پر آخرت میں حقیقت الامر کے ظہور کی طرف ان کو کھینچ لیا جائیگا۔ اور فرمایا ہے۔ اللہ تعالےٰ نے كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُوْنَ۔ یعنی دنیا و آخرت میں ہر گروہ جو ان کے پاس ہے۔ اسی میں خوش ہے اس لئے کہ اسم مسمّٰی سے جدا نہیں ہوتا۔ اور حق تعالےٰ نے ان کا نام فَرِحُوْنَ رکھا ہے۔ اور اس وصف سے ان کا وصف کیا ہے۔ اور وصف موصوف کا مغائر نہیں ہے۔ بخلاف اس کے اگر یہ کہتا۔ فرح کل حزب بما لدیھم۔ تو یہ فعل کا صیغہ تھا۔ یا اگر بصیغہ مضارع یفرح کہتا۔ تو تمام ہونے کو چاہتا۔ لیکن اسم دوام استمرار کا فائدہ دیتا ہے۔ پس وہ دنیا میں اپنے افعال پر خوش ہیں۔ تو پھر اس چیز کی طرف لوٹ آتے ہیں جس سے کہ وہ منع کئے جاتے ہیں۔ باوجود اس کے کہ ان کو اس عذاب سے بھی اطلاع دی جاتی ہے۔ جو ان کے ان خیالات و افعال پر مترتب ہوگا۔ بوجہ اس لطیفہ کے جس سے وہ ان امور میں لذت اٹھاتے ہیں۔ وہ باز نہیں آتے۔ اور وہ اس میں ان کے باقی رہنے کا سبب ہے۔ اس لئے کہ حق تعالےٰ جب عذاب آخرت سے کسی بندہ کی تعذیب کا ارادہ کرتا ہے۔ تو اپنی رحمت سے اس عذاب میں اس بندہ کے لئے ایک غریزی اور اصلی لذت پیدا کر دیتا ہے۔ جس سے اس عذاب والے کا جسم تعشق پیدا کر لیتا ہے۔ تاکہ وہ اس عذاب سے خدا کی طرف التجا نہ کرے۔ اور اس سے پناہ نہ مانگے۔ اور جب تک یہ لذت اس میں موجود رہے۔ عذاب

میں باقی رہے۔ اور جب حق کا ارادہ عذاب میں تخفیف کرنے کا ہوتا ہے۔ تو اس سے اس لذت کو مفقود کر دیتا ہے۔ پھر وہ رحمت کے لئے مضطر ہونے لگتا ہے۔ اور اللہ تعالےٰ کی شان یہ ہے۔ کہ وہ مضطر کی دعا کو قبول کرلیتا ہے۔ اس وقت اللہ کی طرف اس کی التجا اور اس سے پناہ مانگنا درست ہو جاتا ہے۔ پس حق تعالےٰ اس کو اس سے پناہ دے دیتا ہے۔ پس کفار کی عبادت اس کے لئے عبادت ذاتی ہے۔ اگرچہ اس کا مآل بھی سعادت کی طرف ہے۔ لیکن چونکہ سعادت کا حاصل ہونا بعید ہے۔ اس لئے وہ ضلالت کا طریقہ ہے۔ کیونکہ اس سعادت والے کے لئے حقائق منکشف نہیں ہوتے۔ مگر دوزخ کے تمام طبقات کا عذاب بھگتنے کے بعد بطور اس امر کی سزا کے کہ اس نے بمقتضاءِ بشریت دنیا میں طبیعت کی آگ کے تمام طبقوں میں افعال۔ احوال۔ اقوال سے خوض کیا تھا۔ جب وہ اس عذاب کو پورے طور پر بھگت چکیگا۔ تب اس کو خدا کا رستہ مل جائیگا۔ اس لئے کہ اس کے بعد اس کو ندا دی جاتی ہے۔ پھر وہ اس کے بعد سعادتِ الٰہیہ تک پہنچ جاتا ہے۔ اور وہ مراد پاتا ہے۔ جو مقربین کو ابتداے قدم میں حاصل ہوئی تھی۔ یہ کہ وہ قرب سے پکارے گئے تھے۔

اور فرقہ طبائعیہ کے متعلق یہ بات ہے۔ کہ انہوں نے حق کی پرستش بہ حیثیت اس کی صفاتِ اربعہ کے کی ہے۔ اس لئے کہ وہ چاروں صفتیں کہ حیات۔ علم۔ قدرت۔ ارادت ہیں۔ وجود کی اصلی بنا ہیں۔ پس حرارت۔ برودت۔ رطوبت۔ یبوست عالم کون میں ان چاروں صفتوں کے مظہر ہیں۔ رطوبت مظہرِ حیات ہے۔ برودت مظہر علم۔ حرارت مظہر ارادت۔ یبوست مظہر قدرت اور ان مظاہر کی حقیقت ذات حق سبحانہٗ وتعالےٰ ہے۔ جو ان صفات سے موصوف ہے۔ جب تمام طبیعیین کی روحوں پر یہ لطیفہ الٰہیہ جو ان مظاہر میں موجود ہے۔ ظاہر ہوا۔ اور انہوں نے اوصافِ اربعہ الٰہیہ کے اثر کو ملاحظہ کیا۔ پھر جو ویں حرارت۔ برودت یبوست۔ رطوبت کی صورت میں ان کی مباشرت کی۔ تو انہوں نے بہ حیثیت استعداد الٰہی قابلیتوں کی نسبت سے یہ معلوم کیا۔ کہ صفاتِ اربعہ الٰہیہ ان صُور اربعہ حرارت۔ برودت۔ یبوست۔ رطوبت کے معانی ہیں۔ یا یہ کہیں کہ ان قوالب کی روحیں ہیں۔ یا یہ کہ ان مظاہر کے ظواہر ہیں۔ پس انہوں نے اس بنا پر ان طبیعتوں کی پرستش شروع کردی۔ بعض ان میں سے اس سر کو جانتے ہیں۔ اور بعض نہیں جانتے۔ جاننے والا پہلے ہے۔ اور نہ جاننے والا اس کے بعد۔ پس وہ بہ حیثیت صفات کے حق کے عابد ہیں۔ اور پہلوں کی طرح ان کا انجام بھی سعادت ہوگا۔ جبکہ ان حقائق کا ظہور ہوگا۔ جن پر ان کا امر مبنی ہے۔ اور فلاسفہ نے خدا کی عبادت بہ حیثیت اس کے اسماء کے کی ہے۔ اس بنا پر کہ نجوم اسماء الٰہی کے مظاہر ہیں۔ اور حق تعالےٰ اپنی ذات سے اس کی حقیقت ہے۔ آفتاب تو اس کے اسم اللہ کا مظہر ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنے نور سے جمیع کواکب کا ایسا ہی ممد ہے۔ جیسا کہ اسم اللہ سے جمیع اسماء اپنے حقائق کی امداد لیتے ہیں۔ اور چاند اس کے اسم رحمٰن کا مظہر ہے۔ کیونکہ وہ کمال میں سب ستاروں سے بڑھ کر ہے۔ جو آفتاب کے نور کو اٹھاتا ہے۔ تمام ستاروں سے

آفتاب میں چاند کا مرتبہ ایسے ہی بلند ہے۔ جیسے کہ جمیع اسماء سے اسم اللہ میں اسم رحمٰن کا مرتبہ بلند ہے جیسا کہ اپنے باب میں اس کا بیان ہو چکا۔ اور مشتری اس کے اسم رب کا مظہر ہے۔ اس لئے کہ وہ آسمان میں سب ستاروں سے سعادت میں بڑھ کر ہے۔ جیسے کہ اسم رب جمیع مراتب الٰہیہ سے زیادہ خاص ہے۔ اس وجہ سے کہ وہ کمالِ کبریاء کو شامل ہے۔ کیونکہ وہ مربوب کا تقاضا کرتا ہے۔ اور زحل واحدیت کا مظہر ہے۔ کیونکہ تمام آسمان اس کے احاطہ کی تحت میں ہیں۔ جیسے کہ اسم واحد کی تحت میں جمیع اسماء و صفات ہیں۔ اور مریخ قدرت کا مظہر ہے۔ اس لئے کہ وہ ایک ایسا ستارہ ہے۔ جو افعالِ قہاریہ سے مخصوص ہے۔ اور زہرہ ارادت کا مظہر ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنے نفس میں جلد اُلٹ پلٹ ہو جانے والا ہے۔ ایسا ہی حق بھی ہر آن میں ایک شے کا ارادہ کرتا ہے۔ اور عطارد علم کا مظہر ہے۔ اس لئے کہ وہ آسمان کا کاتب ہے۔ اور باقی کواکب معلومہ اُن اسماءِ حسنیٰ کے مظاہر ہیں۔ جو شمار میں نہیں آسکتے ہیں۔ اور کواکب غیر معلومہ ان اسماء کے مظاہر ہیں۔ جو شمار میں نہیں آسکتے۔ جب فلاسفہ کی ارواح نے بہ حیثیت ادراک استعدادی جو فطرت الٰہیہ سے ان میں موجود ہے۔ بطریق ذوق اس کو معلوم کیا۔ تو وہ اس لطیفہ الٰہیہ کی وجہ سے جو ہر کوکب میں موجود ہے۔ ان کواکب کی پرستش کرنے لگ گئے۔ پھر چونکہ حق ان کواکب کی حقیقت ہے۔ اس نے چاہا۔ کہ وہ اپنی ذات کے لئے معبود ہو۔ پس اسی سرّ کی وجہ سے انہوں نے اس کی عبادت کی۔ وجود کی کوئی ایسی چیز نہیں جس کی ابن آدم اور اس کے سوا دوسرے حیوانات نے اس کی پرستش نہ کی ہو۔ مثل گرگٹ کہ وہ آفتاب کی پرستش کرتا ہے۔ اور گوبر وغیرہ نجاست کا کیڑا کہ وہ بدبوؤں کی پرستش کرتا ہے غرضیکہ تمام موجودات میں کوئی حیوان ایسا نہیں۔ جو اللہ تعالٰے کی پرستش نہ کرتا ہو۔ یا تو کسی مظہر اور حادث شے کے ساتھ مقید کر کے عبادت کرتے ہیں۔ یا مطلق طور پر پھر جس نے مطلق طور پر اس کی عبادت کی۔ پس وہ موحد ہے۔ اور جس نے کسی مظہر کی قید لگا کر عبادت کی۔ وہ مشرک ہے۔ اور درحقیقت سب اللہ کے عابد ہیں۔ اس لئے کہ حق کا وجود ان میں ہے۔ کیونکہ حق تعالٰے بہ حیثیت اپنی ذات کے تقاضا کرتا ہے۔ کہ وہ جس چیز میں ظاہر۔ اسکی پرستش کی جائے۔ اور حال یہ ہے۔ کہ تمام ذرات وجود میں ظاہر ہے۔ پس بعض آدمیوں نے تو طبائع کی عبادت اختیار کی۔ جو اصلِ عالم ہیں۔ اور بعض نے کواکب کی۔ اور بعض نے معدن کی۔ اور بعض نے آگ کی غرضیکہ وجود میں کوئی چیز باقی نہ رہی۔ جس کی کسی نے پرستش نہ کی ہو۔ سوائے محمدیوں کے کہ انہوں نے بہ حیثیت اطلاق اس کی عبادت کی ہے۔ نہ حادث چیزوں میں سے کسی چیز کی قید لگا کر۔ غرضیکہ من حیث الجمع انہوں نے اس کی عبادت کی ہے۔ پھر ان کی عبادت ظاہر اور باطن میں ایک وجہ کو چھوڑ کر دوسری وجہ سے تعلق پانے سے منزہ ہے۔ پس ان کا طریق ذات الٰہی کی راہ ہے۔ اسی لئے وہ پہلی ہی قدم میں قرب کے درجہ کو پہنچ گئے۔ یہ وہ لوگ ہیں۔ جن کی طرف حق تعالٰے نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے اُولٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَّكَانٍ قَرِيْبٍ۔ یہ وہ لوگ ہیں جو قریب کے مکان سے بلائے جائینگے۔ بخلاف

اس کے جس نے من حیث الجہت اس کی عبادت کی۔ یا کسی مظہر مثلاً طبائع یا کواکب یا برق وغیرہ کے ساتھ اسے مقید کرکے اس کی پرستش کی۔ ان کی طرف خدا نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے اُولٰئِكَ ینادون من مکانٍ بعید۔ کہ وہ دور کے مکان سے بلائے جائینگے۔ اس لئے کہ وہ اس کی طرف رجوع نہیں کرتے۔ مگر اس مظہر کی راہ سے جس کی کہ وہ عبادت کرتے ہیں۔ اس حیثیت سے کہ وہ وہی ہے۔ اور وہ سوا اس مظہر کے ظاہر نہیں ہوتا۔ اور یہ عین بعد ہے۔ جس کی طرف وہ من حیث ہو بلائے جائینگے۔ اور منزل پر پہنچنے کے بعد قریب سے بلائے ہوئے اور دور سے بلائے ہوئے ایک ہو جائینگے۔ فافہم

اور ثنویہ نے بہ حیثیت اس کے نفس کے اس کی اطاعت کی ہے۔ اس لئے کہ حق تعالےٰ نے بذات خود اضداد کو جمع کیا ہے۔ کہ مراتب حقیہ اور مراتب خلقیہ دونوں کو شامل ہے۔ اور دو حکموں سے دو وصفوں میں ظاہر ہوا ہے۔ اور دونوں جہانوں میں دو صفتوں سے ظاہر ہوا ہے۔ پس جو حقیقت حقیہ کی طرف منسوب ہے۔ وہ انوار میں ظاہر ہے۔ اور جو حقیقتِ خلقیہ کی طرف منسوب ہے۔ وہ ظلمت سے عبادت ہے۔ پس اس سرّ الٰہی کی وجہ سے جو جامع وصفین وضدین واعتبارین وحکمین ہے۔ ثنویہ نے نور وظلمت دونوں کی پرستش کی۔ بمقتضائے نفس الٰہی کہ وہ مسمی بالحق بھی ہے۔ اور مسمّیٰ بالخلق بھی۔ اور وہ نور اور ظلمت ہے۔

مجوس نے من حیث الاحدیت اس کی پرستش کی ہے۔ پھر جیسا کہ احدیت جمیع مراتب۔ اسماء و اوصاف کو جمع کرنے والی ہے۔ ایسا ہی آگ۔ اس لئے کہ وہ جمیع استقصات[1] سے اقویٰ و ارفع ہے۔ کیونکہ وہ جمیع طبائع کو فناء کرنے والی ہے۔ جو طبیعت اس کے مقابلہ پر آتی ہے۔ وہ اس کے غلبۂ قوت کی وجہ سے آگ بن جاتی ہے۔ ایسا ہی احدیت کا وصف ہے۔ کہ جو اسم اور وصف اس کے مقابلہ پر آتا ہے۔ وہ اس میں مندرج ہو جاتا ہے۔ اور اس میں مضمحل ہو جاتا ہے۔ اس لطیفہ کی وجہ سے مجوس نے آگ کی پرستش کی۔ اور اس کی حقیقت اللہ تعالےٰ کی ذات ہے۔ جاننا چاہیئے۔ کہ ہیولیٰ ارکان طبائع یعنی آگ۔ مٹی۔ پانی۔ ہوا میں سے کسی رکن میں ظاہر ہونے سے پہلے اس بات کی قابلیت رکھتا تھا۔ کہ جس رکن کی صورت میں چاہے متلبس ہو۔ لیکن کسی رکن میں ظاہر ہونے کے بعد اس کے لئے ممکن نہیں ہے۔ کہ اس صورت کا لباس اپنے آپ سے اتار سکے۔ اور کوئی اور لباس پہن لے۔ ایسا ہی عین احادیت میں اسماء وصفات کا حال ہے۔ کہ ان میں سے ہر ایک کے دوسرے معنی ہو سکتے ہیں۔ اس عین میں منعم عین منتقم ہوتے ہیں۔ پھر جب طبائع میں اسماء ظاہر ہوئے۔ تو اس وقت ہر اسم اسی چیز کا فائدہ دینے لگا۔ جس کا کہ اسکی حقیقت تقاضا کرتی ہے۔ اس مشہد میں منعم منتقم کی ضد ہے۔ پس نار طبائع میں ایسی ہے جیسے مظہر واحدیت اسماء میں۔ پھر جب ارواحِ مجوس کے دماغ نے اس کستوری کے عطر کو سونگھا۔ تو اس کے تھوڑے سے سونگھنے نے اس کو زکام ہو گیا۔ اور وہ آگ کی پرستش کرنے لگ گئے۔ اور انہوں نے عبادت نہ کی۔ مگر اس ذات واحد اللہ تعالےٰ کی جو غالب اور قہر کرنے والا ہے۔

---

[1] استقصات کے معنے پہلے مذکور ہو چکے ہیں۔

دہریوں نے من حیث الوہیت اس کی عبادت کی ہے۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے۔ کہ دہر کو گالیاں مت دو۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ہی دہر ہے۔ اور براہمہ مطلقاً اللہ کی عبادت کرتے ہیں۔ نہ بحیثیت نبی کے اور نہ بحیثیت رسول کے بلکہ ان کا قول ہے۔ کہ موجودات کی ہر شے اللہ کی مخلوق ہے۔ پس وہ وجود میں اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کے معترف ہیں۔ لیکن وہ مطلقاً انبیاء و رسل کا انکار کرتے ہیں۔ پس حق کے لئے ان کی عبادت ایک قسم کی رسولوں کی سی عبادت ہے۔ جو قبل از بعثت وہ کیا کرتے ہیں۔ اور ان کا گمان ہے۔ کہ وہ ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اولاد ہیں۔ اور ان کا قول ہے۔ کہ ہمارے پاس ایک کتاب ہے جس کو ہمارے لئے ابراہیم خلیل علیہ السلام نے اپنی طرف سے لکھا تھا۔ اس کتاب کے متعلق ان کا یہ اعتقاد نہیں۔ کہ وہ ابراہیم علیہ السلام کے رب کی طرف سے ہے۔ اس کتاب میں حقائق کا بیان آتا ہے اور وہ پانچ جزوں پر ہے۔ چار جزوں کی قرأت تو ہر ایک کے لئے مباح ہے۔ اور پانچویں جزو بہت دقیق اور گہری ہونے کی وجہ سے ان میں سے بعض کے سوا کسی کے لئے مباح نہیں۔ اور ان میں یہ بات مشہور ہے کہ جس نے پانچویں جزو کو پڑھا۔ وہ ضروری ہے۔ کہ آخر میں مسلمان ہو جائے۔ اور دین محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام میں داخل ہو جائے۔ اور یہ گروہ اکثر بلاد ہند میں پایا جاتا ہے۔ پھر بعض آدمی ان کے لباس سے متلبس ہوتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں۔ کہ وہ براہمہ ہیں۔ حالانکہ وہ ان میں سے نہیں ہیں۔ اور وہ ان میں بت پرستی میں مشہور ہیں جو ان میں سے بتوں کی پرستش کرتا ہے وہ ہنود کے ساتھ اس گروہ میں شمار نہیں کیا جاتا۔ ان تمام اختلافوں کو جو انہوں نے چونکہ اپنی طرف سے بلاد ہند میں شائع کی ہیں۔ اس لئے ان کی شقاوت کا سبب ہیں۔ اگرچہ ان کا مآل سعادت کی طرف ہے کیونکہ شقاوت صرف وہ ہے جس میں وہ ظہور شقاوت سے پہلے قائم ہیں۔ پس وہ شقاوت ہے۔ اس کو سمجھ لے۔ جس نے اس قانون کے مطابق اللہ تعالیٰ کی عبادت کی۔ جس کو اللہ نے کسی نبی نے اس کے حکم کے مطابق بنایا ہے وہ شقی نہیں ہے بلکہ اس کی سعادت ہمیشہ کے لئے ہے کہ رفتہ رفتہ ظاہر ہوتی رہتی ہے۔ اور اہل کتاب کو جو کچھ پہنچا تھا وہ اس نے کتاب الٰہی کو تبدیل کر کے اپنی طرف سے کوئی چیز گھڑی اور وہ شے ان کی شقاوت کا باعث ہو گئی۔ اور وہ اسی قدر شقاوت میں ہیں۔ جس قدر کہ امر الٰہی کی انہوں نے مخالفت کی۔ اور ان کی سعادت اسی قدر ہے جس قدر کہ انہوں نے کتاب الٰہی کی موافقت کی۔ اس نے کہ حق تعالیٰ نے کوئی نبی اور کوئی رسول کسی امت کی طرف نہیں بھیجا۔ مگر اس حالت میں کہ جس کی رسالت میں ان لوگوں کے لئے سعادت بھی رکھ دی ہے۔ جنھوں نے اس کی پیروی کی۔

اور یہودی توحید الٰہی کے بموجب عبادت کرتے ہیں۔ پھر ہر روز دو مرتبہ نماز پڑھتے ہیں۔ انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب نماز کا راز اپنے محل میں مذکور ہوگا۔ اور وہ کنوارے کے دن کا روزہ رکھتے ہیں۔ کیونکہ وہ شروع سال کا دسواں دن ہے۔ اور وہ یوم عاشورہ ہے۔ اس کا راز بھی عنقریب بیان ہوگا۔ اور سبت کے دن اعتکاف کرتے ہیں۔ اور ان کے ہاں اعتکاف کی شرط یہ ہے۔ کہ معتکف کے گھر میں کوئی ایسی چیز داخل نہ ہو جو اسے

مالدار بنادے۔ اور نہ وہ چیز جو کھائی جاتی ہے۔ اور نہ اس سے کوئی چیز نکلے۔ اور نہ اس میں نکاح کرے۔ اور نہ بیع اور نہ کوئی معاملات میں سے کوئی اور معاملہ اس سے وقوع میں آئے۔ اور یہ کہ اللہ تعالٰے کی عبادت کے لئے فارغ ہوجائے۔ اس لئے کہ توریت میں خدا تعالےٰ نے فرمایا ہے۔ کہ تو اور تیرا غلام اور تیری لونڈی سبت کے دن اللہ ہی کے لئے ہوجائیں۔ اسی لئے ان پر حرام کیا گیا ہے۔ کہ وہ سبت کے دن کوئی دنیا کا کام نہ کریں۔ اور ان کی عید ایک وہ ہوتی ہے۔ جس کو جمعہ کے دن اللہ ہی کے لئے ہوجائیں۔ اور سبت کا آغاز ان کے نزدیک وہ ہے۔ جبکہ آفتاب جمعہ کے دن غروب ہوجاتا ہے۔ اور اس کا آخر سبت کا آخر دن ہے۔ جبکہ آفتاب زرد ہوجاتا ہے۔ اور یہ ایک جلیل القدر حکمت ہے۔ یہ کہ حق تعالٰے نے آسمانوں اور زمینوں کو چھ یوم میں پیدا کیا۔ اتوار کے دن سے پیدائش کو شروع کیا۔ اور ساتویں دن عرش پر استواء فرمایا۔ اور وہ سبت کا دن ہے۔ اور پیدائش عالم سے اللہ کی فراغت کا دن ہے۔ اس لئے یہود نے اس عبادت کے لئے اس دن کو مخصوص رکھا۔ تاکہ یہ اس دن میں استواء رحمانی اور اس کے حصول کی طرف اشارت ہو۔ پس اس کو سمجھ۔ اگر ہم اُن کھانے پینے کی چیزوں کا راز بیان کرنے لگیں۔ جن کو موسےٰ علیہ السلام نے ان کے لئے مسنون فرمایا۔ اور یا ان کی عیدوں کا بیان شروع کردیں۔ اور ان امور کا ذکر کریں۔ جن کا اُن میں ان کے نبی نے ان کو حکم دیا تھا۔ اور ان کے جمیع تعبدات کو بیان کرنے لگیں اور ان اسرار الٰہیہ کو بیان کریں۔ جو ان میں نہیں۔ تو ہمیں اکثر جہال سے یہ اندیشہ ہے۔ کہ وہ ان پر فریفتہ ہو کر دنیا دین نہ چھوڑ دیں۔ کیونکہ ان کو اس کے اسرار کا علم نہیں ہے۔ پس مناسب یہی ہے۔ کہ ہم اہل کتاب کے تعبدات کے اسرار بیان نہ کریں۔ اور اہل اسلام کے ان تعبدات کے اسرار بیان کریں۔ جو فضیلت میں ان سے بڑھ کر ہیں۔ اس لئے کہ دین محمدیؐ نے جمیع متفرقات کو جمع کیا ہے۔ اور کوئی ایسا سر نہیں چھوڑا جس کی طرف آنحضرت صلعم نے ہدایت نہ فرمائی ہو۔ پس آپ کا دین جمیع ادیان سے اکمل ہے۔ اور آپکی امت خیر الامم ہے۔

اور نصاریٰ جمیع اُمم ماضیہ کی نسبت حق تعالٰے کو زیادہ قریب ہیں۔ اور وہ محمدیوں سے ادنےٰ درجہ پر ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے۔ کہ انہوں نے اللہ تعالٰے کی تلاش کی۔ اور عیسےٰ۔ مریم۔ روح القدس تین چیزوں میں اسکی عبادت کرنے لگے۔ پھر وہ عدم تجزی کے بھی قائل ہیں۔ اور پھر باوجود عیسےٰ کے وجود میں اس کے حادث ہونے کے اس کے قدم کے بھی قائل ہیں۔ اور یہ تمام تشبیہ میں تنزیہہ ہے۔ کہ جناب الٰہی کے لائق ہے۔ لیکن جب انہوں نے انہی تین چیزوں میں اس کو حصر کر دیا۔ تو وہ درجۂ موحدین سے گر گئے۔ مگر وہ دیگر مذاہب کی نسبت محمدیوں کے زیادہ قریب ہیں۔ اس لئے کہ جس نے انسان میں اللہ کا مشاہدہ فرمایا۔ اس کا شہود ان لوگوں کے شہود سے کامل تر ہے۔ جو دیگر مخلوق میں اس کو مشاہدہ کرتے ہیں۔ پس ان کا یہ شہود حقیقت عیسویہ میں انہیں کی طرف راجع ہوتا ہے۔ پھر جب ساق پر یہ امر ظاہر ہوگا یعنی اس امر کا بخوبی انکشاف ہوگا۔ تو وہ جان لینگے۔ کہ بنی آدم آئینوں کی طرح ہیں۔ جو ایک دوسرے کے سامنے رکھے ہوئے ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک میں وہ چیز پائی جاتی ہے۔ جو دوسرے میں ہے۔ پس وہ اپنے نفسوں میں اللہ کی شہادت دیتے ہیں۔ اور مطلق طور پر اس کی توحید

کرتے ہیں۔ اور درجۂ موحدین کو پہنچ جاتے ہیں۔ مگر بُعد کی راہ طے کرنے کے بعد یہ درجہ ان کو نصیب ہوتا ہے اور وہ بُعد یہی ان کا اعتقادی حصر و تقیید ہے۔ اور نصاری کی عبادت انچاس دن کے روزے ہیں ۔۔۔ کے دن سے، وہ شروع کرتے ہیں وہ ختم کرتے ہیں۔ اور ان کے لئے یہ امر مباح ہے۔ کہ اتوار کے باقی دن میں روزہ نہ رکھیں۔ جس سے آٹھ اتوار نکل گئے۔ اور باقی اکتالیس دن رہ گئے۔ اور یہ ان کے روزہ رکھنے کی مدت ہے اور ان کے روزے کی کیفیت یہ ہے۔ کہ وہ تئیس گھنٹے عصر سے ایک گھنٹہ پہلے تک نہیں کھاتے ہیں۔ اور وہی ان کے کھانے کا وقت ہے۔ اور باقی اوقات جن میں وہ روزہ رکھتے ہیں۔ ان میں یہ امران کے لئے جائز ہے کہ وہ شربت اور پانی پی لیں۔ مگر میوہ جات سے جو کھانے کے قائمقام نہیں ہیں۔ نہ کھائیں۔ اور ان میں سے ہر امر کے نیچے اسرار الہی میں سے کوئی راز اور نکتہ ہے۔ پھر اللہ تعالےٰ نے ان کو اتوار کے دن اعتکاف کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور نو عیدوں میں بھی یہی حکم ہے۔ جس کا بیان ہمارا مقصود نہیں۔ اور ان میں سے ہر لطیفہ کی تحت میں بہت سے علوم ہیں۔ اور مختلف اشارتیں ہیں۔ پس ہم اس بیان کو چھوڑ کر اس سے اہم امر کو کہ وہ تعبدات اہل اسلام ہیں۔ بیان کرتے ہیں۔

مسلمانوں کی بابت جاننا چاہئے۔ کہ وہ سب امتوں سے ایک بہترین امت ہے۔ جیسا کہ انکی نسبت خدا تعالےٰ نے فرمایا ہے وَكُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ الخ اس لئے کہ ان کے نبی محمد صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ اور ان کا دین سب دینوں سے بہتر ہے۔ اور ان کی نبوت اور رسالت کے بعد سابقہ امتوں میں سے جو بھی ان کے دین کا مخالف ہوگا خواہ کچھ بھی ہو۔ وہ گمراہ۔ شقی ہے۔ دوزخ میں عذاب دیا جائیگا۔ جیسا کہ خدا تعالےٰ نے خبر دی ہے۔ کہ وہ رحمت کی طرف نہیں لوٹینگے۔ مگر ابدالآباد کے بعد اس سر کی وجہ سے جو غضب پر سبقتِ رحمت میں ہے سو۔ نہ وہ مغضوب ہیں۔ کیونکہ وہ راستہ ہے۔ جس سے اللہ تعالےٰ نے ان کو اپنے نفس کی طرف بلایا ہے۔ شقاوت۔ غضب۔ الم اور رنج و تعب کا رستہ ہے۔ پس وہ سب ہلاک ہونے والے ہیں۔ فرمایا اللہ تعالےٰ نے وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ۔ اور اس سعادت کے فوت ہو جانے سے بڑھ کر کونسی شقاوت ہو سکتی ہے۔ جو درجۂ قرب الہی میں اسکے صاحب پر نازل کی گئی ہو۔ اور دوری سے ان کا پکارا جانا ہی ان کی خسارت ہے۔ اور عین شقاوت اور عذاب دردناک ہے۔ اور ان کا دین کسی شمار میں نہیں ہے۔ اگرچہ نہایت مشقت اور دشواری سے یہ دین ان کو نصیب ہوا ہے۔ اس لئے کہ دین شقاوت ہے۔ اور وہ اسی دین کے اتباع سے شقی ہو گئے۔ کہا تو اس بات کی طرف خیال نہیں کرتا کہ دنیا میں جس کو ایک دن بھی عذاب دیا جاتا ہے۔ اور دنیا کے تمام اقسام عذاب کو اس میں جمع کیا جاتا ہے۔ اگرچہ وہ عذاب آخرت کے مقابل ایک رائی کے دانے کے برابر ہے۔ لیکن پھر بھی وہ شقاوت میں داخل ہے۔ پھر اس شخص کا کیا حال ہے۔ جو ابدالآباد تک دوزخ میں رہیگا۔ اور ان کی بابت اللہ تعالےٰ نے خبر دی ہے۔ کہ وہ جب تک آسمان اور زمین قائم ہیں۔ اس عذاب میں باقی رہینگے۔ اور رحمت کی طرف منتقل نہیں ہونگے۔ مگر

آسمان اور زمین کے زوال کے بعد۔ اور اس وقت تک کئی زمانے ان پر گذر جائینگے۔ اس چیز کی طرف رجوع کرینگے جس سے کہ انہوں نے ابتداء کی تھی۔ اور وہ اللہ تعالٰے ہے۔ پس اس کو سمجھ۔

مسلمان آنحضرت صلعم کی متابعت کی برکت سے سب کے سب سعید ہیں۔ جیسا کہ آپ نے ایک اعرابی سے فرمایا تھا۔ جبکہ اس نے آپ سے عرض کیا۔ کہ یارسول اللہ علیہ وسلم مجھ کو خبر دیجئے۔ کہ جب میں حلال کو حلال سمجھوں۔ اور حرام کو حرام۔ اور مفروضات کو ادا کروں۔ اور اس سے زیادتی اور کمی کچھ نہ کروں۔ تو آیا میں جنت میں داخل ہوں گا۔ تو آپ نے ارشاد فرمایا۔ کہ ہاں تو داخل ہوگا۔ اور اس کو کسی شرط پر موقوف نہیں رکھا بلکہ مطلقًا اس عمل سے اس کے جنت میں داخل ہونے کو تصریحًا ارشاد فرمایا۔ اور جو جنت میں داخل ہو گو وہ درجاتِ قرب میں سے پہلے درجہ پر پہنچ گیا۔ فرمایا اللہ تعالٰے نے فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَاُدْخِلَ الْجَنَّۃَ فَقَدْ فَازَ جس کو عذاب جہنم سے نجات دی گئی۔ اور جنت میں داخل کیا گیا۔ وہ بلاشبہ مراد پا گیا۔ اور مسلمان سیدھی راہ پر ہیں۔ اور وہ بدوں مشقت کے سعادت تک پہنچانے والی راہ ہے۔ اور مسلمانوں میں سے موحد کہ اہلِ حقیقت توحید ہیں۔ اللہ کی راہ پر ہیں۔ اور یہ راہ پہلی راہ سے اخص و افضل ہے۔ اس لئے کہ وہ حق کی حق کے لئے گوناگوں تجلیات سے عبادت ہے۔ اور صراط مستقیم اس طریق سے عبادت ہے۔ جو اس امر کے کشف تک پہنچائے۔ پس مسلمان اہل توحید ہیں۔ اور عارف اہل حقیقت و توحید ہیں۔ اور ان کے سوا باقی سب مشرک ہیں۔ اس میں مذکورہ نو مذہب بھی برابر ہیں۔ پس سوائے مسلمانوں کے کوئی موحد نہیں ہے۔

پھر اس کے بعد جاننا چاہیئے۔ کہ اللہ تعالٰے نے مسلمانوں کو بہ حیثیت اپنے اسم رب کے عابد بنایا ہے اور وہ اس کے اوامر و نواہی کا اقتداء کرنے والے ہیں۔ اس لئے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام پر جو پہلی آیت نازل ہوئی۔ وہ یہ ہے۔ اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ امر کو ربوبیت سے مقرون کیا۔ کیونکہ وہ اس کا محل ہے۔ اسی لئے ان پر عبادتیں فرض ہوئیں۔ کیونکہ مربوب کو اپنے رب کی عبادت واجب اور لازم ہے۔ پس تمام عوام مسلمین اللہ تعالٰے کے بہ حیثیت اس کے اسم رب کے عابد ہیں۔ بغیر اس کے اس کی عبادت نہیں کر سکتے۔ بخلاف اس کے عارف کہ وہ بہ حیثیت اس کے اسم رحمٰن کے عبادت کرتے ہیں۔ اس لئے کہ تمام موجودات میں اس کا وجود ساری ان پر متجلی ہوتا ہے۔ اور وہ رحمٰن کو ملاحظہ کرنے والے ہیں۔ اور بہ حیثیت مرتبۂ رحمانیت اس کی عبادت کرتے ہیں بخلاف اس کے محققین کہ ان کی عبادت بہ حیثیت اس کے اسم اللہ کے ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وہ ان اسماء وصفات سے اس کی حمد و ثنا کرتے ہیں۔ جن کا کہ وہ مستحق ہے۔ اور جن سے کہ وہ متصف ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ حمد و ثناء کی حقیقت یہ ہے۔ کہ جس اسم یا صفت سے اس کی حمد و ثناء کی جائے۔ خود اس سے متصف ہوں۔ پس وہ اللہ کی عبادت میں محقق ہیں۔ اور عارف عباد الرحمن ہیں۔ اور عام مسلمان عباد الرب ہیں محققین کا مقام حمد الٰہی ہے اور عارفین کا مقام یہ آیت ہے۔ اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى لَہٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرٰى اور عام مسلمانوں کا مقام یہ ہے۔ رَبَّنَا اِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُّنَادِیْ

لِلْاِیْمَانِ اَنْ اٰمِنُوْا بِرَبِّکُمْ فَاٰمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوْبَنَا وَکَفِّرْ عَنَّا سَیِّاٰتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْاَبْرَارِ
اور عامہ مسلمین سے میری مراد عارفوں کو چھوڑ کر شہداء صالحین۔ علماء اور عابدین میں سے تمام مسلمان ہیں۔ اور یہ
بہ نسبت مقربین کے عوام ہیں۔ اور مراد مقربین سے وہ محقق ہیں۔ جن پر خدا تعالےٰ نے اس وجود کی بنیاد رکھی ہے
اور ان کے انفاس کریمہ پر افلاکِ عوالم کو گھمایا ہے۔ وہ تمام دنیا سے حق کی نظر کا محل ہیں۔ بلکہ وہ تمام موجودات میں
اللہ کے محل ہیں۔ لفظ محل سے میری مراد حلول۔ تشبیہ اور جہت نہیں ہے۔ بلکہ میری مراد یہ ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ
ان میں اپنے اسماء و صفات کے ظاہر کرنے سے ان میں ظہور کئے ہوئے ہے۔ اور وہ طرح طرح کے اسرار سے
مخاطب کئے جاتے ہیں۔ اور وہ ماسوا پردوں کے برگزیدہ ہیں۔ خدا نے ان کو دین اسلام کا ستون بنایا ہے۔
بلکہ تمام ادیان الٰہی کے معارف کی زمین پر مبنی ہیں۔ ان کے دل طرح طرح کے لطائف و اسرار سے مملو ہیں۔ جن
کو سوائے ان کے کوئی نہیں جانتا۔ حق سبحانہ و تعالےٰ کا کلام ان کے لئے عبادات ہیں۔ جن میں حقائق کی طرف
اشارات ہیں۔ اور اس کے امر اور اس کے تعبدات و شرائع میں ان کے لئے رموز ہیں۔ جن میں معارف الٰہیہ کے
خزانے ہیں۔ کہ حق تعالےٰ ان کو اس چیز کی معرفت سے جس کا ان کے لئے وصف کیا گیا ہے۔ ایک مکان سے دوسرے
مکان کی طرف اور ایک حضرت سے دوسرے حضرت کی طرف اور علم سے معائنہ کی طرف اور معائنہ سے متحقق ہونے
کی طرف نقل کرتا رہتا ہے۔ اور یہاں تک کہ وہ ایسے مقام پر پہنچتا ہے۔ جس کی طرف اشارہ نہیں کیا جا سکتا
پس تمام خلق ان کے لئے مثل آل کے ہے۔ اُن امانتوں کو اٹھانے والی ہے۔ جن کو خدا نے اس گروہ کے لئے
ملک بنایا ہے۔ خلق بطریق مجاز اس امانت کو اٹھانے ہوئے ہے۔ اور وہ حقیقۃً اللہ تعالےٰ کے لئے ان امانتوں کو
اٹھانے والے ہیں۔ اور کلام الٰہی کے وہ مخاطب ہیں۔ اور مورد اشارات و محلِّ بیان ہیں۔ باقی لوگ علیٰ سبیل المجاز ان
سے ملحق ہیں۔ اور وہ اللہ کے بندے ہیں۔ جو خالص کافور کے چشمہ سے پانی پیتے ہیں۔ اور باقیوں کو بھی اس چشمہ سے
جام دیا جاتا ہے۔ ہر ایک کا حال اس کے جام کی مقدار کے موافق ہوتا ہے۔ قال اللہ تعالےٰ اِنَّ الْاَبْرَارَ یَشْرَبُوْنَ
مِنْ کَاْسٍ کَانَ مِزَاجُهَا کَافُوْرًا ۝ عَیْنًا یَّشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللّٰهِ یُفَجِّرُوْنَهَا تَفْجِیْرًا ۔ اللہ کے ساتھ عباد
اللہ کی معیت حقیقۃً ہے۔ اور ابرار کی مجازاً۔ اور باقی اللہ کے ساتھ ان کی معیت میں ہیں۔ اور حکم حقیقت پر ہوتا ہے
اور تمام اللہ کے ساتھ ہیں۔ جیسا کہ اللہ کے لئے ان کی معیت مناسب ہے۔ اور سب ہی عباد اللہ ہیں۔ اور سب ہی
عباد الرحمٰن اور سب ہی عباد الرب ہیں۔

پھر اس کے بعد جاننا چاہیئے۔ کہ اللہ تعالےٰ نے مطلق امت محمدیہ کے سات مرتبے بنائے ہیں۔ پہلا مرتبہ اسلام
ہے۔ دوسرا ایمان۔ تیسرا صلاح ہے۔ اور چوتھا احسان۔ پانچواں شہادت۔ چھٹا صدیقیت۔ ساتواں قربت ہے۔
اور اس مرتبہ کے آگے نبوت ہے۔ جس کا دروازہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم سے بند ہو چکا ہے

پھر جاننا چاہیئے۔ کہ اسلام پانچ اصولوں پر مبنی ہے۔ اول کلمہ شہادتین۔ ایک اللہ کے معبود برحق ہونے
کی شہادت دوسرے محمد رسول اللہ کی شہادت۔ دوسرا رکن نماز ہے۔ تیسرا ماہ رمضان کے روزے۔ چوتھا

زکوٰۃ۔ پانچواں اس شخص کے لئے جو زادراہ رکھتا ہے۔ بیت اللہ شریف کا حج۔ اور ایمان کے دو رکن ہیں پہلا رکن جمیعت
الٰہی۔ ملائکہ۔ کتب۔ رسل۔ یوم الآخر۔ تقدیر خیر و شر کی تصدیق یقینی ہے۔ اور یہ تصدیق یقینی اس چیز کی تحقیق
کی طرف قلب کے آرام پانے سے مراد ہے۔ جس کی غیب سے خبر دی گئی ہے۔ اس شخص کے سکون و آرام کی مانند جو
اپنی آنکھوں سے کسی چیز کو مشاہدہ کرتا ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کرتا۔ دوسرا رکن ان امور کی بجا آوری ہے
جن پر اسلام کی بنیاد ہے۔ اور صلاح رکنوں پر مبنی ہے۔ پہلا اسلام۔ دوسرا ایمان۔ تیسرا دوام عبودیت بشرط
خوف و رجا اور احسان چار رکنوں پر مبنی ہے۔ اسلام۔ ایمان۔ صلاح اور چوتھا رکن سات مقامات میں استقامت
کرتا ہے۔ وہ سات مقامات یہ ہیں۔ توبہ۔ انابت۔ زہد۔ توکل۔ رضا۔ تفویض۔ جمیع احوال میں اخلاص۔

شہادت پانچ رکنوں پر مبنی ہے۔ اسلام۔ ایمان۔ صلاح۔ احسان اور پانچواں رکن ارادت ہے۔ اور اس
کی تین شرطیں ہیں۔ اول بدوں کسی علت کے انعقاد محبت الٰہی۔ اور بدوں کسی فتور کے دوام ذکر۔ اور بدوں رخصت
کے نفس کی مخالفت پر قائم ہو جانا۔ اور صدیقیت چھ رکنوں پر مبنی ہے۔ اسلام۔ ایمان۔ صلاح۔ احسان۔ شہادت
اور چھٹا رکن معرفت ہے۔ اور اس کے لئے تین حضرت ہیں۔ پہلا مشہد علم الیقین۔ دوسرا عین الیقین تیسرا حق الیقین
اور ہر مشہد کے لئے اس کی جنس سے سات شرطیں ہیں۔ پہلی فنا۔ دوسری بقا۔ تیسری بہ حیثیت تجلی اسماء کے
ذات کی معرفت۔ چوتھی بہ حیثیت تجلی صفات کے ذات کی معرفت۔ پانچویں بہ حیثیت ذات کے ذات کی معرفت
چھٹی ذات سے اسماء وصفات کی معرفت۔ ساتویں۔ اسماء وصفات سے متصف ہونا۔ اور قربت سات ارکان پر مبنی
ہے۔ اسلام۔ ایمان۔ صلاح۔ احسان۔ شہادت۔ صدیقیت اور ساتواں رکن ولایت کبریٰ ہے۔ اور اس کے
چار مشہد ہیں۔ پہلا مشہد خلت ہے۔ اور وہ ابراہیم علیہ السلام کا مقام ہے۔ کہ جو اس میں داخل ہوتا ہے
امن میں آجاتا ہے۔ دوسرا مشہد حب ہے۔ جس میں محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے لئے حبیب اللہ ہونے کا خلعت
ظاہر ہوا۔ تیسرا مشہد ختام ہے۔ اور وہ مقام محمدی ہے۔ جس میں ان کے لئے لواء حمد کھڑا کیا گیا ہے۔ چوتھا
مشہد عبودیت ہے۔ جس میں اللہ تعالےٰ نے ان کا نام عبد رکھا ہے۔ جہاں یہ ارشاد فرمایا ہے۔ سُبْحٰنَ
الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ الآیۃ۔ اور اسی میں وہ نبی بنا کر خلق کی طرف بھیجے گئے۔ تاکہ وہ دنیا کے لئے رحمت ہوں
اور اس مقام سے محققین کے لئے سوائے اس کے کچھ بہرہ نہیں۔ کہ وہ حق سبحانہ و تعالےٰ کے عبد سے مسمی ہوتے
ہیں۔ اور وہ جمیع حضرات میں آنحضرت صلعم کے خلیفے ہیں۔ سوائے اس چیز کے جو اللہ نے ان کے لئے مخصوص
ہے۔ جن سے وہ اپنے محتد میں ان سے منفرد ہیں۔ محققین میں سے جس نے صرف اپنے ہی نفس کی اصلاح کی۔
اور وہ اپنی ہی ذات کے لئے ہے۔ وہ مقام نبوت میں آنحضرت صلعم کا نائب ہے۔ جب تک اس طائفہ میں سے
ایک شخص بھی دنیا میں قائم رہیگا۔ اس وقت تک دین محمدی قائم رہیگا۔ اس لئے کہ وہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے
خلیفے ہیں۔ وہ آپ کے دین سے شر کو اسی طرح ہٹاتے ہیں۔ جیسے کہ چرواہا بکریوں سے ہٹاتا ہے۔ اور وہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم کے اخوان ہیں۔ جن کی نسبت آپ نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے۔ کہ میرا اشتیاق

کاشوق ہے۔ ان بھائیوں کی طرف جو میرے بعد آئینگے۔ پس یہ لوگ انبیاء اولیاء ہیں۔ اس سے ان کی مراد نبوت قرب واعلام اور حکم الٰہی کی نبوت ہے۔ نہ نبوتِ تشریع۔ اس لئے کہ نبوت تشریع آپ کے وجود سے منقطع ہو گئی اور یہ لوگ بلا واسطہ علوم انبیاء سے خبر دینے والے ہیں۔

پھر اس کے بعد معلوم کرنا چاہئے۔ کہ ولایت سے مراد اللہ تعالےٰ کا اپنے بندہ کے لئے متولی ہونا ہے۔ کہ وہ ازراہِ علم و عین و حال و اثر لذت و تصرف اپنے اسماء و صفات کو اس پر ظاہر کر کے اس کا متولی ہو۔ اور نبوتِ ولایت حق تعالےٰ کا اپنے عبد کامل کو خلق کی طرف پھیرنا ہے۔ تاکہ وہ اس زمانہ کے حالات کے موافق ان کے امور کی اصلاح کرے۔ اور خلق کے حال کی تدبیر کرے۔ اور اس امر کی طرف ان کو کھینچے جو ان کے حق میں اولےٰ۔ اصلح وانسب ہے۔ پھر جس نے ان میں سے قبل بعثت آنحضرت صلعم اللہ کی طرف خلق کو بلایا۔ وہ رسول تھا۔ اور جس نے آپکے بعد دعوت دی۔ وہ آنحضرت صلعم کا خلیفہ ہے۔ لیکن وہ دعوت میں بذات خود مستقل نہیں ہے۔ بلکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے پیچھے لگنے والا ہے۔ جیسے کہ ہمارے ساداتِ صوفیہ میں سے وہ لوگ ہیں۔ جو گذر چکے۔ مثلاً ابو یزید بسطامی۔ شاہ جنید بغدادی۔ شیخ عبدالقادر جیلانی۔ محی الدین ابن عربی اور ان جیسے اور لوگ رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ اور جس نے حق کی دعوت نہیں دی۔ بلکہ امور خلق کی تدبیر پر ہی ٹھہرا رہا۔ جیسے کہ اللہ تعالےٰ نے ان کے احوال سے اس کو خبر دی ہے۔ تو وہ نبوتِ ولایت کا نبی ہے۔ پھر یہ اگر بدون اپنے کسی ماقبل کے اتباع کرنے کے کسی مستقل طریق پر ہے۔ تو وہ نبوتِ تشریع کا نبی ہے۔ جس کا آنحضرت صلعم کے وجود سے دروازہ بند ہو چکا ہے۔ پس ان تمام امور سے یہ بات ظاہر ہو گئی۔ کہ ولائت ایسی وجہ خاص کا نام ہے۔ جو عبد اور رب کے درمیان ہے۔ اور نبوتِ ولائت اس وجہ کا نام ہے۔ جو ولی میں خلق اور حق کے درمیان مشترک ہے۔ اور نبوت تشریع اس وجہ استقلال کا نام ہے۔ جو بدون احتیاج کسی دوسرے شخص کے بذات خود شرائع الٰہی میں حاصل ہو۔ اور رسالت اس وجہ کا نام ہے۔ جو عبد اور تمام خلقت کے درمیان ہے۔ اس بیان سے معلوم ہو گیا کہ ولایت نبی مطلقاً اس کی نبوت سے افضل ہے۔ اور اس کی نبوتِ ولایت اس کی نبوتِ تشریع سے افضل ہے۔ اور اس کی نبوتِ تشریع اس کی رسالت سے افضل ہے۔ اس لئے کہ نبوت تشریع اس کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور رسالت دوسروں کے لئے بھی عام ہے۔ اور جو فوائد کہ اس کے ساتھ مخصوص ہیں۔ وہ ان فوائد سے افضل ہیں۔ جو ان کے غیر کے ساتھ بھی تعلق رکھتے ہیں۔ بہت سے نبیوں کی نبوت نبوتِ ولایت تھی۔ جیسے کہ بعض اقوال کے رو سے خضر علیہ السلام کی نبوت اور جیسے کہ عیسےٰ علیہ السلام کی نبوت جبکہ وہ پھر دنیا میں نازل ہوں گے۔ اس لئے کہ اس وقت ان کی نبوت نبوت تشریع نہیں ہو گی۔ اور جیسے کہ دوسرے بنی اسرائیل کے نبیوں کی نبوت۔ اور ان میں سے بہت سے ایسے ہوئے ہیں۔ جو رسول نہ تھے۔ بلکہ اپنے نفس کے لئے نبوت تشریع رکھتے تھے۔ اور بعض ان میں سے ایک شخص کی طرف رسول ہو کر آئے ہیں۔ اور بعض کی رسالت ایک مخصوص جماعت کی طرف تھی اور بعض صرف انسانوں کے لئے ہی رسول تھے۔ جنوں کے لئے نہ تھے۔ اسود۔ احمر۔ اقرب۔ ابعد کی طرف خدا

تعالیٰ نے سوائے محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے کسی کو رسول کرکے نہیں بھیجا۔ اس لئے کہ وہ تمام دنیا کے لئے مبعوث ہوئے۔ اور اسی وجہ سے وہ رحمۃ للعالمین ہیں۔ جب تو نے یہ بات سمجھ لی۔ تو مطلق طور پر یہ کہدے کہ نبی کی ولایت مطلقاً نبوت سے افضل ہے۔ اور نبوت ولایت نبوتِ تشریع سے افضل ہے۔ اور نبوتِ تشریع نبوت رسالت سے افضل ہے۔ جان کہ ہر رسول نبی تشریع ہوتا ہے۔ اور ہر نبی تشریع نبی ولایت ہوتا ہے۔ اور ہر نبی ولایت ولی سے مطلقاً افضل ہے۔ اسی جہت سے کہا گیا ہے۔ کہ نبی کی ابتداء ولی کی انتہا ہے۔ پس اس کو سمجھ۔ اور اس میں تامل کر۔ اس لئے کہ یہ راز ہمارے مذہب کے بہت سے لوگوں سے مخفی رہا ہے۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل

فصل اس میں ہم ان اسرار کا بیان کرینگے۔ جن کے ساتھ ہم نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زبان پر اللہ کی عبادت کی ہے۔ اور یہ وہ پانچ چیزیں ہیں جن پر اسلام کی بنیاد ہے۔ اس کے پیچھے ہم ایمان کے اسرار کا ذکر کرینگے۔ ان معانی کے اسرار کو واضح کرینگے۔ جن کو اللہ تعالیٰ نے خوف و رجاء کے ساتھ دوام عبودیت سے مقام صلاح میں رکھا ہے۔ پھر ان سات مقامات کے اسرار کی طرف ایماء کرینگے۔ جو باب احسان میں مذکور ہیں۔ اور وہ توبہ۔ انابت۔ زہد۔ توکل۔ رضا۔ تفویض۔ اخلاص ہیں۔ مقاماتِ شہادت سے ہم کسی قدر ذکر کرینگے۔ اور صاحب علم الیقین و صاحب عین الیقین و صاحب حق الیقین کی بعض علامات کی طرف ایماء کرینگے۔ اور مقام خلت و حب و ختام و عبودیت کے غرائب کے متعلق چند فصیح جملے لائینگے۔ اور یہ تمام امور اجمال و اختصار کے طور پر مذکور ہونگے۔ اور اگر ہم بطریق اطناب ان امور کی تفصیل کا ارادہ کریں۔ تو بہت سی جلدیں درکار ہوں۔ اور ہماری یہ غرض نہیں ہے۔ پہلے ہم کلمہ شہادت کا راز بیان کرتے ہیں۔

جاننا چاہئے۔ کہ جب وجود درمیان دو امروں کے منقسم ہے۔ ایک خلق جس کا حکم سلب۔ انعدام اور فناء ہے۔ دوسرے حق جس کا حکم ایجاد۔ وجود اور بقاء ہے۔ کلمۂ شہادت بھی دو امروں پر مبنی ہے۔ ایک سلب اور وہ لَا ہے۔ دوسرے ایجاب اور وہ اِلَّا ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہیں۔ کہ سوائے اللہ کے کوئی چیز موجود نہیں ہے۔ اور اس کے قول لَا اِلٰہ میں لفظ اِلٰہ سے مراد بت ہیں۔ جن کی وہ عبادت کرتے ہیں۔ خدا تعالیٰ نے ان کا نام اِلٰہ رکھا ہے۔ کیونکہ خود مشرکین نے بھی یہی نام ان کو دیا ہوا ہے۔ اور یہ بسبب ان کے اس سرِّ وجود کے جو ان کی ذوات میں ہے۔ ان کی موافقت ہے۔ پس وہ بوجود خود سچے معبود ہیں۔ ان میں سے ہر معبود بہ سبب حق کے اس کی ذات میں اور اس کی تشخیصیت میں ظاہر ہونے کے اللہ ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ عین اس کا ہے۔ اور وہ اللہ جس طور سے بھی ظاہر ہوا۔ الوہیت کا مستحق ہے۔ پھر اس نے اپنے قول اِلَّا اللہ میں ان سب کو ایک بنا دیا ہے۔ یعنی یہ معبود سوائے ایک اللہ کے کچھ نہیں ہیں۔ یا یوں کہو۔ کہ یہ معبود غیر اللہ نہیں ہیں۔ پس نہ عبادت کر تم مگر بطور اطلاق ایک اللہ کی۔ نہ کسی جہت کی قید لگا کر اس لئے کہ ذاتِ حق ہی تمام جہتیں ہیں۔ اور سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی چیز کا وجود نہیں ہے۔ وہ اللہ تمام موجودات کا عین ہے۔ چونکہ یہ امر شہود اور کشف پر موقوف

تھا۔ لہذا لفظ شہادت کو اس کے ساتھ لگایا گیا ہے۔ اور کہا گیا ہے اشہد یعنی میں اپنی شہود کی آنکھوں سے دیکھتا ہوں۔ کہ وجود میں سوائے اللہ تعالٰے کے کوئی چیز نہیں ہے۔ اور یہاں استثناء کے متعلق بہت سی بحثیں ہیں۔ کہ کیا وہ متصل ہے یا منقطع۔ اور کیا جن معبودوں کی نفی کی گئی ہے۔ وہ معبود حق ہیں۔ یا باطل اور معنوں کا فائدہ نہ دینا کیا اس صورت میں ہے۔ جبکہ وہ باطل ہوں۔ اور ناجائز ہوں۔ یا اس صورت میں جبکہ وہ حق ہوں اور یہ کہ جمع اور موافقت کی کیا صورت ہے۔ اور اس میں متفرق مسائل ہیں۔ اور ہر ایک کے لئے قاطع جواب ہیں اور روشن دلیلیں ہیں۔ پس اس کو سمجھ۔

۷ نماز سے مراد حق تعالٰے کی واحدیت ہے۔ اور اس کی اقامت سے تمام اسماء و صفات سے متصف ہو کر ناموس واحدیت کی اقامت کی طرف اشارہ ہے۔ اور طہارت سے مراد نقائص کونیہ سے پاک ہونا ہے۔ اور اس میں پانی کی شرط اس بات کی طرف اشارہ ہے۔ کہ نقائص کونیہ زائل نہیں ہوتے۔ مگر آثار صفاتِ الہیہ کے ظہور سے کہ وجود کی زندگی ہیں۔ کیونکہ پانی میں بھی زندگی کا راز رکھا گیا ہے۔ اور ضرورت پر تیمم کا طہارت کے قائمقام ہونا مخالفات مجاہدات۔ ریاضات سے نفس کو پاک کرنے کی طرف اشارہ ہے۔ اس سے گو تزکیہ حاصل ہو جاتا ہے۔ مگر اس کا درجہ اس شخص کے درجہ سے کمتر ہے۔ جس کو جذب الہی نے نقائص کونیہ سے حیات ازلیۃ الہیہ کے پانی سے پاک کیا ہو اسی کی طرف آنحضرت صلعم نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے۔ میں اپنے نفس کو اس کی پرہیزگاری اور پاکیزگی دیتا ہوں۔ اور تو میرے اے اللہ پاک کرنے میں بہتر ہے۔ جس نے نفس کو پاک کیا۔ قولہ۔ میں اپنے نفس کو پرہیزگاری دیتا ہوں۔ مجاہدات۔ مخالفات اور ریاضات کی طرف اشارہ ہے۔ اور آپ کا یہ کہنا کہ تو بہتر پاک کرنے والا ہے۔ جذب الہی کی طرف اشارہ ہے۔ کہ حق کی طلب میں پوری توجہ صرف کی جائے۔ پھر نیت اس بات کی طرف اشارہ ہے۔ کہ اس توجہ میں قلب کو قائم کیا جائے۔ اور اس میں خوب طور باندھ دیا جائے۔ پھر تکبیر تحریمہ اس بات کی طرف اشارہ ہے۔ کہ جناب شہود الہی اس چیز سے بہت بزرگ اور نہایت کشادہ ہے۔ جس میں اس پر اس کے متجلی ہونے کی امید ہے۔ پس وہ اس کو کسی خاص مشہد سے مقید نہیں کرتا۔ بلکہ وہ ہر مشہد اور ہر منظر سے جس میں کہ وہ بندہ پر ظاہر ہوتا ہے۔ بزرگ ہے۔ اور اس کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ اور سورۂ فاتحہ کی قرأت اس بات کی طرف اشارہ ہے۔ کہ انسان میں اس کے کمال کا وجود ہے۔ اس لئے کہ انسان ہی فاتحۃ الوجود یعنی اقفال موجودات کی چابی ہے۔ جس سے خدا نے موجودات کے قفلوں کو کھولا۔ پھر اس کی قرأت اسرار انسانیہ کی تحت سے اسرار ربانی کے ظہور کی طرف اشارہ ہے۔ اور رکوع وجود تجلیات الہیہ کی تحت میں اس بات کے مشاہدہ کرنے کی طرف اشارہ ہے کہ موجودات کونیہ معدوم محض ہے۔ اور قیام مقام بقاء سے مراد ہے۔ اسی لئے وہ اس میں کہتا ہے سَمِعَ اللّٰہُ لِمَنْ حَمِدَہٗ اور یہ ایک کلمہ ہے۔ جس کا عبد مستحق نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں حال الہی سے اخبار ہے۔ اور رفع میں جو کہا ہوا کہ وہ بقاء کی طرف اشارہ ہے۔ اس کا حق تعالٰے کا خلیفہ ہونا ہے۔ اور اگر تو چاہے۔ تو اس کا عین کہدے تاکہ اشکال مرتفع ہو جائے۔ اسی لئے اس نے ہفنسہ اس کے حال سے خبر دی یعنی حق کے ثناء خلق کے سننے

کی ترجمانی کی۔ اور وہ ان دونوں حالوں یعنی حق اور خلق ہونے میں ایک ہی ہے۔ متعدد نہیں ہے۔ پھر سجود ذات مقدسہ کے دوام ظہور سے آثار بشریت کے پس جانے اور مٹ جانے سے مراد ہے۔ اور دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنا حقائق اسماء وصفات سے متحقق ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ اس لئے کہ جلوس قعدہ میں استواء یعنی پشت کے سیدھا کرنے سے مراد ہے۔ اور وہ حق سے خلق کی طرف رجوع کرنا ہے۔ پھر اتحیات کمال حقی وخلقی کی طرف اشارہ ہے۔ اس لئے کہ اس میں اللہ تعالٰے کی ثناء ہے۔ اور اس کے نبی علیہ الصلوۃ والسلام اور اس کے صالحین بندوں کی ثناء ہے۔ اور یہ کمال کا مقام ہے۔ اور ولی کامل نہیں ہوتا۔ جب تک کہ حقائق الٰہیہ سے متحقق نہ ہو۔ اور آنحضرت صلعم کا اتباع نہ کرے۔ اور خدا کے نیکوکار بندوں کے لئے متادب نہ ہو۔ اور یہاں بہت سے اسرار تھے لیکن ہمارا مقصود اختصار تھا۔

اور زکوٰۃ یہ ہے۔ کہ بعد تزکیہ کے حق کو خلق پر ترجیح دے۔ یعنی وجود میں شہود حق کو شہود خلق پر ترجیح دے جب اپنے نفس کو دیکھنا چاہے۔ تو اس میں حق کو ترجیح دے۔ اور اس کو دیکھے۔ اور جب اپنے نفس کی صفات سے متصف ہونا چاہے۔ تو حق کو اختیار کرے۔ اور اس کی صفات سے متصف ہو۔ اور جب اپنی ذات کا ادراک کرنا چاہے اور اپنی انیت کو سمجھے۔ تو حق کو ترجیح دے۔ حق سبحانہ وتعالٰے کی ذات کو جانے۔ اور اس کی ہویت کو سمجھے۔ یہ اشارہ جو مذکور ہوا۔ زکوٰۃ کا اشارہ ہے۔ باقی رہا نقدی میں اس کا چالیسواں حصہ ہونا۔ سو یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وجود کے چالیس مرتبہ ہیں۔ اور مطلوب مرتبۂ الٰہیہ ہے۔ اور وہ مرتبۂ علیا ہے۔ اور چالیس میں سے ایک ہے۔ ان چالیس مراتب وجود کا ذکر ہم نے اپنی کتاب مسمی الکہف والرقیم میں بتفصیل کر دیا ہے۔ وہاں دیکھنا چاہیئے۔

صوم۔ روزہ بشری خواہشات کے روال کرنے سے نفس کو روکنے کا نام ہے۔ تاکہ وہ صفات صمدیہ الٰہیہ سے متصف ہو۔ علےٰ قدر امتناع نفس آثار حق نفس میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اور روزوں کا ایک ماہ کامل تک ہونا اس بات کی ضرورت کی طرف اشارہ ہے۔ کہ زندگی بھر تک نفس کو خواہشات نفسانی سے روک رکھنا چاہیئے۔ یہ خیال نہ کرے کہ میں اب واصل بحق ہو گیا ہوں۔ مقتضیات بشری کے چھوڑنے کی کیا ضرورت ہے۔ مسحوق محوق یعنی پسے ہوئے مٹے ہوئے میں بشریت کہاں باقی رہ گئی ہے۔ کیونکہ جس شخص نے ایسا گمان کیا۔ وہ مخدوع وممکور ہے یعنی نفس وشیطان کے فریب میں آیا ہوا ہے۔ یا اللہ کے مکر میں مبتلا ہے۔ بندہ کے لئے مناسب یہی ہے۔ کہ روزہ کو لازم پکڑے رہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ جب تک وہ دنیا میں زندہ ہے۔ مقتضیات بشریہ کو چھوڑے رکھے تاکہ حقائق ذات الٰہیہ سے تمکین کے درجہ پر پہونچے۔ اور یہاں نیت صوم وفطر وسحور وتراویح وغیرہ کے متعلق جو رمضان سے مخصوص ہیں۔ بہت سی بحثیں ہیں۔ لیکن ہم جو مذکور ہوا۔ اسی پر اکتفاء کرتے ہیں۔

حج۔ حج سے اشارہ طلب الٰہی میں مدام کمربستہ رہنے کی طرف ہے۔ اور احرام سے اشارہ شہود مخلوق کا ترک کر دینا ہے۔ اور سلے ہوئے کپڑے کے ترک کرنے سے اشارہ صفات مذمومہ سے صفات محمودہ کی طرف تجرد کرنے کی طرف ہے۔ اور سر منڈانے کے ترک کرنے سے اشارہ ریاست بشریہ کے ترک کرنے کی طرف ہے۔ اور ناخن کٹوانے

کے ترک کرنے سے اشارہ اُن فعلوں میں جو اس سے صادر ہوں۔ خدا کے فعل کا مشاہدہ کرنا ہے۔ پھر خوشبو کا ترک کرنا اسماء وصفات سے تجرد کی طرف اشارہ ہے۔ تا کہ حقیقتِ ذات سے تحقق حاصل ہو۔ اور نکاح کے ترک کرنے سے اشارہ وجود میں تصرف کرنے سے پاک دامن رہنا ہے۔ اور سرمہ کو چھوڑ دینا ہویت احدیت میں پڑنے سے طلبِ کشف سے رُکے رہنے کی طرف اشارہ ہے۔ پھر میقات قلب سے مراد ہے۔ مکہ مرتبہ الٰہیہ سے مراد ہے۔ کعبہ ذات سے مراد ہے۔ حجر اسود لطیفۂ انسانیہ سے مراد ہے۔ اور اس کا سیاہ ہونا مقتضیاتِ طبیعت سے اس کا رنگین ہونا ہے۔ اسی کی طرف آنحضرت صلعم کے اس قول میں اشارہ ہے۔ کہ جب حجر اسود دنیا میں آیا۔ تو دودھ سے زیادہ سفید تھا۔ پھر بنی آدم کی خطاؤں نے اس کو سیاہ کر دیا۔ پس اس حدیث سے لطیفۂ انسانیہ مراد ہے۔ کیونکہ وہ اصل میں حقیقت الٰہیہ پر پیدا کیا گیا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالےٰ کے اس قول کے یہی معنی ہیں۔ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِيْ أَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ۔ اور طبائع۔ عادات۔ علائق اور قواطع کی طرف اس کا رجوع کرنا اس کی سیاہی کا باعث ہے اور یہ تمام بنی آدم کی خطائیں ہیں۔ اللہ تعالےٰ کے اس قول کے یہی معنی ہیں ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِيْنَ پھر جب تو نے یہ سمجھ لیا۔ تو جاننا چاہیئے۔ کہ طواف اس چیز سے مراد ہے۔ جو اس کو لائق ہے۔ یہ کہ اس کی ہویت کا ادراک کرے۔ اس کے محتد اس کی منشاء اس کے مشہد کو معلوم کرے۔ اور تعداد میں اس کا سات مرتبہ ہونا اوصاف ہفت گانہ کی طرف اشارہ ہے۔ جن سے اس کی ذات تمام و کمال کو پہنچی ہے۔ اور وہ حیات۔ علم۔ ارادت۔ قدرت۔ سمع۔ بصر۔ کلام ہے۔ پھر اس عدد کے طواف کے ساتھ لگانے میں ایک نکتہ ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ اِن صفاتِ سے صفات الٰہی کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔ تا کہ اس کی حیات۔ علم۔ ارادت۔ قدرت۔ سمع۔ بصر۔ کلام سب اللہ کی طرف منسوب ہو۔ اور پھر وہ بات ہو۔ جو آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خدا کی طرف سے فرمائی ہے۔ یہ کہ میں اس کے کان بن جاتا ہوں۔ جن سے وہ سنتا ہے۔ اور اس کی آنکھ ہو جاتا ہوں۔ جس سے وہ دیکھتا ہے۔ الحدیث۔ پھر بعد طواف کے نماز مطلق طور پر بروز احدیت کی طرف اشارہ ہے۔ اور اس شخص میں ناموس احدیت کے قائم ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ جس کے لئے وہ مقام پورا ہو چکا۔ اور مقام ابراہیم کے پیچھے اس کا مستحب ہونا مقام خلّت کی طرف اشارہ ہے۔ اور وہ اس کے جسم میں آثار کے ظاہر ہونے سے عبادت ہے۔ اگر اپنے ہاتھ سے چھوتا ہے۔ تو مادر زاد اندھے اور کوڑھی کو اچھا کر دیتا ہے۔ اور اگر پاؤں سے چلتا ہے۔ تو زمین کو طے کر لیتا ہے۔ ایسا ہی اس کے باقی اعضا کو قیاس کر لو۔ اور اس کی وجہ بعد حلول کے انوار الٰہیہ کا اس میں داخل ہو جانا ہے۔ پھر چشمۂ زمزم علوم حقائق کی طرف اشارہ ہے۔ اور اس سے پینا اس پیٹ بھرنے کی طرف اشارہ ہے۔ اور وہ صفا صفات خلقیہ سے صاف ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ اور مروہ اسماء وصفاتِ الٰہیہ کے ساغروں سے شرابِ معرفت سے سیراب ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ پھر اس وقت سر منڈانا اس مقام میں ریاست الٰہیہ سے متحقق ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ پھر بالوں کو کترا کر چھوٹا کرنا اس شخص کی طرف اشارہ ہے۔ جو درجۂ تحقیق سے کہ اہل قربت کا مرتبہ ہے۔ متنزل ہو کر درجۂ شہود و عیاں پر اکتفاء کرے۔ اور یہ تمام صدیقین کا حصہ ہے۔ پھر احرام سے باہر آنا خلق

کے لئے وسعت، سماحت اور فیاضی سے مراد ہے۔ اور مقعد صدق یعنی سچائی کی مجلس کے قرب و عندیت کو چھوڑ کر ان کی طرف نازل ہونا ہے۔ پھر عرفات مقام معرفت سے مراد ہے۔ اور دو علموں سے مراد جمال و جلال ہیں جن پر معرفت کی راہ کا انحصار ہے۔ اس لئے کہ وہ دونوں معرفت الٰہی کی دلیلیں ہیں۔ پھر مزدلفہ مقام کے شائع ہونے اور اس کی بلندی و برتری سے مراد ہے۔ اور وہ مشعر حرام امور شریعت پر وقوف کر کے الٰہی حرمتوں کی تعظیم سے مراد ہے۔ اور منیٰ اہل مقام قربت کا منیٰ یعنی مقام انیّت الٰہیہ پر پہنچنے سے مراد ہے۔ پھر جمار ثلاثہ نفس طبع اور عادت سے مراد ہے۔ پھر سات سنگریزوں سے ان میں سے ہر ایک کو مارنا اس کے معنی یہ ہیں۔ کہ سات صفات الٰہیہ کے آثار کی قوت سے ان کو فنا کرے۔ اور ان کو باطل اور ناچیز کر دے۔ پھر طواف افاضہ دوام فیض الٰہی کے لئے دوام ترقی سے مراد ہے۔ اس لئے کہ کمال انسانی کے بعد وہ منقطع نہیں ہوتا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی کوئی نہایت نہیں ہے۔ پھر طواف وداع بطریق حال اللہ کی طرف ہدایت دینے کی طرف اشارہ ہے۔ اور وہ سرّ الٰہی کا وہاں امانت رکھنا ہے جو اس کا مستحق ہے۔ کیونکہ اسرار الٰہی ولی کے پاس اس شخص کی امانت ہوتی ہے جو ان کا مستحق ہے۔ جیسا کہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ اور یہاں اُن دعاؤں کے ذکر میں جو ان تمام مناسک میں پڑھی جاتی ہیں۔ بہت سے اسرار ہیں۔ اور ہر دعا کی تحت میں اسرار الٰہی میں سے ایک سرّ ہے۔ لیکن چونکہ ہمارا مقصود اختصار ہے۔ اس لئے ہم نے ان کے ذکر کو چھوڑ دیا ہے۔ واللہ اعلم۔

واما الایمان۔ ایمان عالم غیب سے کشف کا پہلا مرتبہ ہے۔ اور وہ سواری ہے۔ جو اپنے سوار کو مقامات علیہ تک پہنچا دیتی ہے۔ اور مشاہدہ منورہ کی سیر کراتی ہے۔ اور وہ اس چیز کے ساتھ قلب کی موافقت سے مراد ہے۔ جس کا ادراک عقل سے بعید ہے۔ جو چیز عقل معلوم کی جاتی ہے۔ اس کے ساتھ دل کی موافقت کا نام ایمان نہیں ہے۔ بلکہ وہ علم نظری ہے۔ جو مشہود دلائل سے حاصل کیا جاتا ہے۔ پس وہ ایمان میں داخل نہیں ہے۔ اس لئے کہ ایمان میں کسی چیز کو بغیر کسی دلیل کے قبول کر لینا شرط ہے۔ بلکہ وہ تصدیق محض ہے۔ اس لئے نور عقل نور ایمان سے ناقص ہے۔ کیونکہ طائر عقل حکمت کے بازوؤں سے اڑتا ہے۔ اور وہ دلائل ہیں۔ اور دلائل نہیں پائے جاتے۔ مگر اُن چیزوں میں جن کا اثر ظاہر ہے۔ اور اشیاء باطنہ کے لئے بالکل کوئی دلیل نہیں پائی جاتی۔ طائر ایمان قدرت کے بازوؤں سے اڑتا ہے۔ اور وہ ایک ہی خاص بلندی پر جا کر نہیں ٹھہرتا بلکہ وہ جمیع عوالم میں سیر کرتا ہے۔ کیونکہ قدرت ان سب کو محیط ہے۔ ایمان پہلا فائدہ جو ایماندار کو پہنچاتا ہے۔ یہ ہے کہ وہ اپنی بصیرت سے ان حقائق کو دیکھتا ہے۔ جن کی خبر دی گئی ہے۔ اور یہ رؤیت صرف نور ایمان سے ہی نصیب ہوئی ہے۔ پھر ہمیشہ صاحب ایمان ایمان کی بدولت اس چیز کی تحقیق کی حقیقت میں ترقی کرتا رہتا ہے۔ جس پر کہ وہ ایمان لایا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ الٓمّٓ ۔ ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ الآیۃ اول سورۂ بقر سے مفلحون تک۔ پس بجز اہل ایمان کے کتاب سے کسی کے لئے شک رفع ہونے والا نہیں

تھا۔ اس لئے کہ وہ اس پر ایمان لائے ہیں۔ اور کسی دلیل کی طرف انہوں نے نہیں دیکھا۔ اور اس چیز سے مقید نہیں ہوئے۔ جس سے عقل نے ان کو مقید کیا ہے۔ بلکہ جو چیز ان کی طرف القاء کی گئی۔ اس کو انہوں نے قبول کر لیا اور بدون شک کے اس کے وقوع کو انہوں نے قطعی سمجھ لیا۔ پس جس شخص کا ایمان دلائل نظری پر موقوف ہے اور عقل کے ساتھ مقید ہے۔ وہ کتاب کی نسبت شک میں پڑا ہوا ہے۔ اور علم کلام کی بنیاد نہیں رکھی گئی۔ مگر ملاحدہ وغیرہ اہل بدعت کی مدافعت کے لئے۔ نہ اس لئے کہ علم کلام کی بدولت ایمان دلوں میں داخل ہو جائے۔ پس ایمان انوار الٰہی میں سے ایک نور ہے۔ جس سے بندہ متقدم اور متاخر چیز کو دیکھتا ہے۔ اسی جہت سے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے۔ کہ مومن کی فراست سے بچو۔ اس لئے کہ وہ نور خدا سے دیکھتا ہے۔ یہ نہیں کہا۔ کہ مسلم۔ عاقل وغیرہ کی فراست سے بچو۔ بلکہ فراست کو مومن سے مقید کیا ہے۔

پھر اس کے بعد جاننا چاہئے۔ کہ اس آیت کے بہت سے معانی ہیں۔ جن کے ذکر کرنے کے ہم درپے نہیں ہوئے۔ لیکن ہم اس چیز کو بیان کرتے ہیں جس کی طرف الف۔ لام میم۔ کاف۔ کتاب وغیرہ کا اشارہ ہے۔ اور میں امید رکھتا ہوں۔ کہ مجھے اس امر کی اجازت دی جائیگی۔ کہ میں قرآن کی تفسیر لکھوں۔ جس میں ان اسرار کا بیان ہو۔ جو عقلوں کو عجیب وغریب معلوم ہوتے ہیں۔ اور جن کو قرآن کریم میں خدا تعالےٰ نے واضح کر دیا ہے۔ اور جس سے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لئے خدا کا وہ وعدہ پورا ہو۔ جو اس آیت میں ہے ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ اور ایسی کتاب سے چارہ نہیں ہے۔ اور میں امید رکھتا ہوں۔ کہ کتاب الٰہی کی اس خدمت کے لئے مجھے ہی مشرف کیا جاوے۔ آیت مذکورہ میں خدا تعالےٰ کا یہ ارشاد کہ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ لفظ ذٰلِكَ سے الف۔ لام میم کی حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور یہ بطریق اجمال ذات۔ اسماء وصفات کی طرف اشارہ ہے۔ اور کتاب انسان کامل ہے۔ پس الف۔ لام میم جس چیز کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ وہ انسان کی حقیقت ہے۔ اس میں کوئی شک۔ شبہ نہیں۔ اور وہ ان متقیوں کے لئے ہدایت کرنے والی ہیں۔ جو حق کو نگاہ رکھتے ہیں۔ اور حق ان کو نگاہ رکھتا ہے۔ اگر تو حق کو بلاتا ہے۔ تو اس سے کنایہ ان سے ہوتا ہے۔ اور اگر تو ان کو بلاتا ہے۔ تو ان سے کنایہ حق کی ذات ہوتی ہے۔ وہ متقی جو غیب پر ایمان لاتے ہیں۔ اور غیب اللہ تعالےٰ کی ذات ہے۔ اس لئے کہ وہ ان کا غیب ہے۔ وہ اس کے ساتھ ایمان لاتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ انکی ہویت ہے۔ اور وہ اس کا عین ہیں۔ اور نماز کو قائم کرتے ہیں۔ یعنی ناموس مرتبۂ الٰہیہ کو اسماء وصفات کی حقیقت سے متصف ہو کر اپنے وجود میں قائم رکھتے ہیں۔ اور اس چیز سے جو ہم نے ان کو دی ہے۔ خرچ کرتے ہیں۔ یعنی اس احدیت الٰہیہ سے جو ثمرہ ان کو حاصل ہوا ہے۔ اس سے موجودات میں تصرف کرتے ہیں۔ گویا کہ ان کو یہ رزق بواسطہ ملاحظہ احدیت الٰہیہ حاصل ہوا ہے۔ یہی لوگ مفرد ہیں۔ جو سب سے آگے بڑھ گئے ہیں۔ اور جن کی نسبت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنے اصحاب سے کہا تھا۔ فی سبیل اللہ سفر کرو۔ کہ مفرد سب سے سبقت لے گئے ہیں۔ اور لاحق وہ لوگ ہیں۔ جو غیب پر ایمان رکھتے ہیں۔ یعنی اے محمد صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم جو مطلقاً اس چیز پر

ایمان رکھتے ہیں۔ جو تجھ پر نازل کی گئی ہے۔ اور جو تجھ سے پہلے نازل کی گئی ہے۔ اور آخرت پر وہ یقین رکھتے ہیں۔ یہ لوگ ہدایت پر ہیں۔ اپنے رب کی طرف سے اور یہی لوگ کامیاب ہونے والے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں۔ جو ملائکہ کتب رسولوں اور قیامت کے دن پر اور اللہ تعالےٰ کی طرف نیکی بدی کی تقدیر پر ایمان رکھتے ہیں۔ یہی لوگ اللہ پر ایمان رکھنے والے ہیں۔ وہ ملائکہ۔ کتب ارسال رسل کی حقیقت پر مطلع ہوتے ہیں۔ قیامت کو دیکھتے ہیں خدا تعالےٰ کی تقدیر نیک و بد کو مشاہدہ کرتے ہیں۔ ان تمام پر وہ ایمان رکھنے والے نہیں ہوتے۔ بلکہ بطور علم اور معرفت عیانیہ اور شہودیہ کے جاننے والے ہیں۔ وہ صرف اللہ پر ایمان رکھنے والے ہیں۔ اس لئے کہ اللہ کے سوا باقی چیزوں کے متعلق ان کا علم علم شہودی ہے۔ جسے ایمان نہیں کہا جاتا۔ کیونکہ ایمان کی یہ شرط ہے۔ کہ جس چیز کو وہ جانتا ہے۔ وہ غیب ہو۔ شہادت نہو۔ اور ان کے نزدیک سوائے کنہ ذات الٰہی کے کوئی چیز غیب نہیں ہوتی۔ اور وہ اگرچہ خدا کو بطور شہود و جلی عینی کے جانتے ہیں۔ لیکن وہ غیر متناہی پر ایمان لانے والے ہیں۔ پس ان کا ایمان محض اللہ تعالےٰ سے مخصوص ہے۔ اور جو شخص ان کے ساتھ مل گیا۔ وہ اللہ پر اور ان تمام مذکورہ چیزوں پر جو تعریف ایمان میں مذکور ہوئیں۔ ایمان رکھتا ہے۔ جیسا کہ وہ فرماتا ہے۔ کہ تو اللہ پر۔ ملائکہ پر۔ کتابوں پر۔ رسولوں پر۔ قیامت پر۔ تقدیر الٰہی پر ایمان لا۔ پس یہ لوگ لاحق ہیں۔ اور وہ سابق ہیں۔ اور صلاح سے مراد دوام عبودیت ہے۔ اور وہ ثواب الٰہی کی خواہش پر اور اس کے عذاب سے ڈر کر اچھے اعمال کرتے ہیں۔ اور وہ یہ سب کام اللہ کے لئے کرتا ہے۔ لیکن وہ ان سے دنیا و آخرت میں زیادتی طلب کرتا ہے۔ وہ دوزخ کی آگ کے ڈر اور جنت کی طمع پر خدا تعالےٰ کی عبادت کرتا ہے۔ اس سے اس کے دل میں حق کی عظمت بیٹھ جاتی ہے۔ اور اللہ تعالےٰ کی نافرمانیوں سے بعید ہونا اس میں رسوخ پا جاتا ہے۔ وہ امور ممنوعہ سے پرہیز کرتا ہے۔ اور دوام عبادت کا یہ فائدہ ہوتا ہے۔ کہ عابد کے میانہ قلب میں نکتۂ الٰہیہ جگہ پکڑ جاتا ہے۔ کہ اگر اس کے بعد پردہ اٹھایا جائے۔ تو مطلق طور پر اس میں انحرام پیدا نہ ہوگا۔ یعنی مرتبۂ عبودیت و ربوبیت بجائے خود محفوظ رہینگے۔ وہ حقائق کی سیر میں شرائع الٰہی کی قید میں مقید رہیگا۔ اور یہ وہ چیز ہے۔ جو دوام عبادت بشرط رجا پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے کہ صالحین کی عبادت مشروط بہ شرط رجا ہے۔ بخلاف اس کے محسن کہ وہ بخوف خدا اللہ تعالےٰ کی عبادت کرتا ہے۔ اور دلی خواہش سے کرتا ہے۔ اور اس کے اور صالح کے درمیان فرق یہ ہے۔ کہ صالح اپنے نفس پر عذاب دوزخ سے ڈرتا ہے اور اپنے نفس کے لئے ثواب جنت کی امید رکھتا ہے۔ پس اس کے خوف اور اس کی امید کا سبب اس کا نفس ہے اور محسن جلال الٰہی سے ڈرتا ہے۔ اور جمال الٰہی کی رغبت رکھتا ہے۔ اور اس کی رغبت و رہبت کا سبب جمال و جلال الٰہی ہے۔ پس محسن خالص اللہ کے واسطے ہے۔ اور صالح صادق نفس اللہ ہے۔ اور محسن کی شرط یہ ہے۔ کہ کبھی اس سے کبیرہ گناہ وقوع میں نہ آیا ہو۔ اور صالح میں یہ شرط نہیں ہے۔ فافہم

اور احسان نام مقام کا ہے۔ کہ اس میں بندہ آثار اسماء و صفات حق کا ملاحظہ کرتا ہے۔ اور اسکی عبادت میں ایسا خیال کرتا ہے۔ کہ گویا وہ اللہ تعالےٰ کے سامنے ہے۔ ہمیشہ اس سر کو ملاحظہ کرتا رہتا ہے۔ اور اس کا کمتر

درجہ یہ ہے۔ کہ اس بات کا دھیان رکھے۔ کہ اللہ تعالےٰ اس کی طرف دیکھتا ہے۔ اور یہ مراقبہ کا پہلا درجہ ہے۔ اور اس کی صحت کی سات شرطیں ہیں۔ اور وہ توبہ۔ انابت۔ زہد۔ توکل۔ تفویض۔ رضا۔ اخلاص ہے۔ توبہ کی نسبت معلوم کرنا چاہئے۔ کہ اگر اس میں پھر گناہ کی طرف عود کریگا۔ تو مراقبہ اور نظر حق کا ملاحظہ صحیح نہیں رہیگا۔ کیونکہ جو شخص خدا کو دیکھتا ہے۔ اس کی قوتیں اور اس کا قلب معصیت کی طرف نہیں جھکتے۔ اور محسن کی توبہ اور صالحین مومنین مسلمین میں سے ان لوگوں کی توبہ جو مقام احسان کے ماتحت ہیں۔ گناہوں سے ہوتی ہے۔ اور ارباب شہادت کی توبہ یہ ہے۔ کہ معصیت کا خیال بھی دل میں پیدا نہ ہو۔ اور صدیقوں کی توبہ یہ ہے۔ کہ غیر اللہ کا خیال کبھی دل میں نہ گذرے۔ اور مقربین کی توبہ یہ ہے۔ کہ حکم حال کے ماتحت نہ ہوں۔ پس احوال ان پر قبضہ نہیں کرتے۔ اور یہی استعداد رحمانی سے متحقق ہونے سے مراد ہے۔ جو اہل تلوین و تمکین کی معرفت کے بعد ہر تلوین میں تمکین حاصل کرنے سے حاصل ہو۔ اور انابت کی شرط یہ ہے۔ کہ بخوف خدا نقائص سے باز رہے۔ کیونکہ جو ایسا نہیں کرتا۔ اور اللہ کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اس کا مراقبہ صحیح نہیں ہوتا۔ پس محسنین اور ان لوگوں کی انابت جو صالحین۔ مومنین۔ مسلمین میں سے اُن سے ورے ہیں۔ یہ ہے۔ کہ وہ تمام ممنوعات سے باز رہ کر اوامر الٰہی پر قیام کریں۔ اور اس کے حدود کو نگاہ رکھیں۔ اور شہداء کی انابت اپنے نفسوں کے ارادہ سے مراد حق کی طرف رجوع کرنا ہے۔ پس وہ اپنے ارادہ کو چھوڑ کر مراد حق میں فنا ہونے والے ہیں۔ اور صدیقین کی انابت حق سے حق کی طرف ان کا رجوع کرنا ہے اور مقربین کی انابت اسماء و صفات سے ذات کی طرف ان کا رجوع کرنا ہے۔ اور یہ ایک مقام ہے۔ کہ صدیقین پر اس کا تحقق مشکل ہو جاتا ہے۔ ہر ایک ان میں سے گمان کرتا ہے۔ کہ وہ ذات کے ساتھ ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ اسماء و صفات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ نہ کہ ذات کے ساتھ۔ شراب واحدیت کے نشہ نے اس امر کے تعقل سے ان کو باز رکھا ہوتا ہے۔ اگر تو کہے۔ کہ وہ ذات کے ساتھ ہیں۔ تو یہ قید ہے۔ اور یوں کہو۔ کہ بواسطہ اسماء و صفات کے ذات کے ساتھ ہیں۔ بخلاف اس کے محققین کہ وہ بدوں قید کے ذات کے ساتھ ہیں۔ بلکہ ذات سے ذات میں ذات کے ساتھ ہیں۔ اور محققین اہل مقام قربت ہیں۔ عنقریب انشاء اللہ تعالےٰ ان کا بیان مذکور ہوگا۔

اور زہد کی مقام احسان میں شرط یہ ہے۔ کہ مراقب کے لئے یہ ضروری امر ہے۔ کہ وہ دنیا کی طرف نہ دیکھے کیا تو غلام کی طرف نہیں دیکھتا۔ کہ جب وہ اپنے آقا کے سامنے حاضر ہوتا ہے۔ یہ جان کر کہ اس کا آقا اس سے خدمت لیگا۔ تو اس وقت وہ اپنی نفسانی مصلحتوں کو کیسے چھوڑ دیتا ہے۔ اور ان امور میں مشغول ہوتا ہے جن کا اپنے آقا سے اس کو حکم ہوتا ہے۔ پس محسنین اور ان لوگوں کا زہد جو ان سے ورے ہیں۔ دنیا کا ترک کر دینا ہے اور اس کی لذات کو چھوڑ دینا ہے۔ اور شہداء کا زہد دنیا اور آخرت دونوں کو ترک کرنا ہے۔ اور صدیقین کا زہد تمام مخلوقات کا چھوڑنا ہے۔ پس وہ حق تعالےٰ اور اس کے اسماء و صفات کے سوا کسی چیز کا مشاہدہ نہیں کرتے۔ اور مقربین کا زہد اسماء و صفات کے ساتھ بقاء میں ہے۔ پس وہ لوگ ذات کی حقیقت میں ہیں۔

اور توکل کی شرط مقام احسان میں یہ ہے کہ جو شخص اس بات کو دیکھتا ہے۔ کہ خدا اس کو دیکھ رہا ہے۔ وہ

اپنے امور کو اس کے حوالہ کر دے۔ اس لئے کہ وہ اس کی مصلحتوں کو خوب جانتا ہے۔ پس خواہ مخواہ اپنے نفس کو
اس چیز میں تکلیف نہ دے۔ جس سے کچھ اس کو فائدہ نہیں ہے۔ اور توکل کی شرط یہ ہے۔ کہ بندہ یہ بات اپنے
آقا اور مالک پر چھوڑ دے۔ کہ وہ جو چاہے۔ اس سے کرے۔ خدا تعالےٰ کے اس قول کے وَعَلَى اللّٰهِ فَتَوَكَّلُوْا
اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ہ یعنی اگر تم مومن ہو۔ تو توکل کرو۔ اس لئے کہ وہ نہیں کرتا۔ مگر وہی جو اس کا ارادہ
ہوتا ہے۔ پس اپنے کام اس پر چھوڑ دو۔ اور اس پر اعتراض نہ کرو۔ اور صالحین کا یہ توکل نہیں ہے۔ اس لئے کہ
صالح اور وہ شخص جو اس سے ورے ہے۔ خدا پر توکل کرتا ہے۔ اس غرض پر کہ وہ اس کے امور کی درستی کرے۔ اور
خدا تعالےٰ کے اس قول کے یہی معنی ہیں وَمَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا وَّيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ
اور یہ علاوہ شخص جو اللہ پر اس لئے توکل کرتا ہے۔ کہ اللہ اس کے ساتھ جو چاہے سو کرے۔ وہ گروہ ہے۔ جو اس
آئت کے آخر میں مذکور ہے وَمَنْ يَّتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ فَهُوَ حَسْبُهٗ اِنَّ اللّٰهَ بَالِغُ اَمْرِهٖ یعنی یہ بات ضروری
ہے۔ کہ اللہ جو ارادہ کرتا ہے۔ وہی کرتا ہے قَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ہ اور محسنین کا توکل یہ ہے
کہ اپنے سب کام خدا کے حوالہ کر دیں۔ اور شہداء کا توکل یہ ہے۔ کہ مسبب سبحانہ و تعالےٰ پر نظر رکھ کر اسباب و
وسائط سے اٹھا لیتے ہیں۔ کہ وہ جس طرح چاہے۔ ان میں تصرف کرے۔ اس نظر پر انہوں نے اس پر توکل کیا ہے
کہ اس کا ارادہ عین ان کی مراد ہے۔ ان کا اپنا کوئی اختیار نہیں ہے جس سے طلب میں وہ متمیز ہوں۔ بلکہ تمام وہ
امور جن کا اللہ تعالےٰ نے ارادہ کرتا ہے۔ وہ ان کا اختیار اور ان کا ارادہ ہے۔ اور صدیقوں کا توکل اپنی ذوات کی شان
کو ذات حق کی شان کی طرف پھیر دینا ہے۔ پس ان کی نظر اپنے نفسوں پر نہیں پڑتی۔ اور وہ اللہ پر توکل کرنے
والے ہیں۔ اس طور پر کہ وہ اس کے شہود میں مستغرق ہیں۔ اور اس کے وجود میں فانی ہیں۔ اور محققین کا توکل یہ ہے
کہ باوجود بسط میں متمکن ہونے کے خوش نہیں ہوتے۔ اور تفویض و تسلیم دونوں ایک ہیں۔ اور ان میں بہت تھوڑا
سا فرق ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ تسلیم والا کبھی اس چیز پر راضی نہیں بھی رہتا۔ جو اس سے اس کی طرف صادر ہوتی
ہے۔ جس کو اس نے اپنا کام سونپا ہے۔ بخلاف اس کے صاحبِ تفویض کہ وہ اس چیز کے ساتھ راضی رہتا
ہے۔ جیسے عنقریب وہ شخص کریگا۔ جس کو وہ کام تفویض کیا گیا ہے۔ اور یہ دونوں یعنی تسلیم و تفویض توکل کے قریب
ہیں۔ توکل اور ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے۔ کہ توکل میں موکل کے لئے ملکیت کے دعوے کی بھی بُو ہوتی ہے
اس امر میں جو وکیل کے حوالہ کیا گیا ہے۔ بخلاف اس کے تسلیم و تفویض کہ وہ دونوں اس سے خارج ہیں۔ جمیع امور
میں محسنین اور اُن لوگوں کی تفویض جو ان سے ورے ہیں۔ یہ ہے۔ کہ وہ اپنے ان امور کو جن کو خدا تعالےٰ نے ان
کے لئے مقرر کیا ہے۔ حق کی طرف پھیر دیتے ہیں۔ اور وہ دعوئے ملکیت سے بری ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ انہوں
نے تمام کام خدا کی طرف پھیر دیئے ہوتے ہیں۔ پس اس کا نام تفویض ہے۔ اور شہداء کی تفویض ان کا ان
امور میں حق تعالےٰ کے ساتھ آرام پاتا ہے۔ جن میں وہ ان کو الٹتا پلٹتا رہتا ہے۔ پس وہ اپنے نفسوں میں اور
اپنے غیر کے نفسوں افعال الٰہی کو ملاحظہ کرنے والے ہیں۔ کام کی باگ ڈور اسی کے حوالہ کرنے والے ہیں۔ ان

بات کو دیکھتے ہیں کہ حق کا تمام مخلوق کی چوٹیوں کو پکڑنا عام ہے۔ اور حق تعالےٰ کا حسب مراد خود ان کی چوٹی کو پکڑنا خاص ہے۔ اور وہ اپنے تمام اعمال میں دعوئے فاعلیت سے بری ہیں۔ اسی لئے وہ اجر کی توقع نہیں رکھتے۔ اور جزاء کو طلب نہیں کرتے۔ اس لئے کہ وہ اپنے فعل کو نہیں دیکھتے۔ جس سے وہ اپنے آپ کو جزاء کا مستحق سمجھیں۔ اور صدیقین کی تفویض بہ حیثیت گوناگوں تجلیات کے جمال الٰہی کا ملاحظہ کرنا ہے۔ اور وہ دوسری کو چھوڑ کر کسی خاص تجلی سے متقید نہیں ہوتے۔ اور وہ اس کی تجلیات کے امر کو اس کے ظہور کی طرف تفویض کرنے والے ہیں۔ پس وہ ان دونوں میں سے جس میں ظاہر ہوتا ہے۔ بحسب مقام۔ اسم وصفت۔ اطلاق وتقید اس کو مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور مقربین کی تفویض اس امر پر جزع کو ترک کرنا ہے۔ جس کی نسبت وہ اطلاع پاتے ہیں۔ کہ مخلوقات میں اس پر قلم جاری ہو چکی ہے۔ پھر وہ موجودات کی کسی چیز میں تصرف نہیں کرتے۔ بلکہ تمام باتیں خدا کے حوالہ کرتے ہیں۔ کہ وہ اپنے ملک میں جس طرح چاہے تصرف کرے۔ اور یہ لوگ امین اور ادیب ہیں۔ نہ اسرار الٰہی کو فاش کرتے ہیں۔ اور نہ اس سے اور لوگوں پر اپنی بڑائی چاہتے ہیں۔ اور نہ آدمیوں کے کاموں میں فساد ڈالتے ہیں۔ بلکہ وہ خلق سے وہی معاملہ کرتے ہیں۔ جو آپس میں وہ ایک دوسرے کے ساتھ کرتے ہیں۔ پر وہ دوری اور کسی امر کے جاری کرنے میں کوئی چیز ان سے وقوع میں نہیں آتی۔ وہ خلق کے ساتھ اپنے جسموں کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اور اپنی روحوں سے حضرت قرب میں ان سے جدا رہتے ہیں۔

اور رضاء کی شرط یہ ہے۔ کہ وہ قضاء کے بعد ہو۔ اگر اس کے قبل ہو۔ تو وہ رضا نہیں۔ عزم رضا ہے۔ چنانچہ اس کی اکثر ائمہ طریقت نے تصریح کی ہے۔ پھر محسنین کی رضا اللہ تعالےٰ کی طرف سے قضاء کے ہونے پر ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ رضا اس امر کے ساتھ ہے۔ جو قضاء کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالےٰ مثلاً کبھی شقاوت کا حکم کرتا ہے۔ اور شقاوت پر راضی رہنا کفر ہے۔ پس ان کی رضاء اللہ تعالےٰ کی طرف سے قضاء کے ہونے پر ہوتی ہے۔ کیونکہ قضاء اللہ تعالےٰ کا حکم ہے۔ اور اس کے حکم پر رضا واجب۔ ان کو لازم نہیں۔ کہ شقاوت پر راضی رہیں۔ بلکہ ان پر یہ واجب ہے۔ کہ وہ شقاوت پر راضی نہ ہوں۔ اور شہداء کی رضاء اللہ تعالےٰ کے لئے ان کی محبت سے ہے۔ بغیر اس کے کہ وہ وصول کو طلب کریں۔ یا ہجرت اور دوری سے نفرت کریں۔ بلکہ وہ بُعد۔ لقاء۔ سخط و رضاء پر اپنی محبت کو نہیں چھوڑتے۔ اور راحت کی طرف التفات نہیں کرتے۔ اور صدیقوں کی رضاء یہ ہے۔ کہ جو چیز ان کے سامنے ہے۔ اس سے خوش ہو کر اعلےٰ مناظر میں حاضر کا نقش کریں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ وہ ہمیشہ ترقی میں رہتے ہیں۔ اور جوں جوں بندہ ترقی کرتا ہے۔ دربار الٰہی میں اس کا طریق تنگ ہوتا جاتا ہے۔ اس لئے کہ بندہ اول اللہ تعالےٰ کے ساتھ تجلی افعال میں ہوتا ہے۔ تمام مخلوقات میں اس کو مشاہدہ کرتا ہے۔ پھر جب ترقی کرتا ہے۔ تو اس کا مشہد تنگ ہو جاتا ہے۔ اور ہمیشہ جوں جوں ترقی کرتا ہے۔ اس کا مناظر تنگ ہو جاتے ہیں۔ پس صدیقوں کی رضا حق تعالےٰ کے ساتھ اس تنگی میں ان کا آرام پانا ہے۔ اور یہ امر ذوق اور کشف سے معلوم ہوتا ہے۔ نہ عقل سے۔ اور مقربین کی رضاء حق سے خلق کی طرف ان کے رجوع کرنے میں ہوتی ہے۔ اور اخلاص صالحین اور ان لوگوں کا جو

ان سے ورے ہیں۔ یہ ہے۔ کہ وہ عبادات میں مخلوق کے دیکھنے کی طرف کچھ التفات نہ کریں۔ اور محسنین کی اخلاص یہ ہے۔ کہ وہ دنیا و آخرت میں بدون طلب جزاء حق تعالےٰ کی عبادت کریں۔ وہ اس وجہ سے خدا تعالےٰ کی عبادت کرتے ہیں۔ کہ خدا نے ان کو عبادت کا حکم دیا ہے۔ پس صالحین اور محسنین میں سے ان لوگوں کی نسبت جو ان سے ادنےٰ ہیں۔ مزدور اور اس غلام کی سی نسبت ہے۔ جو اپنے عمل میں اجرت طلب نہیں کرتا۔ اور شہیدوں کا اخلاص یہ ہے۔ کہ وہ حق تعالےٰ کو وجود میں منفرد جانتے ہیں۔ اور محققین صدیقین کا اخلاص یہ ہے۔ کہ وہ معرفت ذات میں اسماء و صفات کی کسی شے کی احتیاج نہیں رکھتے۔ اور مقربین کا اخلاص یہ ہے۔ کہ وہ آثار تمکین کے ظہور کی تحت میں بقیہ تلوین سے تحقیقاً بری ہو جاتے ہیں۔ اور وہ سحق محق یعنی پس جانے اور مٹ جانے کی عین حقیقت ہے۔ وَاللّٰهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ

شہادت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک شہادت کبریٰ اور ایک شہادت صغریٰ اور شہادت صغریٰ کی چند قسمیں ہیں اور حدیث اسی کے متعلق وارد ہو چکی ہے۔ کہ جو شخص مسافرت میں یا ڈوب کر یا دستور وغیرہ کی بیماری سے مر گیا وہ شہید ہے۔ اور شہادت صغریٰ کا اعلےٰ درجہ جنگ میں فی سبیل اللہ ہر دو صفوں کے بیچ میں قتل ہو جانا ہے اور شہادت کبریٰ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اعلےٰ اور ایک ادنےٰ۔ اعلےٰ یہ ہے۔ کہ عین الیقین سے تمام مخلوقات میں حق کا شہود ہو۔ مثلاً مخلوقات میں سے جب کوئی چیز دیکھے۔ تو اس شے میں بدون حلول و انفصال و اتصال حق کو مشاہدہ کرے۔ بلکہ حق کا شہود ایسا ہو۔ جیسا کہ حق سبحانہ و تعالےٰ نے اپنے اس قول میں خبر دی ہے فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ اور یہ وہ چیز ہے۔ جس کی طرف ہم نے اپنے قول شہادت میں اشارہ کیا ہے۔ کہ اس کی تعریف یہ ہے ایک بدون سستی و فتور کے دوام مراقبہ ہے۔ جب یہ شہد بندہ کے لئے صحیح ہو گیا۔ تو پھر وہ اللہ تعالےٰ کا مشاہدہ کرنے والا ہے۔ اور یہ شہادت کا ایک اعلےٰ منظر ہے۔ اور اس کے آگے صدیقیت کا پہلا مرتبہ آتا ہے۔ اور وہ وجود سے پھر وہ اپنے رب کے وجود سے اپنے نفس سے فانی ہو جاتا ہے۔ اور اس وقت صدیقیت کے دائرہ میں داخل ہوتا ہے اور شہادت کبریٰ کی ادنےٰ قسم بدون کسی علت کے محبت الٰہی کا انتہا ہے۔ کہ اللہ تعالےٰ کی محبت اس کی صفات کے لئے ہو۔ اور اس وجہ سے ہو۔ کہ وہی محبت کرنے کے لائق ہے۔

جاننا چاہیئے۔ کہ محبت تین قسموں پر ہے۔ محبت فعلیہ اور محبت صفاتیہ اور محبت ذاتیہ۔ محبت فعلیہ تو عام کی محبت ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ اللہ تعالےٰ کے احسانات کی وجہ سے اس سے محبت کرے۔ اور نیز اس وجہ سے محبت کرے کہ اللہ تعالےٰ نے جو چیز اس کو دی ہے۔ وہ اس کو اور زیادہ کریگا۔ اور محبت صفاتیہ خواص کی محبت ہے۔ یہ لوگ خدا سے اس کے جمال اور اس کے جلال کے لئے محبت کرتے ہیں۔ اس میں نہ ان کی غرض کشف حجاب ہوتی ہے۔ اور نہ رفع نقاب۔ بلکہ بدون ... [illegible] ... کے لئے محبت کرتے ہیں۔ اسلئے کہ ... [illegible] ... اور محبت خاصہ ذاتی تعشق ہے۔ جو جمیع انواع عشق ... [illegible] ... عاشق میں منطبع ہو جاتا ہے پھر

عاشق معشوق کی صفت میں ظاہر ہوتا ہے۔ جیساکہ روح اس تعشق کی وجہ سے جو روح اور جسد کے مابین ہے جسم کی صورت میں متشکل ہوتا ہے۔ عنقریب اس کا ذکر آخر کتاب میں مقربین کے بیان میں آئیگا۔ عوام کی محبت محبت فعلیہ ہے۔ اور شہداء کی محبت محبت صفاتیہ اور مقربین کی محبت محبت ذاتیہ ہے۔ شہادت کبریٰ کی شرطوں میں سے ایک مخالفات نفس پر رخصتوں کو چھوڑ کر قیام کرنا ہے۔ یعنی ان امور میں نفس کی مخالفت پر قائم ہوتے ہیں۔ جو شریعت میں اصل مقصود ہیں۔ نہ کہ رخصتوں میں۔ چنانچہ صوفیہ کرام میں سے بہت لوگوں نے مخالفات کی تحقیق میں خطا کی ہے۔ اور اس بات کا دعویٰ کیا ہے۔ کہ اگر میرا نفس روزہ رکھنے کا ارادہ کرے۔ یا نماز پڑھنا چاہئے۔ تو اس پر یہ واجب ہے۔ کہ کھانے پینے میں اور نماز کے چھوڑ دینے میں اس کی مخالفت کرے۔ حالانکہ یہ خطا ہے۔ کیونکہ نفوس کا یہ طبعی خاصہ ہے۔ کہ وہ اسی چیز کو طلب کرتے ہیں۔ جس میں ان کے لئے عاجلہ راحت ہو۔ ان کی ذاتی طلب اکل و شرب وغیرہ ہے۔ اور روزہ وغیرہ اعمال خیر کی طلب روح کی طلب ہے۔ نہ کہ نفس کی۔ اور روح کی مخالفت شرط سلوک میں سے نہیں ہے۔ کیونکہ روح فرشتہ کی ہمنشین ہے۔ اور فرشتہ خدا کا ہمنشین ہے۔ بخلاف اس کے نفس کہ وہ خواہش کا جلیس ہے۔ اور خواہش شیطان کی جلیس ہے۔ اسی لئے نفس کی مخالفت کی جاتی ہے۔ تاکہ وہ روح کے ہمراہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ اطمینان پائے۔ اسی مخالفت کی طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول میں کہ رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْاَصْغَرِ اِلَى الْجِهَادِ الْاَكْبَرِ میں اشارہ فرمایا ہے۔ اسی بنا پر ہم نے شہادت بالسیف کو شہادت صغریٰ قرار دیا ہے۔ اور شہادت بالمحبۃ کو شہادت کبریٰ۔

صدیقیت مقام مَنْ عَرَفَ نَفْسَهٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهٗ کی حقیقت سے مراد ہے۔ اور اس معرفت کے لئے تین حضرات ہیں۔ پہلا حضرت حضرت علم الیقین ہے۔ اور دوسرا حضرت حضرت عین الیقین اور تیسرا حضرت حق الیقین ہے۔ پس صدیق کی علامت ان حضرات سے گذرنے میں یہ ہے۔ کہ غیب وجود اس کے لئے مشہود ہو۔ پھر وہ نور یقین سے ان اسرار حق کو ملاحظہ کرتا ہے۔ جو مخلوقات کی آنکھ سے غائب ہیں۔ پھر اس وقت وہ اس کی حقیقت پر اطلاع پاتا ہے۔ اور انوار جمال کے سلطان کی تحت میں اپنی فناء کو مشاہدہ کرتا ہے۔ اور اس فناء سے الٰہی بقاء کو حاصل کرتا ہے۔ اور میرا یہ قول کہ وہ حاصل کرے۔ اس سے مراد یہ ہے۔ کہ ایسی بقاء الٰہی اس کو نصیب ہوتی ہے۔ کہ گویا کہ جب سے وجود ہے۔ ہمیشہ سے وہ اس کو حاصل ہے۔ نہ یہ کہ اس مشہد میں اس کو حاصل ہوئی ہے۔ پھر جب وہ بقاء الٰہی سے باقی ہوتا ہے۔ تو اسماء اس پر ایک ایک ہو کر متجلی ہوتے ہیں۔ اس وقت وہ ذات کو بہ حیثیت اسماء شناخت کرتا ہے۔ اور یہ علم الیقین پر پہنچنے کی حد ہے۔ اور عین الیقین کی ابتداء ہے۔ پھر اس سے تجلیات صفات کی طرف ترقی کرتا ہے۔ اور یکے بعد دیگرے صفات کا مشاہدہ کرتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ ذات کے ساتھ مع اس کی صفات کے ہو جاتا ہے۔ پھر وہ اس سے ذات کے ساتھ اپنے سر وجود میں ترقی کرتا ہے حتیٰ کہ اسماء و صفات کی بھی احتیاج نہیں رکھتا۔ پھر وہ اس سے ترقی کرتا ہے حتیٰ کہ وہ ذات سے اسماء و صفات کے موقعوں کو شناخت کرتا ہے۔ پھر ذات کو ذات سے شناخت کرتا ہے۔

حضرتِ اسماء وصفات کو نصب العین بناتا ہے۔ اور ان کے حقائق کو مشاہدہ کرتا ہے۔ اور ان کا اجمال تفصیل میں اور تفصیل کو اجمال میں ادراک کرتا ہے۔ پھر وہ ہمیشہ ربوبیت کے لباس کو بدلتا رہتا ہے۔ حتیٰ کہ دستِ عنایت اس کو اسماء وصفات سے متصف ہونے کی طرف اٹھائے جاتا ہے۔ پھر جب اجل محتوم کا وقت آجاتا ہے اور شراب خالص کے جام کو جس پر مہر لگی ہوتی ہے۔ تناول کرتا ہے۔ تو اس وقت صاحب حق الیقین بن جاتا ہے اور جب مہر پھوڑی جاتی ہے۔ اور جامِ شراب کے رنگ سے رنگین ہو جاتا ہے۔ تو اس وقت وہ صاحب حقیقت الیقین ہوتا ہے۔ اور یہ مقربین کا پہلا مقام ہے۔ اور قربت صفاتِ ولی میں حق کے متمکن ہونے کے قریب ولی کے متمکن ہونے سے مراد ہے۔ چنانچہ عرف عام میں کہا جاتا ہے۔ کہ فلاں عالم نے فلاں سے قربت حاصل کی یعنی علم و معرفت میں اور مسلم تاجر قارون موسیٰ کے قریب ہو گیا۔ یعنی مالیت میں۔ پس قربت اس چیز کا نام ہے کہ بندہ حق کے بندہ میں ظاہر ہونے کے قریب اسماء وصفات میں ظاہر ہو۔ کیونکہ یہ بات محال ہے۔ کہ بندہ صفات میں سے کسی صفت کی حقیقت کا حق پورا کرے۔ لیکن جب وہ بطور تمکین کے اس میں تصرف کرتا ہے اس حیثیت سے کہ جس چیز کو وہ طلب کرتا ہے۔ وہ اس سے سرتابی نہیں کرتی۔ تو اس بات کو اس نے جان لیا جس کی طرف اس کے علم نے التفات کی۔ اور اس چیز کو کر دکھایا۔ جس کے پیدا کرنے کا عالم میں ارادہ کیا۔ مثلاً مردہ کو زندہ کرنا۔ مادرزاد اندھوں اور کوڑھیوں کو اچھا کرنا وغیرہ امور جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے مخصوص ہیں پس وہ حق کے قریب ہوا یعنی اللہ تعالیٰ کے قرب و جوار میں ہو گیا۔ پس یہ قرب ہی ہمسائیگی ہے۔ کیا تو اہلِ جنت کی طرف نہیں دیکھتا۔ کہ جب وہ ایک طور پر اللہ کے پڑوس میں ہوں گے۔ تو کائنات جنت کیسے طور پر ان سے متاثر ہو گی۔ پھر وہ جو چاہینگے۔ جنت میں موجود ہو جائیگا۔ بس یہ ہے۔ قرب اس مقام کا پہلا حضرت خلت ہے اور وہ یہ ہے۔ کہ بندہ حق تعالیٰ کے درمیان میں ہو۔ اس کے تمام اجزاء جسم میں تخلل کے آثار ظاہر ہوں۔ کہ لفظ کُنْ سے چیزیں اس کا اثر قبول کریں۔ مرضوں اور بیماریوں کو اچھا کر دے۔ اپنے ہاتھ سے کئی نئی چیزیں پیدا کرے اپنے پاؤں سے ہوا میں چلے۔ ہر صورت میں متصور ہونے پر اس طرح قادر رہو۔ کہ اس کی پوری شکل بنجائے اس حدیث قدسی کا یہی مطلب ہے لَا یَزَالُ عَبْدِیْ یتقرب الی بالنوافل حتی احبہ فاذا اَحْبَبْتُہ، کنت سمعہ الذی یسمع بہ و بصرہ الذی یبصر بہ ولسانہ الذی ینطق بہ ویدہ التی یبطش بہا و رجلہ التی یمشی بہا۔ پھر جب حق تعالیٰ اس کے کان، اس کی آنکھیں اور اس کے پاؤں اور اس کا باقی جسم بن جاتا ہے۔ تو اس وقت وہ بندہ اللہ تعالیٰ کا خلیل ہوتا ہے۔ یعنی حق تعالیٰ کے انوار اس کے بیچ میں آجاتے ہیں۔ پس وہ اللہ تعالیٰ کا خلیل ہوتا ہے۔ اور مقام خلت بڑا ہی سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ اس لئے کہ جسد بتمامہ جوارح اور قویٰ کے درمیان ہے۔ اور جوارح ہاتھ۔ پاؤں وغیرہ ہیں اور قویٰ۔ سمع۔ بصر وغیرہ۔ پس یہ قویٰ و جوارح اس کے ظاہر و باطن کو عام و شامل ہیں۔ اور ان میں ہر ایک یعنی اس کے کان اس کی آنکھیں۔ اس کی زبان۔ اور اس کے پاؤں اور اس کے ہاتھ کی یہ حالت ہوتی ہے۔ کہ

چیزیں ان سے متاثر ہوتی ہیں۔ اس لئے کہ وہ سب اس وقت اللہ تعالےٰ کے لئے ہوتی ہیں۔ پس وہ اپنے ہاتھ سے کرتاہے۔ اپنے ہاتھ سے بولتاہے۔ اپنے ہاتھ سے پکڑتا ہے۔ اپنے ہاتھ سے دیکھتاہے۔ اپنے ہاتھ سے چلتا ہے۔ ایسے ہی وہ اپنے ہر جارحہ اور اپنی ہر قوت سے یہ سب کام کرتاہے۔ اور یہ امر اس کے مقام خلّت کا شاہد ہے کیا تو اس مقام کے امام حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف نہیں دیکھتا کہ جب انہوں نے اس امر کی تحقیق کو مشاہدہ کرنا چاہا۔ تو کس طرح انہوں نے چار پرندے لئے۔ (یعنی پرندے بھی انہوں نے دست قدرت سے لئے تھے) اور ان کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے پہاڑ پر پھینک دیا۔ پھر جب اپنی زبان سے ان کو بلایا۔ تو وہ اس کے پاس دوڑتے ہوئے آگئے۔ اور یہ بات اس امر کی شاہد ہے۔ کہ وہ ہر چیز پر قادر ہے۔ پس وہ ان آیات سے خدا بلند اور بزرگ کے مقرب ہوئے۔

جاننا چاہیئے۔ کہ مقام قربت وسیلہ ہے۔ اور یہ اس لئے ہے۔ کہ جو شخص اس مقام پر پہنچتاہے سو حقائق الہیہ سے متحقق ہونے کی طرف دلوں کے سکون کا وسیلہ ہوتا ہے۔ اور اس کی اصل یہ ہے۔ کہ قلوب در اصل جمیع حقائق الہیہ سے سادہ اور ساذج پیدا ہوئے ہیں۔ اگرچہ ان کی پیدائش انہی سے ہے۔ بجز اس کے نہیں کہ یہ سذاجت انہوں نے اس دنیوی عالم میں نازل ہو کر حاصل کی ہے۔ پس وہ بذات خود کسی چیز کو قبول نہیں کرتے۔ جب تک کہ وہ اپنے غیر میں اس کو مشاہدہ نہیں کر لیتے۔ پس یہ غیر ان کے لئے مثل آئینہ یا مثل نقش ہونے والی اور چھپ جانے والی چیز کے ہوتا ہے۔ پھر وہ بنفس خود اس چیز میں دیکھتے ہیں۔ اور اپنے نفس کے لئے اسے قبول کرتے ہیں۔ اور اُسے استعمال میں لاتے ہیں۔ جیسے کہ وہ چیز بحکم اصالت استعمال میں لائی جاتی ہے پس اسم حق اوصاف الہیہ کے ساتھ آرام پانے کے لئے ارواح کا پہلا وسیلہ ہے۔ اور ولی کا قلب جو مقام قربت کو حاصل کر چکاہے۔ حقائق الہیہ سے متحقق ہونے کی طرف اجسام کے آرام پانے کا وسیلہ ہے۔ تاکہ ان کے آثار ان پر ظاہر ہوں۔ پس ممکن نہیں ہے۔ کہ جسد ولی اوصاف الہیہ سے متحقق ہو۔ لیکن اس سچائی کی کیفیت کے مشاہدہ کرنے کے بعد۔ کہ ولی اہل مقام قربت سے ہے۔ پس یہ ولی وجہ تحقق میں اس کے پہنچنے کا وسیلہ ہوتا ہے اور تمام انبیاء و اولیاء کا وسیلہ محمد صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ پس وسیلہ عین قربت کا مقام ہے۔ اور اس کے مراتب میں سے پہلا مرتبہ مقام خلّت ہے۔ اور خلیل کے مقام کی انتہا حبیب کے مقام کی ابتدا ہے۔ اس لئے کہ حب ذاتی تعشق اتحادی سے مراد ہے۔ جس سے ہر متعشق دوسرے کی صورت پر ظاہر ہوتا ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کا قائمقام بنتاہے۔ کیا تو جسم اور روح کی طرف خیال نہیں کرتا۔ کہ چونکہ ان کا تعشق ذاتی ہے۔ اس لئے جب دنیا میں جسم دکھیا ہوتاہے۔ تو روح بھی اس کے ساتھ ایسا دکھیا ہو جاتا ہے۔ اور جب آخرت میں روح کو دکھ ہوگا۔ تو اس کے ساتھ جسم کو بھی دکھ ہوگا۔ پھر ان میں سے ہر ایک دوسرے کی صورت پر ظاہر ہوتاہے۔ اسی کی طرف حق سبحانہٗ وتعالےٰ نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے۔ اِنَّ الَّذِیْنَ یُبَایِعُوْنَکَ اِنَّمَا یُبَایِعُوْنَ اللّٰہَ محمد صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اپنے نفس سے قائمقام کیا۔ اور ایسا ہی ان کے کہنا ...

يُطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ پر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ابی سعید خدری کیلئے تصریح فرمائی جبکہ اس نے ان کو خواب میں دیکھا۔ اور کہا۔ کہ اے رسولِ خدا مجھے معذور رکھئے محبت الہٰی نے مجھے آپ کی محبت سے باز رکھا ہے۔ پھر آپ نے اُسے فرمایا کہ اے مبارک۔ اللہ کی محبت ہی میری محبت ہے۔ پس جب محمد صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم وہاں اللہ کے خلیفہ تھے۔ تو اللہ یہاں محمد صلے اللہ علیہ وسلم کا نائب تھا۔ اور نائب خلیفہ کو کہتے ہیں۔ اور خلیفہ نائب کو۔ پس وہ یہ ہیں۔ اور یہ وہ ہیں یہیں سے ہے۔ کہ محمد صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کمال میں متفرد ہوئے پس انہوں نے تمام کمالات اور مقاماتِ الہیہ باطن میں ختم کر دئے۔ اور ظاہر میں آپ کے واسطے مقام رسالت کا ختم ہونا اس امر کا شاہد ہے۔ اور مقامِ محبت کا آخر مقام ختام کا اول ہے۔ اور مقام ختام وذا الجلال والاکرام کی حقیقت سے متحقق ہونے سے مراد ہے۔ سوائے اُن نادر امور کے کہ وہاں مخلوق کو پہنچنا ممکن نہیں ہے۔ پس یہ چیزیں اجمال کے طور پر اس کو حاصل ہوتی ہیں۔ اور دراصل وہ علے سبیل التفصیل اللہ کے لئے ہوتی ہیں۔ اسی وجہ سے کامل ہمیشہ اکملیت میں ترقی کرتا رہتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالےٰ کے لئے کوئی نہایت نہیں ہے۔ پس ہمیشہ ولی اس میں ترقی کرتا رہتا ہے۔ موافق اس سیر کے جو اللہ تعالےٰ اپنی ذات میں اس کو کراتا ہے

پھر اس کے بعد معلوم کرنا چاہئے۔ کہ مقام عبودیّت کسی خاص مرتبہ سے مخصوص نہیں ہے۔ کبھی ولی مقامِ خلّت سے خلق کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اور کبھی مقامِ ختام سے۔ اس کلام کا فائدہ یہ ہے۔ کہ عبودت اللہ تعالےٰ کے ساتھ مرتبۂ الہیہ سے حضرت خلقیہ کی طرف بندہ کا رجوع کرنا ہے۔ اور یہ مقام عبودت اس کے لئے جمیع مقامات کو نگاہ رکھنے والا ہے۔ اور عبادت عبودیّت۔ عبودت میں فرق یہ ہے۔ کہ عبادت اس چیز کا نام ہے۔ کہ بندہ طلب جزاء کے لئے اعمالِ خیر کو بجالائے۔ اور عبودیّت یہ ہے۔ کہ اعمالِ خیر محض اللہ کے لئے بجالائے جائیں۔ ان میں جزاء حاصل کرنے کی کوئی خواہش نہ ہو۔ بلکہ عمل خالص اللہ تعالےٰ کے لئے ہو اور عبودت اللہ تعالےٰ کے ساتھ عمل کرنے سے مراد ہے۔ اسی لئے مقام عبودت جمیع مقامات کا محافظ ہے۔ اور ایسا ہی مقامِ ختام۔ اس لئے کہ وہ جمیع مقاماتِ قرب پر محیط ہے۔ کیونکہ وہ مقاماتِ اولیاء کے خاتمہ کا نام ہے۔ صرف مقامِ قربت میں اللہ تعالےٰ کے ساتھ مل جاتا ہے۔ اور وہاں پہونچنے سے جمیع مقامات خلق ختم ہو جاتے ہیں۔ اور وہ اس مقام خلّت اور مقامِ حب سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ پس وہ ختام مقامِ قربت میں ہوتا ہے۔ اور خلّت کا نام جو مقاماتِ قرب کے پہلے مرتبہ سے مخصوص ہوا ہے۔ تو اس وجہ سے ہے۔ کہ مقرب کے وجود میں آثارِ حق متخلق ہوتے ہیں۔ پھر اس کے بعد مقامِ حب ہے۔ کیونکہ مقامِ حب مناظر الہیّہ میں مقام محمدی کو کہتے ہیں۔ اور مقام ختام مقامِ قربت کی انتہا کا نام ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالےٰ کی تو کوئی نہایت نہیں ہے۔ لیکن ختام کا نام جمیع مقاماتِ قرب کو حاوی ہے۔ پس جو شخص مقامِ قربت میں پہنچ گیا۔ وہ خاتم الاولیاء ہے۔ اور مقام ختام میں نبی کا وارث ہے۔ اس لئے کہ مقامِ قربت مقام محمود ہے۔ اور مقرب کو وہاں نے جانے کے لئے کہ جہاں اس سے پہلے کوئی نہیں جا سکتا ہے وسیلہ ہے۔ پھر وہ ان مقاماتِ الہیّہ میں فرد کہلاتا ہے۔ اور چاہئے۔ کہ وہ محمد صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اعتقاد

رکھے۔ اسی کی طرف آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے۔ کہ وسیلہ جنت میں ایک اعلےٰ مکان ہے۔ اور وہ صرف ایک ہی شخص کے لئے ہوگا۔ اور میں امید رکھتا ہوں۔ کہ وہ ایک شخص میں ہی ہونگا اس لئے کہ وجود کی ابتدا آپ سے ہوئی۔ پس ضروری ہے۔ کہ اس کا اختتام بھی آپ پر ہی ہو۔ علیہ افضل الصلوٰۃ والسلام

دوسرا حصہ ختم ہوا

ڈپٹی سپرنٹنڈنٹ پولیس آفتاب منزل علی گڈھ (۳۲) منشی نواب علی خاں صاحب ٹھیکہ دار نام پلی دیوی باغ حیدرآباد دکن
(۳۳) محمد خان شوانی صاحب براڈرک امریکہ (۳۴) جناب محمد ابراہیم صاحب کاکا زئی آنریری مجسٹریٹ میرپورخاص سندھ
(۳۵) مہرالدین صاحب ولد بدر بخش صاحب براڈرک امریکہ (۳۶) جلال الدین صاحب میریاسولا کیلی فورنیا امریکہ (۳۷)
چراغ دین صاحب میریاسولا کیلی فورنیا امریکہ (۳۸) محمد عظیم منشی صاحب منگلباری سٹیٹ دارجیلنگ (۳۹)
حاجی محی الدین صاحب کچھراپورہ کا پٹی (۴۰) مولوی محمد حسین صاحب کیلی فورنیا امریکہ (۴۱) احمد محی الدین صاحب ولد
محمد عثمان صاحب محرر رجسٹری کنٹر ضلع اورنگ آباد دکن (۴۲) علی محمد صاحب ولد یعقوب علی صاحب موضع اموالی
ضلع جالندھر (۴۳) فتح الدین صاحب براڈرک امریکہ (۴۴) خان غلام سرور خان صاحب ہیڈ کنسٹبل تھانہ کھالڑہ
ضلع لاہور (۴۵) چوہدری محمد عبداللہ خاں صاحب گڈس سپرائزر بغداد غربی (۴۶) منشی بوٹے خاں صاحب ہیڈ کنسٹبل
تھانہ کھالڑہ ضلع لاہور (۴۷) حضرت پیر باوا میاں صاحب بلسار ضلع سورت (۴۸) پیر بخش صاحب پنجابی براڈرک امریکہ
(۴۹) عبداللہ خاں صاحب براڈرک امریکہ (۵۰) بابو ولی محمد خاں صاحب آئیل ڈیلیوری کلرک جنرل سٹورز مغلپورہ لاہور
(۵۱) مرزا شاہ محمد صاحب مغل کیانی چک ۶۸ جنوبی ڈاکخانہ کوٹ مومن ضلع شاہ پور (۵۲) مرزا مظفر حسین
بیگ صاحب چک ننگور ضلع شاہ پور (۵۳) مولوی فتح محمد صاحب امام پلٹن ۱/۱۴ پنجاب رجمنٹ ساگر چھاؤنی
(۵۴) خان صاحب ڈاکٹر جہان خاں صاحب سب اسسٹنٹ سرجن انچارج پورٹ کیمپ ڈسپنسری مارگل بصرہ عراق
(۵۵) مولوی عبدالحکیم صاحب گارڈ بہاول نگر (۵۶) ڈاکٹر غلام نبی خان صاحب براڈرک کیلی فورنیا امریکہ
(۵۷) چوہدری ولایت حسین صاحب ماسٹر گورنمنٹ ہائی سکول بھیرہ (۵۸) عنایت خاں صاحب سکرمینٹو کیلی فورنیا
امریکہ (۵۹) صوبیدار خاں صاحب ڈاکٹر امام علی خان صاحب محمد پور ضلع اعظم گڈھ (۶۰) ولی محمد صاحب ولد
یعقوب علی صاحب موضع ہری پور ڈاکخانہ کوٹ بادل خاں ضلع جالندھر (۶۱) ڈاکٹر شیخ محمد اسحٰق صاحب سنیئر سب
اسسٹنٹ سرجن درجہ اوّل ریٹائرڈ ساگر چھاؤنی (۶۲) فضل الٰہی صاحب خواجہ معتہ معرفت میسرز محمد امین برادرس پوستھ
ڈھاکہ (۶۳) چوہدری محمد کرم الدین صاحب سروے انسپکٹر بصرہ (۶۴) بیگم صاحبہ شیخ محمد نصیرالدین صاحب مرحوم ڈسٹرکٹ
جج (والدہ شیخ محمد ممتاز صاحب فاروقی) گجرات (۶۵) نذیر احمد صاحب سپرنٹنڈنٹ پارٹی سروے آف انڈیا بنگلور (۶۶)
منشی خاں صاحب سکرمینٹو کیلی فورنیا امریکہ (۶۷) نعمت خاں صاحب ساکن گڈھ شنکر ضلع ہوشیارپور حال وارد امریکہ
(۶۸) تاجر عبدالحق صاحب ولد مولوی میاں محمد صاحب ساکن بٹڑی ضلع ہزارہ حال موکھان ڈاکخانہ ہمالن برھما (۶۹)
علی محمد ایوب صاحب سوداگر صدر بازار ساگر (۷۰) صالح حسین صاحب خلف الرشید الیس ایم وزیر علی صاحب پنشنر وزینڈا
چونگنا ڈسٹرکٹ موبن لوئر برھما (۷۱) سید عبداللہ المخلص صاحب ہیڈ ماسٹر غازی مصطفےٰ کمال پاشا ہائی سکول بمبئی
(۷۲) سید امیر شاہ صاحب سنیئر انگلش ماسٹر گورنمنٹ ہائی سکول میانوالی۔

سلطان علی منیجر

سفرنامہ ابن بطوطہ رح

تاریخ مسلمانوں کا ایجاد کردہ فن ہے اور اس کے لئے جس قدر محنتیں۔ سفر۔ مصیبتیں سیاحتیں اور تحصیل علوم کیں کہ ان کے مقابلے پر آج اگر یورپ چشمک زنی کرے تو اس کی کوتاہ فہمی اور تعصب کی دلیل ہے۔ آج کے سیاح جو ریلوں۔ دخانی جہازوں۔ موٹروں اور جہازوں کے ذریعہ سے ممالک کی سیر سیاحت کرتے ہیں۔ بھلا ان رہ نوردان جہاں گرد کا مقابلہ کرنیکی جرأت کیسے کر سکتے ہیں۔ انہوں نے پیدل سفر کئے۔ ڈاکوؤں۔ لٹیروں اور رہزنوں کا مقابلہ کیا حکومتوں کے انقلاب دیکھے اور دنیا کی ایسی سیر کی واقعات عالم کا کوئی حادثہ انکی حقیقت بیں آنکھ سے بچکر نہ گیا ؎

جلوے میری نگاہ میں کون و مکاں کے ہیں
ہم سے وہ بچکے جائنگے ایسے کہاں کے ہیں

بخلاف اس کے موجودہ زمانے کے سیاح امیرانہ ٹھاٹھ سے آتے ہیں اور دو ایک شہروں کو دیکھکر مؤرخ بن بیٹھتے ہیں اور ایسی بے پر کی ہانکتے ہیں کہ اس ملک کے لوگ ان پر ہنستے ہنستے لوٹ جاتے ہیں۔ ان جہاں گرد سیاحوں میں جن کی ذات اور سیاحت پر مسلمانان عالم فخر کر سکتے ہیں ایک محمد بن بطوطہ رح بھی ہیں انہوں نے ساتویں صدی ہجری میں ہندوستان۔ لنکا۔ بلاد روم و شام اور دوسرے اسلامی ممالک میں سیر کی اور اپنے چشمدید حالات بلا کم و کاست قلمبند کئے اس لئے اگر آپ ساتویں ہجری کے ممالک اسلامی کے حالات کا مطالعہ کر کے اپنے اسلاف کے طریقہ پر گامزن ہونا چاہتے ہیں تو اس کتاب سے بہتر کتاب دستیاب نہ ہوگی۔ یہ وہ زمانہ ہے جب مسلمانوں نے ہندوستان میں مستقل طور پر اپنے قدم جمائے اور کفر و شرک کا قلع قمع کیا۔ اسلام کی تبلیغ کیسے ہوئی ہند میں اسلامی سلطنت کے قیام و استحکام کے وجوہ کیا تھے سلطنتیں کس طرح قائم ہوتی ہیں، اسلامی عہد میں ملک کی خوشحالی کی کیا حالت تھی۔ موجودہ سے گذشتہ کا مقابلہ۔ ان تمام امور پر یہ کتاب روشنی ڈالے گی۔ ترجمہ نہایت محنت اور عرقریزی سے تیار ہوا ہے اس کا مطالعہ اردو تاریخ اسلامی میں ایک نیا باب کھولدیگی۔ اس کا مطالعہ ہمارے بیانات پر مہر صداقت لگائیگا۔ قیمت ظاہری و معنوی خوبیوں کی فراوانی کے باوجود صرف تین روپے (سے)

المشتہر

منیجر صوفی پرنٹنگ اینڈ پبلشنگ کمپنی لمیٹڈ پنڈی بہاؤالدین پنجاب

سلسلۂ دار المصنفین

(۱۹)

ابن رشد

یعنی

ابن رشد کی سوانحعمری، اس کا علم کلام اور اس کا فلسفہ، اس کے
فلسفہ پر ناقدانہ تبصرہ اور یورپ میں اس کے فلسفہ کی
اشاعت کی تاریخ

از

مولوی محمد یونس صاحب انصاری مرحوم فرنگی محلی

باہتمام مولوی مسعود علی ندوی

مطبع معارف اعظم گڈھ میں چھپی

۱۳۴۲ھ

کتبخانہ دار المصنفین اعظم گڈھ

علامہ شبلی نعمانی رح

سیرۃ النبی صلعم حصۂ اول طبع دوم قیمت باختلاف کاغذ للعہ

ایضاً حصہ دوم طبع اول قیمت باختلاف کاغذ ر سعہ ر

ایضاً حصہ دوم طبع دوم قیمت باختلاف کاغذ ر تے ر

الفاروق حضرت فاروق اعظم کی لائف اور طرز حکومت ۳ے ر

المامون خلیفہ مامون الرشید کے عہد سلطنت کے حالات عہ ر

الغزالی امام غزالی کی سوانح عمری اور انکا فلسفہ ہے ر

سیرۃ النعمان امام ابو حنیفہ کی سوانحعمری اور انکے اجتہادات و مسائل عہ ر

سوانح مولانا روم مولانا جلال الدین رومی کی مفصل سوانحعمری مثنوی شریف اور دیگر تصنیفات پر تقریظ، عہ ر

مقالات شبلی مولانا کے ۱۳ مختلف علمی مضامین کا مجموعہ عہ ر

رسائل شبلی مولانا کے گیارہ مختلف علمی مضامین کا مجموعہ عہ ر

بیان خسرو خسرو کے حالات زندگی اور انکی شاعری پر ریویو ۸ ر

شعر العجم حصہ اول شاعری کی حقیقت، فارسی شاعری کا آغاز و قدما کا دور ۳ے

ایضاً حصہ دوم شعرائے متوسطین کا دور، ع ر

ایضاً حصہ سوم شعرائے متاخرین کا دور، ع ر

ایضاً حصہ چہارم فارسی شاعری پر ریویو، ۳ے ر

ایضاً حصہ پنجم فلسفیانہ، صوفیانہ اور اخلاقی شاعری پر تبصرہ ع ر

الانتقاد علی التمدن الاسلامی جرجی زیدان کی تمدن اسلامی پر عربی میں ریویو ۸ ر

موازنۂ انیس و دبیر میر انیس کی شاعری پر ریویو، ۳ے ر

سفرنامہ روم و مصر و شام مطبوعہ معارف پریس قیمت، ع ر

مضامین عالمگیر شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر پر اعتراضات اور انکے جوابات۔ قیمت باختلاف کاغذ طبع عہ ر، عہ ر، ۱۲ ر

علم الکلام مسلمانوں کے علم کلام کی تاریخ، اسکی عہد بعہد کی ترقیاں اور علمائے متکلمین کے نظریات اور مسائل طبع چہارم مطبوعہ معارف پریس ع ر

الکلام مولانا کی مشہور تصنیف، جدید علم کلام جس میں عقلی دلائل سے مذہب کو فلسفہ کے مقابلہ میں ثابت کیا ہے اور ملاحدہ اور منکرین کے دلائل کا رد کیا ہے طبع سوم مطبوعہ معارف پریس قیمت ع ر

قصیدۂ امرتسر امرتسر کے اجلاس ندوۃ العلماء میں مولانا نے جو فارسی قصیدہ پڑھا تھا طبع رنگین و اعلیٰ مطبع نامی کانپور ۰۲ ر

مجموعۂ کلام شبلی اردو۔ ۱۲ ر

مثنوی صبح امید، ۴ ر

کلیات مولانا کے تمام فارسی قصائد، غزلیات، مثنویات، قطعات کا مجموعہ جو ابتک متفرق طور سے دیوان شبلی، دستۂ گل، بوئے گل، برگ گل کے ناموں سے چھپے تھے اس میں سب یکجا کر دئے گئے ہیں، ۲۰ پونڈ کے ولایتی کاغذ پر نہایت عمدہ چھپا ہے، قیمت ع ر

مولانا حمید الدین صاحب بی اے

تفسیر سورۂ تحریم جدید طرز پر عربی میں قرآن مجید کی تفسیر ۴ ر

تفسیر سورۂ والتین، " " " " ۴ ر

تفسیر سورۂ والکوثر، " " " " ۴ ر

تفسیر سورۂ عبس، " " " ۴ ر

الرای الصحیح فی من ہو الذبیح عربی میں حضرت اسمٰعیل کے ذبیح ہونے پر ایک مدلل اور پر زور رسالہ، ۱۰ ر

اسباق النحو حصہ اول و دوم سہل طرز پر عربی گرامر سعہ ۱۱ ر

دیوان حمید مولانا کا فارسی دیوان مع تصویر ۱۲ ر

خرد نامہ منظوم خاص فارسی زبان میں امثال سلیمان کا ترجمہ ۸ ر

مولانا سید سلیمان ندوی،

ارض القرآن حصہ اول عرب کا قدیم جغرافیہ، عاد، ثمود، سبا، اصحاب الایکہ، اصحاب الحجر، اصحاب الفیل کی تاریخ جس طرح لکھی گئی ہے جس سے قرآن مجید کے بیان کردہ واقعات کی یونانی، رومی، اسرائیلی لٹریچر اور موجودہ آثار قدیمہ کی تحقیقات سے تائید و تصدیق ثابت کی ہے قیمت ہے ر

ارض القرآن جلد دوم اقوام قرآن میں سے مدین، اصحاب الایکہ

مرحوم مصنّف

بے بہرئی دہر بین کہ دریک ہفتہ
گل سرزد و غنچہ کرد و بشگفت و بریخت

دنیا کی ناکامیون کی فہرست بڑی طویل ہے، لیکن شاید اس مین سرعنوان اس ناکامی کو جگہ ملیگی؛ کہ انسان بڑی توقّعات اور خوش آیند امیدون کے ساتھ اپنے کسی کارنامہ کا آغاز کرتا ہے، لیکن اس سے پہلے کہ کارنامہ کا ورق آخر ہو، زندگی کا ورق ختم ہوجاتا ہے، مرحوم مصنّف نے اس سے پہلے دارالمصنّفین کے سلسلہ مین اپنی کتاب روح الاجتماع شایع کی تھی اور یہ دوسری کتاب ختم کرکے چھپنے کو بھیجی تھی، کہ نومبر ۱۹۲۲ء مین وفات پائی، ملک کی بزمِ دانش کے اس نوجوان ممبر کا سانحہ موت ہمیشہ کے لیے ایک یادگارِ غم رہے گا، ہماری درخواست پر ہمارے دوست، اور مصنّف مرحوم کے عزیز رفیق مولوی معین الدین صاحب انصاری نے ان کے سوانح حیات کے چند صفحات لکھکر بھیجے ہین، جو اس ورق کے بعد آپ کو ملین گے،

زیر نظر کتاب نہ صرف اردو مین بلکہ تمام قدیم و جدید مشرقی تصنیفات مین سب سے پہلی ہے، جس مین ابن رشد کے متعلق اس قدر معلومات یکجا کیے گیے ہین، بلکہ اس سے آگے بڑھکر کہا جاسکتا ہے کہ ابن رشد کے متعلق اس قدر ذخیرہ نہ صرف مشرق بلکہ مغرب مین بھی کسی ایک تصنیف مین فراہم نہین، ہمارے ملک مین سب سے پہلے اسلامی اسپین کے اس مسلمان فلاسفر کی سوانح نگاری کا فخر ہمارے مخدوم اور ہماری مجلس کے صدر نشین نواب عماد الملک مولوی سیّد حسین بلگرامی، دام مجدہ السامی، کو حاصل ہے، موصوف نے غالباً ۱۸۸۶ء مین ابن رشد کے متعلق ایک محققانہ مختصر مضمون مغربی ذرائع سے اردو گائیڈ مین لکھوا تھا،

اس کے بعد علامہ شبلی کو یہ فخر ہے کہ اُنھون نے ۱۸۸۳ء مین نواب صاحب ممدوح کے جواب مین ابن رشد پر ایک مختصر مضمون مشرقی ذرائع سے اخبار آزاد لکھنؤ مین لکھا اور پھر اس کے بعد ۱۹۰۶ء مین ایک سلسلۂ مضامین الندوہ مین شایع کیا، اور جس کا آخری ناتمام حصّہ معارف جون ۱۹۱۶ء مین شائع ہوا،

ابن رشد پر یورپ مین سب سے مکمل بحث فرانسیسی عالم پروفیسر رینان نے کی ہے، اور ایک مستقل تصنیف فلسفۂ ارسطو کے اس سب سے بڑے شارح کے نذر کی ہے، ۱۹۰۳ء مین مصر کے ایک عیسائی عالم فرح انطون نے اپنے رسالہ الجامعہ مین ابن رشد و فلسفتہ کے نام سے رینان کی کتاب کی عربی مین تلخیص کی، لیکن ہندوستان نے رینان کی کتاب کی اس سے زیادہ قدر کی، حیدرآباد دکن مین غالبًا مولوی سید علی بلگرامی کے مشورہ سے رینان کی اس کتاب کا فرانسیسی سے انگریزی مین ترجمہ کر دیا گیا، یہ انگریزی ترجمہ مسودہ ہی کی صورت مین تھا کہ واقعات کی رد و بدل گئی، مولوی یونس مرحوم نے جب ابن رشد پر لکھنا چاہا تو مین نے ہی اونکو حیدرآباد کے اس انگریزی ترجمۂ رینان کا پتہ دیا، اور آخر مرحوم نے اوسکو حاصل کیا، اور جا بجا اپنی کتاب مین اُسکے حوالے دیے،

یہ پیش نظر کتاب نہ صرف ابن رشد، کے احوال و سوانح، اور اس کے علوم و مسائل و تصنیفات کے تذکرہ ہی پر مشتمل ہے بلکہ اس مین مسلمانون کے علم کلام، اور فلسفہ کی تاریخ و تنقید بھی ہے، اور نیز یورپ مین اسلامی علوم و فنون کی ترقی و اشاعت کے واقعات کی پوری تشریح بھی ہے، اس کتاب سے یہ بھی معلوم ہوگا کہ ابن رشد تنہا فلسفی ہی نہ تھا بلکہ ایک نقّاد متکلم اور ایک نکتہ سنج فقیہ بھی تھا،

اُمید ہے کہ ہمارے ناظرین اسلامی اسپین کے اس بوڑھے فلسفی کے حالات کی کتاب جب ختم کرین گے تو اسلامی ہندوستان کے اس سبزہ آغاز نوجوان فلسفی کی تحقیق، و کاوش و محنت کی داد دینگے اور اُس کی طلب مغفرت کے لیے دستِ دعا اُٹھائین گے، کہ مرحوم مصنّف کے لیے اب یہی سب سے بڑا صلہ اور انعام ہے،

مرحوم کا دوست

سید سلیمان ندوی، ناظم دار المصنّفین ۲ رجب ۱۳۴۲ھ ہجری،

مصنّف کے حالات زندگی

از

مولوی معین الدین صاحب انصاری فرنگی محلی، بی اے بیرسٹر

ولادت	یکم رجب سنہ ۱۳۱۴ھ مطابق	سنہ ۱۸ء
وفات	۲۸ ربیع الاوّل سنہ ۱۳۴۱ھ مطابق	سنہ ۱۹۲۲ء

نام ونسب ابو الفضل محمد **یونس** انصاری (مرحوم) خاندانِ علمائے فرنگی محل سے تھے، مقام ولادت و وفات **فرنگی محل** ہی ہے، مرحوم مفتی محمد یوسف صاحب مالک مطبع یوسفی کے منجھلے بیٹے، اور علاّمہ مولٰسنا **عبدالحیٔ** رحمۃ اللہ علیہ (فرنگی محلی) کے نواسہ تھے، اُن کے مورث اعلیٰ مین مُلّا **حسن** جنکی منطقی تصنیف "ملاحسن" مشہور ہے، اور ملا **قطب الدین** شہید سہالوی کا نام لیا جاسکتا ہے، مُلّا بحر العلوم، مُلّا نظام الدین (بانی درس نظامی) جو ہندوستان بلکہ بیرونجات مین بھی علمی دنیا کے رجال کبار مین شمار ہوتے ہین لکھنؤ کے اسی خاندانِ قدیم کے ارکان[1] تھے،

تعلیم وتربیت مرحوم کی تعلیم تمامتر فرنگی محل مین ہوئی، اور ان کے اساتذہ مین اکثر انھین کے اعزّہ ہین، عمر کے پانچوین سال سے نوین سال تک حفظِ قرآن مین مصروف رہے، انتہائی درس مین شمس العلمأ مولٰسنا عبدالمجید صاحب مرحوم، مولٰسنا محمد عظمت اللہ صاحب، اور مولٰسنا قیام الدین محمد عبدالباری صاحب کے سے شفیق عزیزون سے فخرِ تلمذ حاصل کیا، اور مدرسۂ نظامیۂ فرنگی محل سے تکمیل کی سند

[1] فرنگی محل کی تاریخ کے لیے ملاحظہ ہو:۔ احوال علمائے فرنگی محل (مطبع یوسفی لکھنو) وسفرنامہ ڈاکٹر برنیر (انگریزی) صفحہ ۲۹۲ ایڈیٹوریل فٹ نوٹ از اسمتھ،

پائی، مولوی حافظ محمد شبیر[1] صاحب مرحوم منڈیانوی (ندوی) جنھون نے اپنی قیمتی زندگی کو گمنامی مین رکھکر خدمت علم کے لیے وقف کردیا تھا، ان کے ایک شفیق استاد ہی نہ تھے، بلکہ ایک ہمنشین دوست بھی تھے درس نظامی کے ساتھ ساتھ نجِ کے طور پر انگریزی زبان کی بھی تحصیل کرتے رہے، اور موروثی ذکاوت و فراست کی بدولت جلد ہی اس قابل ہوگئے کہ انگریزی کی دقیق فلسفیانہ تصانیف کو پڑھکر تقریر و تحریر مین اُن پر برابر رائے زنی کیا کرتے تھے، تکمیل علوم عربیہ کے بعد مدتون اس آرزو مین رہے کہ جستجوئے علم مین ہندوستان سے باہر کم از کم مصر تک پہنچ سکتے، یا کسی ہندوستان ہی کی یونیورسٹی مین شریک ہوجاتے، یہ صورتین بظاہر آسان تھین کیونکہ مرحوم کے والدین فرنگی محل کے متمول افراد سے ہین، فارغ التحصیل ہونے کے وقت مرحوم کا سِن سترہ سال سے زیادہ نہ تھا، لیکن اطراف و جوانب کے اثرات نے یہ آرزوئین پوری نہ ہونے دین، جسکا ایک سبب یہ بھی ہوا کہ اسی نوعمری مین مدرسۂ نظامیہ نے انکی خدمات طلب کرکے ان کے بہت سے ارادے فسخ کرادئے، اس دارالعلوم کی خدمت کے لیے وہ ہر قربانی پر ہمیشہ تیار رہے ۲۲ سال کی عمر تک ادب، معقولات اور فقہ وغیرہ کے درس دیتے رہے، اور بعض انتظامی عہدون کے فرائض بھی قابلیت سے انجام دئے، اس کے بعد فکرِ معاش مین حیدرآباد دکن گئے، اسی ضمن مین وہان ان کے احباب اور اعزہ نے امتحانِ وکالت کے لیے مجبور کیا اور مرحوم کو برائے چندے درجۂ قانون مین مین شریک رہنا پڑا، لیکن قانونی مشاغل فطرۃً انکی طبیعت کے موافق نہ تھے کچھ ناموافقتِ آب و ہوا بھی ایک بہانہ بنی، ناچار لکھنؤ واپس آئے اور اپنے قدیم مشاغل مین بدستور منہمک رہنے لگے،

معیشت لیکن ۱۹۲۰ء مین جامعہ عثمانیہ مین تقرر ہوا، اور معلم دینیات کی حیثیت سے ریاست حیدرآباد مین دوبارہ سکونت اختیار کی، یہ پہلا موقع تھا کہ مستقل طور پر گھر چھوڑا، جامعۂ عثمانیہ بلکہ حیدرآباد دکن سے

---

[1] حافظ صاحب مرحوم منڈیانوان، مضافاتِ لکھنؤ کے باشندہ تھے، متوسطات تک دارالعلوم ندوہ مین تعلیم پائی تھی، مولانا محمد فاروق صاحب چریاکوٹی سے خاص فیض حاصل کیا تھا، اور مولانا بھی ان پر بہت توجہ فرماتے تھے،

ان کو دلی انس تھا، اور وہان کی اردو یونیورسٹی کی کامیابی کا پورا یقین رکھتے، اور اس کی ابتدائی حالت کو سنبھالنے کی کوشش کرتے رہتے تھے، اس زمانہ کے ترکِ وطن سے جو حریتِ عمل اور آزادیِ خیال اونکو میسر ہوئی تھی اوسکا اپنی سابقہ زندگی سے موازنہ کر کے کہا کرتے تھے کہ "مجھے دنیائے علم کی شہرت کے گویا کل حقوق حاصل ہوئے جاتے ہین" مگر افسوس کہ یہی زمانۂ ملازمت ان کے مرض الموت کی ترقی کا زمانہ تھا، تپِ دق شروع ہو چکی تھی بالآخر بغرض علاج مگر زندگی سے مایوس ہو کر وطن چلے آئے، اور تقریباً چھبیس ۲۶ برس کے سن مین وفات پائی،

سیرت | مرحوم کا ہر شناسا ہمیشہ انکی غیر معمولی متانت، حلم و حیا، استقلال اور علم دوستی کا مداح رہا، ان کے بے تکلف ہمنشینون مین بھی کبھی کسی کو انکی بابت کوئی خلاف وضع بات باور نہین ہو سکتی تھی، فرنگی محل کے نوعمرون مین انکی ذات نہ صرف ان کے اخلاق و عادات کے لحاظ سے ضرب المثل تھی، بلکہ درحقیقت ان کے بعض ہم عمرون کے لیے شمعِ ہدایت ثابت ہوئی، اور پھر باوجود ان محاسن کے اُن سے رشک وحسد کرنے والا شاید دنیا مین کوئی نہ تھا، ایسا ہر دلعزیز شخص جو بغیر کسی ایک معین سببِ شہرت کے ایک گروہ کے گروہ کی آنکھون کا تارا بنا رہا ہو اوسکی نیکیون مین مبالغہ کرنا ایک سیرت نگار کے امکان سے باہر ہے، اوائلِ عمر سے مرحوم کے علمی رجحان کی یہ کیفیت تھی کہ کھیل کے وقت تفریحی کتابون کیطرف متوجہ ہو جاتے تھے، بلکہ ساتھیون کو بھی ایسے مشاغل کے لیے لگا لاتے تھے، اطراف کے علمی چرچون نے ذوقِ تصنیف و تالیف کو ابتدا ہی سے اونکا مقصدِ زندگی قرار دے دیا تھا، جس سن مین تصنیف و تالیف نہین کر سکتے تھے تو مصنفین کے اشغال کی طرح طرح سے نقل ہی کیا کرتے تھے، گھر مین مولٰنا عبدالحئی مرحوم کا کتب خانہ موجود تھا جس کی نقل بچپن مین اپنی الماری کو قرار دیتے تھے، جب اصلی توجہ کا وقت آیا تو مولٰنا کے قابل قدر کتب خانہ کی ترتیب و ترقی مین اپنے جدید مذاق کے لحاظ سے بلیغ کوشش بھی کین، حتی کہ فی زمانا ہندوستان کا غالباً ایک یہی نہج کا کتب خانہ ہے جس کی فہرست انگلستان کے

دو بڑے تعلیمی مرکزون مین قدر کے ساتھ رکھی ہوئی ہے، اور مرحوم کے قابل تقلید حوصلون کی داد دے
رہی ہے، اسی قسم کی دلچسپیون مین انکی مختصر عمر ختم ہو گئی اور مرنے سے قبل اگر کچھ عزیزون کو وصیت
کی، تو یہی کہ حتی الامکان مسکن مولٰنا عبدالحیٔ کی علم پرور فضا کو کبھی نہ چھوڑنا، درحقیقت مرحوم کی زندگی
نے واضح کر دیا کہ ماحول زندگی اور عام تربیت کا اثر انسان کے افکار اور عقل عاملہ پر کس حد تک ہو سکتا ہے،

تصنیفات وغیرہ، مرحوم ہمیشہ کچھ نہ کچھ لکھا کیے لیکن ذہنی ارتقا کے ساتھ جون جون خیالات بلند
ہوتے گیے، اوائل عمر کی تحریرون کو اپنے "زمانۂ جاہلیت" کی طرف منسوب کر کے تلف کرتے گیے، مثلاً
تقریباً تیرہ سال کی عمر مین مولانائے روم کے رنگ کی ایک فارسی مثنوی لکھنا شروع کی تھی، مگر اتفاق
سے جلد ہی اس کے کچھ اشعار کسی بزرگ کے گوش گذار ہو گئے، انھون نے پسند تو کیے اور داد بھی دی،
مگر ساتھ ہی شاعری کی اس قدر مذمت کر دی کہ نوعمر مصنف کی طبیعت اس مشغلہ سے بہت دور
ہو گئی، اور پھر کبھی شعر موزون کرنے کا خیال تک نہین کیا، مگر اس سے طبیعت کی شعر پسندی اور
سخن فہمی کی ترقی کا خون نہین ہوا، بے تکلف احباب کی مختصر مجلسون مین یہ چرچے بھی رہتے تھے
اور مرحوم کو ان صحبتون سے بہت دلچسپی تھی،

سیاسی لٹریچر کا بہت شوق تھا، بلکہ یہ کہنا بھی غالباً بیجا نہ ہوگا کہ سیاسیات مین وہ لکھنؤ کے
سب سے زیادہ باخبر اشخاص مین تھے، جنگ گذشتہ سے کچھ قبل حافظ وہبہ نامی ایک مصری عالم اور
جہاندیدہ سیاح فرنگی محل مین ایک عرصہ تک ایک معلم کی حیثیت سے مقیم رہے، موصوف علوم شرقیہ
و مغربیہ اور خاصکر تاریخ و سیاسیات مین اچھی دستگاہ رکھتے تھے، مولوی محمد یونس مرحوم اُن کے
شاگرد ہوئے اور اپنی ذکاوت اور ستعدی کی بدولت انھین اپنا گرویدہ کر لیا، مرحوم کو بھی ان سے
ایسی عقیدت ہوئی کہ بعض علمی اور اسلامی مقاصد پورے کرنے کے خیال سے ان کے ساتھ ترک
وطن تک کے آمادہ ہو گیے متعدد وجوہ سے یہ مقصد تو پورا نہ ہو سکا، لیکن اس ضمن مین عربی لکھنے اور

بولنے کی خوب مشق ہو گئی،

پچھلے سات یا آٹھ سال مین مرحوم نے جو کچھ قلمبند کیا، اوسکا اکثر حصہ کسی نہ کسی صورت مین شایع ہو چکا ہے، اُن کے مطبوعہ وغیر مطبوعہ مضامین کے مطالعہ سے یہ رائے قائم ہوتی ہے کہ اونکا مقصد زیادہ تر مشرقی طرزِ تخیل کا مغربی تصورات سے مقابلہ کرنا ہوا کرتا تھا، اور وہ ایک گروہ کو دوسرے گروہ سے روشناس کرانا چاہتے تھے، ان کے متعدد مضامین "معارف" اعظم گڈہ مین چھپے ہین جنمین "حقیقتِ علم" خاصکر قابل ذکر ہے، علمیات کے موضوع پر ہماری زبان مین یہ سلسلۂ مضامین اپنی نظیر بس آپ ہی سمجھا گیا ہے، رسالہ "النظامیہ" (فرنگی محل) مین جو مضامین درج ہوئے ہین اُن مین "افلاطون کے اصول سیاسی" کے زیر عنوان ایک سلسلہ بہت ہی وسیع النظری کی معلومات کے ساتھ شایع ہوا تھا، اور ایک قابل قدر تبصرہ مل کی منطق پر "قیاس اقترانی" کے عنوان سے اسی رسالہ مین چھپا تھا، جس مین مشرقی مصنفین کے اقوال سے مدد لیگئی ہے، رسالہ "معلومات" (لکھنؤ) مین ایک مضمون "نوعِ انسان کی اصل" کے عنوان سے گمنام چھپا تھا، وہ مرحوم ہی کی یادگار رہے، اور حیاتیات کی مصری اور انگریزی کتابین اُسکا ماخذ ہین،

مستقل کتابون مین مرحوم کا ایک لیبان کی کتاب کا ترجمہ "روح الاجتماع" بہت مقبول ہوا، جواب پنجاب کے "دو آنرس (بی اے) کورس مین داخل ہے، اصل مین اس ترجمہ کے لیے قلم اوٹھانے کی تحریک "رسالہ معلومات" (لکھنؤ) کے ایک نوٹ سے ہوئی تھی جس مین توجہ دلائی گئی تھی کہ لیبان کے خیالات ابن خلدون سے بہت ملتے ہوئے ہین، اگر کوئی صاحب عربی اور انگریزی سے واقف ہون، اور ان دونون کا موازنہ کرین تو یہ ایک عمدہ علمی خدمت ہو گی، چنانچہ مرحوم نے اپنے ترجمہ کے مقدمہ مین اس مقصد کو کافی طور پر ملحوظ رکھا ہے، اس کے بعد ایک عربی تصنیف کے لیے قلم اُٹھایا جسکا نام "الخلافتہ والسیاسۃ" ہے اس مین خلافت عثمانیہ اور نکات سیاست اسلامیہ پر

مذہبی اور عقلی نقطۂ نظر سے ایک قابلانہ اور مطول بحث کی گئی ہے غرض یہ تھی کہ اسکی اشاعت ساری
اسلامی دنیا مین ہو اور اسی ارادہ سے شیخ مشیر حسین صاحب قدوائی نے ۱۹۲۰ء مین اس کا مسودہ
انگلستان منگوا لیا تھا کیونکہ اس زمانہ مین کسی سیاسی مصنف کی صاف گوئی کو ہندوستان مین فروغ
ناممکن تھا مگر افسوس کہ اسکی اشاعت کا کوئی بندوبست نہ ہو سکا، اس کتاب کی تکمیل کے بعد مرحوم
ہمہ تن سوانح ابن رشد کے لیے مواد فراہم کرنے مین مصروف ہو گئے اور ۱۹۲۲ء مین یہ کتاب اشاعت
کے لیے "دار المصنفین" بھیجدی گئی۔ سنہ مذکور سے پہلے ہی مرحوم نے منطق پر ایک عربی رسالہ بھی لکھ لیا تھا
جس مین بعض قدیم فلسفیانہ مسائل پر نہایت تبحر کے ساتھ نئی روشنی ڈالی گئی ہے، یہ رسالہ غیر مطبوعہ
ہے، اس کے بعد عثمانیہ یونیورسٹی مین پہنچکر اپنے درس کے ضمن مین انھون نے قرآن مجید کی ایک
تفسیر لکھنا شروع کی تھی، لیکن افسوس کہ زندگی نے وفا نہ کی اور وہ ناتمام رہگئی، مرحوم کے بعض
مضامین جنکا ذکر اوپر نہین کیا گیا، بجائے خود مستقل تصانیف کی حیثیت رکھتے ہین، اگر ان کے مطبوعہ
اور غیر مطبوعہ مواد کا ایک مجموعہ شایع کر دیا جائے تو ایک ضخیم جلد مین ہوگا، اور ظاہر ہو جائیگا کہ اس
جوان مرگ نے اپنی مختصر زندگی خدمت علم کے لیے کس جوش و خروش کے ساتھ وقف کر دی تھی،

فہرست مضامین کتاب

نمبر شمار	نام مضمون	صفحہ
	حصہ اول ابن رشد کا تذکرہ	
	باب اول اندلس کی علمی ترقی کی تاریخ	۳۲-۹
۱	اسپین میں مسلمانوں کی علمی حالت	۱۷-۱۰
۲	اسپین میں علوم عقلیہ کی تدریجی ترقی کی تاریخ	۳۲-۱۸
	باب دوم ابن رشد کے سوانح زندگی	۸۶-۳۳
۱	ولادت اور ابتدائی حالات	۳۹-۳۵
۲	ابن رشد کی تعلیم اور سن رشد	۴۵-۴۰
۳	عقدۂ قضا اور دربار کے تعلقات	۵۵-۴۵
۴	ابن رشد کی تباہی کے اسباب	۶۹-۵۶
۵	تباہی کے واقعات	۸۱-۶۹
۶	ابن رشد کی رہائی اور وفات	۸۶-۸۲
	باب سوم، ابن رشد کی حیثیت [illegible]	[illegible]

نمبر شمار	نام مضمون	صفحہ
۱	ابن رشد کے اخلاق و عادات	۹۳-۸۹
۲	ابن رشد کی نسبت افسانوں کی شہرت	۹۸-۹۴
۳	ابن رشد اور مؤرخین عرب	۱۰۶-۹۸
۴	ابن رشد کا فضل و کمال، طریقۂ درس اور تلامذہ	۱۱۱-۱۰۶
۵	ابن رشد کا طرز تصنیف	۱۱۷-۱۱۱
۶	ابن رشد کی تصنیفات	۱۳۰-۱۱۷
۷	ابن رشد کی تصنیفات کے قلمی اور مطبوعہ نسخے	۱۳۶-۱۳۰
	حصہ دوم ابن رشد کے آراء و نظریات	
	باب اول ابن رشد اور علم فقہ	۱۵۴-۱۳۷
۱	فقہ سے ابن رشد کا تعلق	۱۴۶-۱۳۸
۲	ابن رشد کی تصنیفات فقہ پر نقد و تبصرہ	۱۵۴-۱۴۷
	باب دوم، ابن رشد اور علم کلام	۲۰۷-۱۵۵
۱	ابن رشد کے علم کلام پر اجمالی نظر	۱۶۱-۱۵۶

۲ ابن رشد کے علم کلام پر تفصیلی نقد وتبصرہ ۱۷۱-۱۸۴

۳ ابن رشد اور امام غزالی ۱۸۴-۲۰۷

باب سوم
ابن رشد کا فلسفہ ۲۰۸-۲۶۲

۱ ماہیت مادہ وتخلیق عالم ۲۱۰-۲۱۹

۲ نفوس فلکیہ اور جواہر مجردہ کی تھیوری ۲۲۰-۲۲۸

۳ نفس ناطقہ کی ماہیت مشائی فلسفہ مین ۲۲۸-۲۳۸

۴ ابن رشد کا علم النفس (وحدت عقل کا مسئلہ) ۲۳۸-۲۵۱

" (عقل مفارق یعنی عقل منفعل کے اتصال کا مسئلہ)

" (یہ بحث کہ عقل منفعل عقل فعال کا ادراک کرسکتی ہے یا نہین)

۵ حیات بعد الممات کا مسئلہ ۲۵۱-۲۵۶

۶ ابن رشد کا علم الاخلاق اور علم السیاستہ ۲۵۷-۲۶۲

باب چہارم
ابن رشد کے فلسفہ پر نقد وتبصرہ ۲۶۲-۳۰۳

۱ ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت واصل ۲۶۴-۲۸۰

۲ ابن رشد کے فلسفہ کی غلطیان ۲۸۰-۲۹۳

۳ ابن رشد اور ابن سینا ۲۹۴-۳۰۳

حصۂ سوم
فلسفۂ ابن رشد کی تاریخ

باب اوّل
فلسفۂ ابن رشد یورپ کے یہودیون مین ۳۰۴-۳۲۲

۱ اسپین کے یہودی ۳۰۵-۳۱۱

۲ موسیٰ بن میمون اور اسکے تلامذہ ۳۱۱-۳۱۶

۳ عبرانی تراجم کا دور ۳۱۶-۳۲۲

باب دوم
یورپ مین فلسفۂ ابن رشد کی تاریخ ۳۲۳-۳۶۰

۱ عربون اور اہل یورپ کے ابتدائی علمی تعلقات ۳۲۴-۳۳۵

۲ اسکولاسٹک فلاسفی اور ابن رشد کا فلسفہ ۳۳۵-۳۴۹

۳ پیڈوا یونیورسٹی (مشرقی یورپ) ۳۵۰-۳۶۰

باب سوم
یورپ مین فلسفۂ ابن رشد کی تاریخ ۳۶۱-۳۸۹

(سلسلۂ ماقبل)

۱ یورپ پر فلسفۂ ابن رشد کا اثر ۳۶۲-۳۷۱

۲ مذہبی طبقہ کی مخالفت کا دور ۳۷۱-۳۷۹

۳ دور اصلاح ۳۷۹-۳۸۹

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

اَلحَمدُ لِلّٰہِ وَسَلامٌ عَلیٰ عِبَادِہِ الَّذِینَ اصطَفیٰ

کتاب خلاف توقع ضخیم ہو گئی ہی، اِس لئے نفس مرکزی مطالب اور اون کی ترتیب کے متعلق بالاختصار کچھ عرض کرون گا،

اِسلام کِسی قومیت کا نام نہین، وہ ایک عالمگیر مذہبی برادری ہی، جس مین زمانۂ گذشتہ اور زمانۂ موجودہ کی مختلف زبان بولنے والی، اور مختلف مرز و بوم کی متعدد قومین شامل ہین، جغرافیائی حالات اور اختلاف زبان و مرز و بوم کی بناپر گو یہ صحیح ہی کہ مختلف قومین اپنے خاص خاص نفسانی حالات رکھتی ہین، اور علم النفس کے نقطۂ نظر سے انکا مزاج عقلی و اخلاقی بھی ایک دوسرے سے مختلف ہی، تاہم یہ پوری عالمگیر برادری اِس بات مین دنیا کی تمام قومون سے ممتاز رہی ہی کہ اس کے تمدن اور اس کے علوم و فنون مین مرکزی حیثیت سے ایک قسم کی ہمرنگی پائی جاتی ہی اور یہی وجہ ہی کہ اسلام عرب مین اِسلام مصر مین، اِسلام ایران مین اور اِسلام اندلس مین، ایک ہی قسم کے علوم و فنون، ایک ہی قسم کا فن تعمیر، ایک ہی قسم کا نظامِ تمدن، اور ایک ہی قسم کا لٹریچر ہمارے سامنے پیش کرتا ہی جو تحریک عراق مین پیدا ہوتی ہے وہ بغیر کسی وقفہ کے اندلس مین جاکر گھر کر لیتی ہی، جو نظام تمدن ایران مین ایجاد ہوتا ہی ہندوستان مین

اِس کی فوراً اشاعت ہو جاتی ہی، اور جو علوم و فنون قیروان مین ترتیب دئیے جاتے ہین، بغداد کے مدارس مین اون کا درس ہونے لگتا ہی،

اِس بنا پر عربی علوم و فنون یا عربی فلسفہ کی تاریخ کسی ایک ملک یا کسی ایک قوم کے علوم و فنون یا فلسفہ کی تاریخ کا نام نہین، بلکہ عربی فلسفہ عبارت ہی، اِس مجموعۂ خیالات سے جس کی پیدایش و پرورش عربی اور فارسی زبانون کے ذریعہ افغانستان، اور ہندوستان، اندلس، اور جنوبی اٹلی، غرض اِسلام کے تمام زیرنگین ممالک مین چار پانچ صدیون تک برابر ہوتی رہی، فلسفہ کی یہ تحریک کسی قوم و مذہب کے ساتھ خاص تھی صابی، مجوسی، یہودی، عیسائی، ترک، تاتار، عرب، ایرانی، اور بربر، غرض قرونِ متوسط کی تمام ایشیائی قومین اِس کی اشاعت و تبلیغ مین حصہ لے رہی تھین، اور اِس بنا پر گویا وہ مشرق کی ایک مشترکہ دولت تھی، لیکن اِسلام کا اثر سب پر غالب تھا، چنانچہ اِسلام کی زبان عربی ادائے مطالب کے لیئے خصوصیّت کے ساتھ موزون اور مناسب خیال کی گئی،

علمی حیثیت سے قرونِ متوسط کا یہ مشرقی فلسفہ اب ہمارے لیئے گو قابلِ اعتنا نہین رہا، مگر اِس سے انکار نہین کیا جا سکتا کہ زمانۂ مابعد کی پیدایش مین جو حصہ اس نے لیا ہی اوس کی بنا پر وہ فلسفہ کی تاریخ کا ایک اہم جزو بن گیا ہی، اور یہ حصہ نہ صرف ہم مشرقیون ہی کے لیئے اہم ہی، بلکہ اہلِ مغرب کے لیئے اِس کی اہمیّت زیادہ بڑھ گئی ہی، مشرق کی حالت تو یہ ہی کہ وہ تمدن کے جس مرکز پر آج سے چار پانچ صدیون پیشتر تھا اوسی جگہ پر اب بھی قایم ہی، اوس کے عقائد، اوس کے علوم و فنون، اوس کی معاشرت، اوس کی صنعت و حرفت جہان پر اور جس حال میں تھی وہین پر اور اوسی حال میں ابتک برقرار ہے، نہ اوس مین کسی قسم کی ازخود اصلاح ہوئی اور نہ اِس کی ضرورت کا تا این دم احساس ہوا، لیکن مغرب کی حالت ہم سے جدا ہی، آج کا مغرب قرونِ متوسط کے مغرب سے ہر حیثیت سے برتر اور فائق ہی، اور یہ برتری اور فوقیت جو اِس کو حاصل ہوئی اِس کا باعث مشرق کی وہی علمی تحریک تھی جو زمانۂ حال کے لئے اب ناکارہ اور

فرسودہ ہو گئی ہی، پس اہل مغرب تو زیادہ اِس کے حقدار ہین کہ وہ اپنے تمدن اور علوم وفنون کے احیاء
وتجدید کے منبع کا پتہ لگائین، اور غور کرین کہ قدیم وجدید دور کے درمیانی منازل مین عہد بعہد کیا کیا
تغیرات واقع ہوئے، اور اِن تغیرات کا مواد ومصالح کہان سے ہاتھ آیا، اہل مشرق بھی اِس تاریخی حصہ
سے اِس حیثیت سے استفادہ کرسکتے ہین کہ اون کو اِس بات پر غور کرنے کا معقول موقعہ ملتا ہی، کہ زمانۂ
قدیم مین اون کی کیا حیثیت تھی، اور جمود وسکون مین پڑے رہنے کی وجہ سے اب اون کی کیا حالت ہوگئی ہی،

لیکن قرون متوسط کے فلسفہ کی تاریخ کے صرف دو طریقے ممکن تھے، ایک یہ کہ اشخاص وافراد
کے ادوار حیات اور اون کے کارنامون کو نظرانداز کرکے محض نفس خیالات کی سِلسِلہ وار تاریخ قلمبند کیجائے،
اور دوسرے یہ کہ کسی خاص فلسفی کو منتخب کرکے اوس کی سیرت پر تبصرہ کیا جائے اور اِس سلسلہ مین اوسکے
اور اوس کے ماقبل ومابعد افراد کے کارنامون پر مقابلۃً نظر کی جائے، مینے دوسری صورت پسند کی اور
اوس کے کئی وجوہ ہین،

(۱) سیرت لکھنے کی صورت مین بعض ایسی جزئی باتین بھی آجاتی ہین جن کے بیان کرنے کا کوئی اور
موقع نہین ہوتا،

(۲) ہماری زبان مین سیرت نگاری کا ابتک قدیم طرز رائج ہے، یعنی عموماً سیرتون مین صاحب
سیرۃ کے ذاتی حالات واخلاق وعادات ذکر کردیئے جاتے ہین اور اسقدر کافی خیال کیا جاتا ہی لیکن یورپ
مین دیگر علوم وفنون کے مانند تاریخ وسیرت نگاری مین بھی نئی نئی ترقیان عمل مین آئی ہین، مثلاً اب فلسفہ
کی تاریخ کا طریقہ یہ ہی کہ محض فلاسفہ کے حالات ہی درج نہین کردیئے جاتے، بلکہ قدیم وجدید، مقدم
ومتاخر، اور سابق ومسبوق، خیالات وآرار ونظریات کا باہم مقابلہ کرکے یہ پتہ لگایا جاتا ہے کہ ان کی پیدائش
کس طرح ہوئی، ان کی اصلیت کیا تھی، اور عہد بعہد کیا کیا تغیرات واقع ہوئے، لیکن تاریخ یا فلسفہ
نگاری کے اِس دلچسپ مرقع مین اگر شخصی سیرت کی موزون طریقہ پر رنگ آمیزی کردی جائے تو یقیناً اِس

مرقع کی سادہ سطح نہایت روشن و جلی نظر آنے لگے گی، اگر شرط یہی ہے کہ سیرت نگاری کے مختلف منازل مین قدم رکھتے ہوئے موازنۂ تاریخی کا رشتہ ہاتھ سے نہ چھوٹنے پائے،

قرون متوسطہ کے عرب فلاسفہ مین صرف **ابن رشد** کی شخصیت ایسی ہو جس کی سیرت نگاری سے ہماری زبان کی ایک بڑی کمی اور ضرورت رفع ہونے کے علاوہ تاریخ فلسفہ کے اِس مرکزی دور کی خصوصیتون کا بھی انکشاف ہوتا ہو، جو نشاۃ جدیدہ کی پیدایش کا باعث ہوا ہو، ابن رشد ہی ایسا فلسفی ہو جس کا نام مشرق و مغرب دونون کے لیے مایۂ صد فخر و ناز ہو، صرف اوسی کی شخصیت تھی جو مشرق و مغرب مین پیوستگی پیدا کرنے کا باعث ہوئی، اور اوسی کا فلسفہ ہے جس نے زمانۂ حال کی تخم ریزی کی، اوس کی اِس خصوصیت کبریٰ کے علاوہ مسلمانون کے لیے اس کا نام اسلیے اور بھی زیادہ اہمیت رکھتا ہے کہ وہ ایک جدید علم کلام کا بانی اور اپنے عہد کا ماہر فقیہ اعظم تھا، اور ایک ایسے ملک مین اسلامی عقائد و عبادات کی تبلیغ کر رہا تھا جو اوس کی زندگی کے تھوڑے ہی عرصہ بعد قبرستان اسلام بنجانے والی تھی، مسلمانون کے لیے ارض اندلس فراموش کرنے کی چیز نہین، یہ سرزمین ایسے باکمال ائمہ و علماء کا مدفن ہے جن کے ہم پلہ علماء شاید ہی کسی دوسری اِسلامی سرزمین نے پیدا کیے ہون،

مسلمانون کے لیے ابن رشد کی سیرت کو زیادہ دلچسپ اور اہم تر بنانے ہی کا خیال تھا جس کی بناپر ابن رشد کی سیرت اور اوس کے علمی کارنامون کے وہ پہلو زیادہ اُجاگر کرکے دکھلائے گئے ہین جن کا تعلق خاص مسلمانون کی سوسائٹی سے ہو، اور یہی باعث تھا کہ کتاب مین موقع بموقع ایسے تاریخی حالات اضافہ کیے گئے جن کا تعلق اندلس کی اِسلامی سرزمین کی علمی و فقیہانہ ترقیات سے ہو، گو یہ مضامین ابن رشد کی سیرت سے کتنے ہی الگ خیال کیے جائین، تاہم اِس مین شک نہین کہ ہماری زبان ارض اندلس کی اون عجیب و غریب ترقیات کے مضامین سے جو ابتک ناآشنا رہی ہے اِس کے دفعیہ کا بجز اس کے کوئی طریقہ ممکن نہ تھا کہ ابن رشد کی سیرت کے سلسلہ مین موقع بموقع اونکا اضافہ کر دیا جاتا،

یورپ مین فلسفۂ ابن رشد کی اشاعت کے متعلق جو ایک طول طویل مضمون کتاب مین درج کیا گیا ہی، اوس کا ایک بڑا فائدہ یہ ہی کہ اسکولاسٹک فلاسفی کی تاریخ کا ایک حصہ ہماری زبان مین منتقل ہو گیا جس پر اُردو مین شاذ ونادر ہی کچھ لکھا گیا ہو، یہی حصہ ہی جس کی بنا پر ابن رشد کی حیثیت اہل مغرب کی نگاہ مین دوبالا ہو گئی ہی، مسلمانون کے لیئے یہ حصہ اسی حد تک صرف دلچسپ ہی کہ اِس سے یہ معلوم ہو جاتا ہی کہ مسلمان علماء کی قابل قدر تصنیفات کو اہل مغرب نے کس طرح تعظیم وتقدیس کے ساتھ ہاتھون ہاتھ لیا اور اصلاح اور تجدید وتاسیس کی جس تحریک کا مسلمانون مین یہ حشر ہوا تھا کہ وہ زندقہ وکفر کا منبع خیال کی جاتی تھی اسی تحریک نے مغرب مین کیسے کیسے باقیات الصالحات یادگار چھوڑے اور اپنے نقش قدم پر نشاۃ جدیدہ کی ایسی عظیم الشان عمارت تعمیر کی جو عقل ومشاہدہ کے مضبوط اور استوار ستونون پر قایم ہے اور جس کو بادتند کے جھونکون کا بھی کچھ خوف نہین،

مواد تالیف

ابن رشد کا ذکر عربی کتابون مین بہت کم آتا ہی، عام تاریخی کتابون مین صرف اوس کے سال وفات ذکر آیا ہی، رجال کی کتابین بھی عموماً اِس کے ذکر سے خالی ہین، صرف ذیل کی چند کتابین دلیل راہ [بن] سکتی ہین،

(۱) **طبقات الاطباء ابن ابی اصیبعہ**، یہ کتاب اطباء کے حالات مین ہی اور اِس سلسلہ مین [بعض] مفید تحقیقات اور مسلمانون کی علمی ترقیات کے متعلق نادر معلومات اِس مین درج ہین، ابن ابی [اص]یبعہ نے ابن رشد کے حالات قاضی ابو مروان الباجی کی روایت سے تحریر کیئے ہین، جو خود اندلس کی [سی]احت کے دوران مین ابن رشد کے جلیس اور ہم صحبت رہ چکے تھے،

(۲) **تکملۂ ابن الابار**، محدث ابن بشکوال نے کتاب الصلہ کے نام سے رجال کے حالات مین

ایک کتاب لکھی ہے، اوس کا تکملہ ابن الابار قضاعی نے کیا ہی، ابن الابار ابن رشد سے ایک نسل بعد کا مؤرخ ہی، اور اون لوگون کی زبانی ابن رشد کے حالات لکھے ہین جو مدتون ابن رشد کی صحبت سے فیضیاب ہوچکے تھے،

(۳) **ذیل التکملہ للانصاری المراکشی**، قاضی ابو عبد اللہ محمد بن عبد الملک الانصاری المراکشی نے ابن الابار کے تکملہ پر ایک ذیل لکھا ہے، اور اوسمین ابن رشد کے مزید حالات اوس کے ہم صحبت لوگون کی زبانی روایت کیئے ہین،

(۴) **تاریخ اندلس لعبد الواحد المراکشی**، عبد الواحد مراکشی نے اندلس کی تاریخ مین ابن رشد کے حالات لکھے ہین، یہ مؤرخ ابن طفیل اور ابن زہر کی اولاد سے ذاتی واقفیت رکھتا تھا اور اندلس مین ایک عرصہ تک قیام پذیر رہا تھا، اس لحاظ سے اس کی روایتین بھی نہایت مستند ہین،

(۵) **کتاب العبر من غبر للذہبی**، ذہبی نے کتاب العبر مین ۵۹۵ھ کے واقعات کے سلسلہ مین ابن رشد کی ایک طول طویل سوانحعمری لکھی ہی، جو گو دوسرون سے نقل کی گئی ہے، تاہم بعض خاص باتین بھی اوس مین درج ہین،

(۶) **الدیباج المذہب لابن فرحون المالکی**، ابن فرحون مالکی نے الدیباج المذہب کے نام سے مالکیون کا جو تذکرہ لکھا ہے اوس مین ابن الابار سے ابن رشد کا تذکرہ نقل کر دیا ہے،

(۷) **ابن حمویہ**، اندلس کے مشہور سیاح ابن حمویہ نے سیاحت کے حالات ترتیب دیئے ہین جس مین ابن رشد کے متعلق بھی کافی معلومات ہین، اوس کے اقتباسات مقری نے نفح الطیب مین درج کیئے ہین

(۸) **مشاہیر عرب**، لیوی بن جرسن نے جو فرانس کا ایک یہودی اور ابن رشد کا عقید تمند مقلد تھا اس نام سے مسلمان علماء کا ایک تذکرہ لکھا ہے، جس مین ابن رشد کے حالات نہایت تفصیل سے نقل کیے ہین، لیکن افسوس یہ ہے کہ کتاب ہر خرفات و لغویات پر مشتمل ہے، اور اسلیئے غیر مستند ہے، مین نے اس کے اقتباسات رینان کے حوالہ سے نقل کیئے ہین،

(۹) **تذکرۂ ابن رشد**، اس نام سے رینان نے فرانسیسی زبان مین ایک ضخیم کتاب لکھی ہے انگریزی مین اس کا ترجمہ ہو گیا ہی،

(۱۰) **آثار الادہار**، اس نام سے حال مین بیروت کے دو عیسائی عالمون نے عرب کے مشاہیر رجال کا تذکرہ لکھا ہی، اس کتاب سے ابن رشد کے متعلق بعض نادر معلومات حاصل ہوئے،

(۱۱) **ابن رشد و فلسفتہ**، فرح انطون ایڈیٹر الجامعہ نے اسکندریہ سے رینان کی کتاب کا نامکمل خلاصہ شایع کیا ہے،

(۱۲) **انسائکلوپیڈیا طبع جدید**، ابن رشد کے مضمون کے آخر پر مضمون نگار نے اِن کتابون کی فہرست دیدی ہی، جو یورپ مین ابن رشد پر لکھی گئی ہین، خیال تھا کہ ضمیمہ مین نقل کردی جائیگی، مگر افسوس کہ کل کتابین تقریبًا جرمن اور فرنچ زبانون کی ہین جن کے اسمار تک اُردو دان ناظرین کے لیے اجنبی ہونگے،

ان کتابون کے علاوہ منک کی کتاب "تطبیق فلسفۂ عرب و یہود" اور مسٹر مولر کی "ابن رشد کے فلسفہ کے مبادی دینیہ" مین تالیف کے متعلق خاطر خواہ مصالح ملا، اس موقع پر ڈی بوئر کی نایاب کتاب "تاریخ فلسفۂ اسلام" کا نام لینا بھی ضروری ہی جس مین مسلمانون کے فلسفہ سے متعلق نایاب تحقیقات درج ہین،

اِن کتابون مین سے اکثر تقریبًا میرے مطالعہ مین رہین، لیکن مجھے اعتراف کرنا چاہیئے کہ رینان سے جتنا استفادہ مین نے کیا اتنا کسی اور کتاب سے ممکن نہو سکا، اور حق یہ ہی کہ اگر مین رینان کی قابل قدر کتاب سے غافل رہتا یا اس سے استفادہ کرنے مین کوتاہی کرتا تو یقینًا یہ تالیف ناقص رہجاتی، جابجا علامۂ شبلی مرحوم کے مضمون سے بھی اقتباسات بجنسہ درج کئے گئے ہین، اور یہ محض اِس بنا پر کہ مین اُن سے زیادہ بہتر اور خوشنما الفاظ مین اوس موقع کے مضمون کو ادا کرنے سے قاصر تھا،

اب اِس موقع پر ایک اور بات کا ذکر کردینا بھی مناسب ہی، رینان کی کتاب کا انگریزی ترجمہ ایک خاص انجمن نے، جو سید علی بلگرامی مرحوم، مولوی عزیز مرزا مرحوم، اور مسٹر حیدری سابق ناظم امور

عامہ ریاست نظام، ایسے باکمال افراد پر مشتمل تھی، ڈاکٹر نشی کانٹ پی، ایچ، ڈی سے اِس غرض سے کرایا تھا کہ کسی موقع پر یہ کتاب اُردو مین منتقل کر لیجائیگی، اِس انجمن کی بنا اِس غرض سے ڈالی گئی تھی کہ فرنچ اور جرمن کا علمی مواد انگریزی مین منتقل کر لیا جائے، تاکہ اس کے بعد اُردو مین اس کے منتقل کرنے مین آسانی ہو، بہرحال یہ کتاب سکندر آباد کے سرکاری دار الطباعت سے ۱۹۱۳ء مین چھپکر شایع ہوئی، جہان تک مجھے معلوم ہو اس کتاب کے علاوہ کسی اور ترجمہ کی نوبت نہین آئی، اور جب یہ کتاب چھپکر تیار ہوئی ہو اوس وقت بجز مسٹر حیدری کے کتاب کے مترجم اور ارکان انجمن مین سے کوئی بھی دنیا کے پردہ پر زندہ موجود نہ تھا، لیکن اِس کتاب کی تالیف سے نہ صرف اِس مردہ انجمن کے بانیون کا ایک خاص ارادہ پورا ہو گیا، بلکہ اُردو زبان مین ابن رشد سے متعلق ممکن سے ممکن تحقیقات فراہم ہو گئین اِسی بنا پر اِس کتاب مین اِس بات کا خاص طور پر التزام کیا گیا ہے کہ رینان کی تحقیقات جہان تک ممکن ہو سکے سمیٹ لی جائین اور اون نئے مضامین کا اضافہ کیا جائے جنسے رینان کی تصنیف خالی ہو، گویا اِس طرح نہ صرف یہ کہ اُردو زبان رینان کی کتاب سے بے نیاز ہو گئی، ایسے مضامین خود اِس مین منتقل ہو کر آگئے جو رینان کی کتاب کا ترجمہ ہونے کے بعد بھی اُردو مین منتقل نہین ہو سکتے تھے،

آخر مین مجھے ناظم صاحب ندوۃ العلماء، محبی مولوی عبد الماجد صاحب بی، اے، اور مخلصی مسٹر معین الدین انصاری (کیمبرج) کا خاص طور پر شکر گذار ہونا چاہیئے، کہ یہ اصحاب کتابون اور اقتباسات کی فراہمی مین مسلسل بیدریغ امداد دیتے رہے،

محمد یونس

فرنگی محل، لکھنؤ

۷۸۶

حصۂ اوّل

تذکرۂ ابن رشد

باب اول

مسلمانانِ اندلس کی علمی ترقی کی تاریخ

(۱) اسپین مین مسلمانون کی علمی حالت، اسپین مین مسلمانون کا ورود، مسلمانون کا علمی شوق، مسلمان خلفار اور علمی ترقی، علوم شرعیہ کی حالت، علوم شرعیہ کے مصنفین، اور اونکی کتابین، علم صرف ونحو کی حالت، اسپین کے صرفی ونحوی مجتہدین، علوم لغت وادب کی حالت، مجتہدین لغت وادبا،

(۲) اسپین مین علوم فلسفیہ کی تدریجی ترقی کی تاریخ، علوم فلسفیہ سے مسلمانان اندلس کی ابتدائی نفرت کا حال، اوس کے اسباب، اندلس مین علوم فلسفہ کا ابتدائی چرچا، اسحٰق بن عمران، واسحٰق بن سلیمان، ابن السمینہ، احمد وعمر، محمد بن عبدون، مسلمہ مجریطی ابوعبداللہ الکتانی، خلیفہ مستنصر کا دور حکومت، مستنصر کا کتبخانہ اور اوس کا علمی شوق، خلیفہ عامر منصور کے دور حکومت مین فلسفہ کا زوال اور اوس کے اسباب، یہودیون مین فلسفہ کی ترویج

بعض یہودی فلاسفہ و اطبا کے حالات، فلسفہ کا شباب،

اسپین مین مسلمانون کی علمی حالت[1]

عرب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مذہب اختیار کرنے کے بعد ایک صدی کے اندر اندر اپنے
ملک سے اوٹھکر گرد و غبار کی طرح دنیا مین اِس طرح پھیلے کہ ایک طرف دیوار چین سے اون کی وسیع
حکومت کا ڈانڈا مل گیا، اور دوسری جانب صحرائے افریقہ کے مغرب مین مجاہدین نے اپنے گھوڑے
بحر اٹلانٹک مین ڈالدیئے، اور اِسی طرح فتح کرتے کرتے وہ یورپ کے اس وسیع جزیرہ نما مین پہونچے
جس کو جزیرۂ نمائے ایبریا کہتے ہین،

ولید بن عبد الملک کا دورِ حکومت تھا، مسلمان نشۂ فتوحات مین مست تھے، بلادِ اسلامی مین
اِس سرے سے لیکر اوس سرے تک جہاد کی دھوم تھی، کہ موسیٰ بن نصیر والی افریقہ کے حکم سے ۹۲ھ
مین طارق بن زیاد لیثی بارہ ہزار بربری فوج لیکر اسپین پر حملہ آور ہوا، اسپین اِس وقت ایک
گوتھک خاندان کے زیر نگین تھا، جو دو ہزار برس سے اِس ملک پر حکمران رہتا چلا آرہا تھا،
اِس کے دورِ حکومت مین اسپین نہایت زبون حالت پر پہونچ چکا تھا، کاشتکارون کی حالت پہلے سے
زیادہ خراب ہو چکی تھی، زمینداروں کے ظلم کی کوئی حد نہ تھی، غلامی کے عام رواج کا یہ عالم تھا کہ
اون کی اولاد مختلف زمیندارون اور ملک کے فوجی افسرون مین ولادت ہی کے وقت سے تقسیم کردی
جاتی تھی، ٹیکس اور خراج کے بار سے سارا ملک دبا ہوا تھا، غرض چارون طرف بے اطمینانی اور
بےچینی کے آثار نمایان تھے، ملک کی زراعت برباد ہو رہی تھی، اور باشندے اِس بیکسی کے عالم مین اپنے
حکمرانون کو دل ہی دل مین کوستے اور دعائین مانگتے کہ "خدایا اب ظلم کی حد ہو چکی اب ہم پر رحم کر"،

[1] "مورس اِن اسپین" لین پول صفحہ ۷ و ۸،

گوتھون کا آخری بادشاہ روڈریک اپنے پایۂ تخت ٹالیڈو مین آرام کے ساتھ بسر کر رہا تھا، کہ یکایک اوس کو خبر ملی کہ مسلمانون کے لشکر نے سمندر کو عبور کر کے اندرون ملک مین پیشقدمی شروع کر دی ہی، اور غضب یہ ہو کہ سبتلہ کا والی کونٹ جولین بھی اون کے ساتھ ہے جو بادشاہ سے اپنی بیٹی کے معاملہ کی وجہ سے سخت ناراض تھا، اور اسی بنا پر ملک وقوم کا دشمن بنا ہوا تھا، یہ خبر سنکر روڈریک یکایک چونک پڑا، اور فوجون کے اجتماع کا سامان کرنے لگا، والیان ملک کے نام لشکر کشی اور فوجون کی تیاری کے احکام پہونچ گئے، اور جب اپنے نزدیک وہ فتح کے تمام سامان مکمل کر چکا تو مسلمانون سے بچگنی زیادہ فوج ہمراہ لیکر طارق کے مقابلہ کو بڑھا، طارق کے پاس صرف بارہ ہزار بربری سپاہ تھی، اور روڈریک کو اپنی بے انتہا فوج کے ساتھ ملک کے زمینداروں کی عام فوجی اعانت پر بھی بھروسا تھا، دونون لشکر دریائے گواڈلیٹ کے کنارہ پر صف آرا ہوئے، لیکن طارق کے پہلے ہی حملہ نے روڈریک کی سپاہ کو زیروزبر کر دیا، روڈریک کی فوج منتشر ہو کے بھاگی، مسلمان تعاقب کے لیۓ بڑھے، اسی انتشار کی حالت مین کہا جاتا ہو کہ روڈریک نے دریا مین گر کر اپنی زندگی کا خاتمہ کر دیا،[1]

اب میدان صاف ہوتے ہی مسلمان فوجین ہر چہار طرف پھیل گئین، موسیٰ بن نصیر کو اس فتح کی خبر پہونچی تو وہ ۹۳ھ ہجری مین فوجون کا ٹڈی دل اپنے ساتھ لیکر شوق جہاد مین بجلی کی طرح کوندتا ہوا اسپین کی طرف چل کھڑا ہوا، اور دور دراز منزلین طے کرتا ہوا دشمنون پر ایک دم آپڑا، عیسائی فوجین حملہ کی تاب نہ لا سکین، اور مشرق سے لیکر مغرب تک سارا ملک موسیٰ کے زیر نگین ہو گیا، عیسائیون کی باقی فوج شمال کے کوہستان کی طرف بھاگ کھڑی ہوئی،[2] غرض تین چار برس کے اندر ہی اندر سارا ملک مسلمانون کے زیر حکومت آگیا، عیسائیون اور یہودیون کی جائدادین اون کے مالکون کو واپس کی گئین، مذہبی آزادی کا عام اعلان کر دیا گیا، غیر قومون کو اپنی شریعت کے مطابق اپنے

---

[1] مورس ان اسپین، لین پول صفحہ ۱۲ و ۲۲ و ۲۳، [2] ابن خلدون جلد چہارم صفحہ ۱۱۷،

قومی مقدمات کے فیصلہ کی اجازت عطا ہوئی، باشندے چین سے بسر کرنے لگے اور ظلم وستم کی وہ کہانیان جو
گوتھک بادشاہون کے دور حکومت مین روزانہ سننے مین آتی تھین اب وہ قصۂ پارینہ بنگئین،

اب ملک مین امن وامان قایم ہوتے ہی عربون نے اندرون ملک کی اصلاح کی جانب توجہ
شروع کی، موسیٰ بن نصیر کا بیٹا عبدالعزیز اسپین کا گورنر تھا، یہ نہایت قابل آدمی تھا، مسلمان اور
عیسائی دونون قومین اس سے یکسان محبت کرتی تھین، اس کے دور حکومت مین ملک کی خوشحالی ترقی
کر چلی تھی، کہ یکایک سارے سامان دگرگون ہو گئے، عبدالعزیز کو دشمنون نے قتل کر ڈالا، اس کے قتل ہوتے
ہی ملک مین ایک عام فساد پیدا ہوگیا، اور گو عبدالعزیز کے بعد بعض قابل اشخاص اندلس کی ولایت پر
مامور ہوئے، لیکن عربون کے باہمی خانگی فسادات کے باعث ملک کی اصلاح کی جانب کوئی خاطر خواہ
توجہ نہ کر سکا،

لیکن تھوڑے ہی عرصہ کے بعد مشرق مین بنو امیہ کی طاقت کا زوال شروع ہوا، کوفہ مین بنی
عباس کی خلافت کا اعلان کیا گیا، اموی شہزادے یا قتل کئے گئے یا بھاگ گئے، اون مین سے ایک شاہزادہ
عبدالرحمٰن الداخل نامی بھاگ کر اندلس آیا، شاہی دماغ اپنے ساتھ لایا تھا، تھوڑی ہی مدت مین تمام
سرکش سرداران عرب کو زیر کر کے ایک زبردست حکومت قایم کرلی، اس حکومت کے قایم ہوتے ہی
تمام فسادات رفع ہو گئے، اور ملک مین امن وامان پھر قایم ہوگیا، اب عربون کو ملک کی اصلاح اور
علمی شوق کو پورا کرنے کا موقع ملا،

دین اسلام کے زبردست اثر کی وجہ سے جہان عربون کی عملی حالت مین حیرت انگیز طاقت پیدا
ہوگئی تھی، وہان قرآن کے معجزانہ اثر نے اون مین علمی شوق بھی خاصا پیدا کر دیا تھا، جنگی مشاغل کے ساتھ
ساتھ قرآن مجید کے معانی پر غور وخوض کرنا، اپنے نبی کے کلام کی جستجو وتلاش، احکام فقہیہ کا اخبار نبوی سے
استنباط، اخبار نبوی وآثار صحابہ کا حفظ وروایت، یہ اون کے دن رات کے مشاغل تھے، یہ دیکھکر حیرت

ہوتی ہے کہ ساری قوم کی قوم اِنھین مشاغل مین ایک دم مصروف تھی،

لیکن اب بنو عباس کے ابتدائی دورِ حکومت مین مسلمانون مین تصنیف وتالیف کا شوق بھی پیدا ہو چکا تھا، امام ابوحنیفہ کوفہ مین اپنے اصحاب کے ساتھ تدوین فقہ مین مشغول تھے، اور امام مالک مدینہ مین، محمد بن اسحٰق مغازی وسیر کی ترتیب مین مشغول تھے، حدیث مین جو اِس زمانہ کا نہایت متبرک اور ضروری فن تھا امام مالک نے مُوطا تصنیف کی، جس کی دور دور شہرت ہوگئی، ابن زیاد قرطبہ (اندلس) سے چلکر اس کی سماعت کے لئے مدینہ حاضر ہوئے، اور یہان سے بامراد اندلس واپس جاکر وہان درس حدیث شروع کیا، اسی طرح یحیٰی بن یحیٰی مصمودی ایک بربری نومسلم کو بھی خدمت دین کا شوق پیدا ہوا، امام مالک کی خدمت مین حاضر ہو کر مُوطا کی سماعت کی، کچھ ابواب چھوٹ گئے تھے، وطن واپس جاکر ابن زیاد قرطبی سے تکمیل کی، اب آتش شوق اور مشتعل ہوئی، اور تحصیل فقہ کا خیال پیدا ہوا، دوبارہ مدینہ واپس آئے، یہان امام مالک کا انتقال ہو چکا تھا، مجبوراً امام کے شاگرد ابن القاسم سے مدینہ مین رہکر، اور اشہب اور سحنون سے مصر وافریقہ جاکر، فقہ کی تکمیل کی اور وطن واپس آئے، تمام ملک مین اون کی دھوم مچ گئی کہ امام مالک کے شاگردون سے مستفیض ہو کر یحیٰی وطن آئے ہین عبد الرحمٰن الداخل کا انتقال ہو چکا تھا، اوسکا بیٹا ہشام سریر آرائے حکومت تھا، اوس نے خدمت قضا یحیٰی کے سامنے پیش کی، اب یحیٰی سارے اندلس کے قاضی القضاۃ تھے، اور بادشاہ کی ناک کے بال بنے ہوئے تھے، ہشام کی ارادت کی یہ حالت تھی کہ وہ کوئی کام بلا اون کے مشورہ کے نہین کرتا تھا، اونھون نے ملک کی اصلاح مین خاطرخواہ کوشش شروع کی، اور دیکھتے ہی دیکھتے سارا ملک باغ وبہار بنگیا،

غرض مشرق مین علوم دینیہ کی تدوین وترتیب کا جو عام مذاق پیدا ہو گیا تھا اوس کا اثر اِس دور دراز اسلامی نوآبادی تک بہت تھوڑے عرصہ مین پہنچگیا، اِن تمام اسلامی ممالک مین علمی تعلقات قایم تھے، لوگ مغرب سے مشرق کا سفر تحصیل علم کی غرض سے کیا کرتے تھے، مشرقی فقہا کے تلامذہ

دور دور پھیل چکے تھے تکمیل علم سے فراغت حاصل کرکے وطن کی جانب لوگون کی واپسی کا تانتا بندھا ہوا تھا، چنانچہ پہلے پہل جو مشاہیر مشرق سے تکمیل علم کرکے وطن واپس آئے اون مین یہ چند فضلا رخاص شہرت رکھتے ہین، زیاد ابو عبد اللہ قرطبی (المتوفی ۱۹۹ھ) یحییٰ بن یحییٰ مصمودی بربری (المتوفی ۲۳۴ھ) عبد الملک بن حبیب السلمی المتوفی سنہ قاضی ابوعبد اللہ محمد بن عیسیٰ ان لوگون نے وطن آکر ملک کی علمی ترقی مین بڑا حصہ لیا اور اون کے تلامذہ سارے ملک مین پھیل گئے، اُمرائے اندلس نے قدردانی کے خیال سے اون لوگون کے سامنے بڑے بڑے عہدے پیش کیے، چنانچہ یحییٰ مصمودی اور قاضی ابو عبد اللہ عرصہ تک قرطبہ مین قاضی القضاۃ رہے ہین، یحییٰ مصمودی کے متعلق تم اوپر پڑھ چکے ہوکہ کوئی کام بلا اون کے مشورہ کے عمل نہین پاتا تھا، اُمرائے اندلس کی اِن فیاضیون اور قدردانیون کی بدولت علوم اسلامی کا خوب نشو ونما ہوا، اور ایک ہی نسل کے اندر اندر فقہ وحدیث اور دیگر علوم شرعیہ مین مشرق کی دست نگری سے مغرب بے نیاز ہوگیا، اور خود اندلس ہی مین سحنون، اشہب، ابن القاسم اور دیگر تلامذۂ امام مالک جیسے متبحر علمار وفقہار پیدا ہوگئے، اور علم کا شوق ایسا بڑھا کہ اندلس کے ایک عامی سے عامی شخص کو بھی یہ فکر دامنگیر رہنے لگی کہ اکتساب علم کرکے دوسرون سے سبقت حاصل کرنا چاہیے، کیونکہ اِن دنون اندلس مین یہ عام دستور تھا کہ ناخواندہ اشخاص ذلیل سمجھے جاتے تھے، اور مشکل سے کوئی شخص ناخواندہ رہجاتا تھا مورخ ابن سعید کا بیان ہو کہ اندلس کے لوگ علم کے نہایت شوقین ہوتے ہین اور جو شخص پڑھا لکھا نہین ہوتا اوس کو لوگ ذلیل نگاہون سے دیکھتے ہین[1]،

لیکن باوجود اس کے اندنون جن علوم کی قدر اندلس مین زیادہ تھی وہ علوم شرعیہ تھے، تلاوت قرآن مین ساتون قرأتون کی رعایت زیادہ ملحوظ رہتی تھی، لوگون کو حدیث کی روایت کا زیادہ شوق تھا محدثین کی عزت کی جاتی تھی، فقہ دانی بھی ایک معزز مشغلہ تھا، لوگ فقہ مین عبور حاصل کرنے کی

[1] نفح الطیب مقری جلد اوّل صفحہ ۱۰۲،

کوشش کرتے تھے، اور اندلس کے فقہا، عموماً خلافیات مذاہب نیز صحابہ وتابعین کے اختلافات سے گہری واقفیت رکھتے تھے، اور مجامع ومجالس مین ان مسائل پر خوب بحثین ہوتی تھین، فقہ دانی کے اعزاز کی حالت یہانتک پہونچ گئی تھی کہ لوگ جس بادشاہ یا عالم یا شاعر کے زیادہ گردیدہ ہو جاتے اوس کو فقیہ کہنے لگتے، البتہ اُصول فقہ کی جانب لوگون کو زیادہ رغبت نہ تھی، اور نہ علمار اس فن مین زیادہ تصنیف وتالیف کے عادی تھے[1]، ابن الربیب التیمی القیروانی نے عبدالوہاب بن احمد بن عبدالرحمن ابن حزم کے نام ایک خط بھیجا تھا جس مین علمی حیثیت سے اہل مشرق واہل مغرب کا مقابلہ کرکے یہ کھایا تھا کہ جس پایہ کے علمار مشرق مین پیدا ہوئے ہین اوس پایہ کے علمار اندلس مین نہین پیدا ہوئے، حافظ ابوسعید بن حزم کو جو اس خط کی اطلاع ہوئی تو اونھون نے ابن تیمی قیروانی کے نام ایک رسالہ کا رسالہ لکھکر بھیجا جس مین علمائے مشرق وعلمائے مغرب کا مقابلہ کیا ہی، ابن سعید نے جو اندلس کا مایۂ ناز اسلامی مؤرخ گذرا ہی اس مکالمہ کو اپنی تاریخ مین درج کیا ہی، اور اس کے بعد اپنی طرف سے بھی اس پر ایک ذیل لکھا ہی، یہ مکالمہ اور اوس کا ذیل دونون دلچسپ ہین، کیونکہ ابن سعید اور ابن حزم دونون کا پایۂ تحقیق علمی اور دیانت وعدالت مین بڑھا ہوا ہی، اور ابن حزم تو بڑے پایہ کے محدث ہین جن کا تذکرہ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ مین لکھا ہے،

ابن حزم کے بیان کے مطابق اندلس کے مصنفین علوم دینیہ کا پایہ اتنا بڑھا ہوا تھا کہ اون کے مقابلہ کے علمار مشرق مین کمیاب تھے، ابی عبدالرحمن بقی بن مخلد نے جو تفسیر لکھی ہے وہ ابن جریر طبری کی تفسیر سے بہت زیادہ محققانہ ہی، اسی طرح بقی بن مخلد نے حدیث مین مصنف کبیر لکھی ہی، جس مین ایک ہزار تین سو[۱۳۰۰] صحابہ سے ابواب فقہ کی ترتیب کے مطابق حدیثین روایت کی ہین، گویا وہ مصنف اور مسند دونون کے کام آتی ہی، اس مصنف کی دوسری کتاب مصنف صغیر ہے، جو مصنف ابی بکر بن شیبہ اور مصنف عبدالرزاق

[1] نفح الطیب مقری جلد اول صفحہ ۱۰۳، [2] ر جلد دوم صفحہ ۱۳۱،

کے طرز پر لکھی ہی، اور اِن دونون کتابون کا پایہ تحقیق و استناد مین اتنا بڑھا ہوا ہو کہ اہل اندلس جو صیح مسلم کو اصح الکتاب بعد کتاب اللہ کہتے ہین اون کے نزدیک اِن دونون کا رتبہ صیح مسلم کے بعد ہے، اِس طرح ابن حجاری اور قاضی منذر بن سعید کی کتاب احکام القرآن فقہی تفسیرین بڑے پایہ کی کتابین ہین ابن عبد البر کی کتاب التمہید فقہ حدیث مین اور کتاب الاستذکار خلافیات فقہ مین اور ابن الفرضی کی کتابین اسمآر الرجال مین بے نظیر کتابین ہین[1]،

علوم شرعیہ کے علاوہ علوم ادبیہ مین بھی اہل اندلس کافی مہارت رکھتے تھے، اور اِن علوم کا بھی اہل اندلس کو کافی ذوق تھا، البتہ روزمرہ کی عام بول چال مین صرفی ونحوی قواعد کی مراعات نہ کرتے تھے، بلکہ بول چال مین لفظی رعایت اون کی زبانون کو ثقیل معلوم ہوتی تھی مؤرخ ابن سعید کا بیان ہو کہ اہل اندلس کی روزمرہ کی بول چال قواعد صرف ونحو کے لحاظ سے اتنی غلط ہوتی تھی کہ مشرقی زباندان جو اندلس آتے تھے اہل اندلس کی بول چال پر ہنستے تھے، ہان اون کی تحریری زبان نہایت اچھی تھی اور اس مین وہ ترسل اور انشا پردازی پوری صرف کر دیتے تھے، لیکن باوجود اِس کے علم صرف ونحو کا مذاق اندلس مین اتنا بڑھا ہوا تھا کہ کسی علم وفن کے مصنف کے کلام سے خواہ وہ اپنے فن مین کسی رتبہ اور کسی پایہ کا ہو، صرفی ونحوی کم مائگی کا اظہار ہوتا تو، وہ لوگون کی نگاہون سے گر جاتا، یہی وجہ تھی کہ اندلس کے علمار مشرق کے سیبویہ اور خلیل سے بالکل بے نیاز تھے بلکہ اون کے ہان ابن شلوبینی کا پایہ سیبویہ اور خلیل سے کچھ کم نہ تھا۔ یہ لوگ خود اپنے فن کے مجتہد تھے اور اندلس کو قواعد صرف ونحو مین اہل مشرق سے بےحد اختلاف تھا[2]،

چنانچہ اندلس کے صرفی ونحوی مجتہدین مین ابو علی الشلوبینی، ابن مالک، ابن الحاجب ابن سیدہ، ابن خروف رندی، حسن بن عصفور الاشبیلی، ابن طراوہ، سہیلی، وغیرہ نہایت پایہ کے

---

[1] نفح الطیب مقری جلد دوم صفحہ ۱۳۱و۱۳۲، [2] ر جلد اول صفحہ ۱۰۳،

لوگ گذرے ہین، ابوعلی شلوبینی کی کتاب التوطئۃ کتاب سیبویہ کے مثل مستند اور معتبر سمجھی جاتی تھی[1]،

صرف و نحو کی طرح لغت اور ادبیات نظم و نثر مین بھی اہل اندلس نے کمال پیدا کیا تھا شعر مین

طرح طرح کے نئے نئے طرز پیدا کئے تھے، اور اس کے ساتھ غنا و موسیقی مین بھی اہل بغداد سے بے نیاز

تھے، ہارون رشید کے اسحٰق موصلی اور فارابی کے مقابلہ کے موسیقی دان اندلس مین زریاب مغنی

اور حکیم ابن باجہ جیسے باکمال تھے، خلیل نے مشرق مین کتاب العین لکھی، جس کو حروف معجم کے ترتیب

کے مطابق ثلاثی اور رباعی اور خماسی الفاظ کی ترتیب وزنی کے لحاظ سے مرتب کیا، اس کے

مقابل ابن سیدہ نے اندلس مین کتاب المحکم اسی طرز پر لکھی اور اس مین جدت یہ کی کہ مشتقات اور

تصاریف الفاظ جن کو خلیل نے اپنی کتاب سے خارج کر دیا تھا، ابن سیدہ نے اون کو بھی داخل کر لیا،

مشرق مین جوہری نے صحاح لکھی، اور ادھر مغرب مین محمد بن الحسین نے ابن سیدہ کی کتاب المحکم کو

جوہری کی کتاب الصحاح کے طرز پر نئے سرے سے ترتیب دیا[2]، ابوالفرج اصفہانی کی کتاب الاغانی

اغانی عرب کے موضوع پر نہایت بہترین کتاب ہی، جس مین راگنیون کی تشریح و تفصیل کے ساتھ مقامات کا

جغرافیہ، رجال کی تاریخ، بادشاہون کے حالات، غرض سبھی کچھ ہے، لیکن اس کے مقابل

یحیی خدج مرسی کی کتاب الاغانی الاندلسیہ اسی طرز پر لکھی گئی ہے، اور خاص اندلس کے راگون

کے ساتھ مخصوص ہے، اسی طرح ادب و نثر مین ابی عبداللہ شقوری کی کتاب سراج الادب کتاب النوادر

کے طرز پر ابی عبید بکری کی کتاب لآلی کتاب الامالی کے طرز پر بہترین کتابین ہین، اور مقابلۃً لکھی گئی ہین[3]،

شعرا مین احمد بن محمد بن دراج قسطلی کا پایہ متنبی سے کچھ کم نہ تھا، ابن دراج قسطلی کے علاوہ جعفر بن عثمان

حاجب، احمد بن عبدالملک بن مروان، اغلب بن شعیب، محمد بن شخیص، احمد بن فرج، عبدالملک بن

سعید مرادی، اندلس کے مشہور بے نظیر شعرا گذرے ہین[4]،

[1] نفح الطیب مقری جلد دوم صفحہ ۱۴۱، [2] مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۴۸۳، [3] نفح الطیب جلد دوم صفحہ ۱۳۰، [4] جلد دوم صفحہ ۱۳۵،

(۲)

اسپین مین علوم عقلیہ کی تدریجی ترقی کی تاریخ

اوپر کے بیانات مین پڑھا ہو گا کہ اسپین مین مسلمانون نے کس قدر جلد علمی ترقی شروع کی اور کس قدر جلد اونھون نے ادب، تاریخ، حدیث، قرآن، لغت وغیرہ مین مشرقی مسلمانون کے مساوی درجہ حاصل کر لیا، لیکن اگر علوم وفنون کی اس فہرست مین کسی علم کا نام تم نہ پاؤگے تو وہ فلسفہ کا نام ہے، فلسفہ سے مسلمانان اندلس نفرت کرتے تھے،

حقیقت یہ ہو کہ اسپین مین مسلمانون کی علمی زندگی ممالک مشرقیہ کی نسبت سے بالکل جداگانہ حالت رکھتی تھی، ممالک مشرقیہ مین علم وفن کی ابتدا دولت عباسیہ سے ہوئی جس کا صدر مقام عرب سے باہر اور عجم کے قریب بغداد تھا، عباسی حکومت کا مایۂ خمیر پارسی اور عیسائی قومین تھین جن کا ہر قسم کا لٹریچر اوس وقت تک زندہ موجود تھا، اون کے میل جول سے عباسی ارکانِ حکومت کو خودبخود علوم عقلیہ کا شوق پیدا ہوا، کتابون کے ترجمہ کے لیے جو لوگ مقرر کیے گئے وہ صابی، عیسائی، یا پارسی تھے، اونھون نے عربی مین ہر طرح کی کتابون کا ترجمہ کیا، اون مین بعض عربی کے انشاپرداز بھی تھے، اونھون نے اپنے مذہبی اور ملحدانہ خیالات کو عربی زبان کے ذریعہ سے شایع کیا، غرض ان محکوم قومون کی آمیزش سے اسلامی علوم وفنون مین ابتدا ہی سے فلسفہ کا رنگ آگیا تھا، گو ایک مدت تک فقہاء اور محدثین اپنا دامن بچاتے رہے، لیکن آخرکار اون کو بھی عام شاہراہ اختیار ہی کرنا پڑی، فلسفیانہ خیالات کے عام رواج سے محدثانہ طریقِ استدلال کا اثر لوگون پر کم ہوتا تھا، اور طبیعتین منطقیانہ دلائل کی خوگر ہوگئی تھین،

لیکن اسپین کی حالت اِس سے بالکل مختلف تھی، اسپین مین اسلامی حکومت کی ترکیب بالکل بے میل تھی، یعنے عرب کے سوا کسی دوسری قوم کا شائبہ نہ تھا، اور بڑی بڑی قبیلے تو علمی و دماغی حالت کے اعتبار سے کسی گنتی شمار مین نہ تھے، عرب کے قبائل اِس کثرت سے وہان جاکر آباد ہوگئے تھے، کہ اسپین، حجاز و نجد کا ایک ٹکڑا بنگیا تھا، مفتوح قومون کا بھی کوئی علمی لٹریچر زندہ موجود نہ تھا، اور تھا تو اسقدر کمزور تھا کہ فاتح لٹریچر پر کچھ اثر نہین ڈال سکتا تھا، مذاہب فقہی مین سے جس مذہب کا یہان رواج ہوا وہ مالکی مذہب تھا جو عرب کے دل و دماغ کا آئینہ تھا، اِن اسباب سے ملک کی آب و ہوا مین عربیّت، عربیّت مین مذہب، اور مذہب مین تصلب و تقشف کا اثر آگیا تھا،

اِس کے علاوہ مشرق مین خلیفۂ مامون کے عہد مین جو بنو عباس کے علمی شوق کے شباب کا زمانہ تھا اعتزال ملک مین برسراقتدار تھا، بعض خلفا خود معتزلی ہوئے ہین، اعتزال نے اِس زمانہ مین فلسفیانہ لب و لہجہ اختیار کرلیا تھا، ابتدا ءمین اعتزال ہی فلسفہ کی عام اشاعت کا باعث ہوا، لیکن اسپین مین حالت اِس کے برعکس تھی، وہان فرقہ وارمنازعات ہی کا وجود نہ تھا، اور اعتزال کا تو نام بھی کسی نے نہ سُنا تھا[1]، لوگ زیادہ تر فقہی مباحثات اور عملی زندگی کے مسائل کی چھان بین مین مصروف رہتے تھے، اِن تمام اسباب کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسپین مین عوام کسی کو فلسفہ و منطق مین مشغول دیکھتے تو زندیق کا خطاب دیتے، اور اگر اوس کی زبان سے کوئی آزادانہ فقرہ نکل جاتا تو بغیر اس کے کہ حکومت سے چارہ کار کے مستدعی ہون خود اوس کی زندگی کا فیصلہ کردیتے تھے[2]، مؤرخ مقری کا بیان ہے کہ اندلس مین لوگ ہر طرح کا علم و فن حاصل کرتے ہین لیکن فلسفہ اور نجوم کو بُرا جانتے ہین، خواص اور اُمراء کو بیشک اِن علوم کا شوق ہے، مگر

---

[1] نفح الطیب جلد دوم صفحہ ۱۳۴، [2] ؍ جلد اوّل صفحہ ۱۰۲،

وہ بھی عوام کے خوف سے اپنے شوق کو چھپاتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ فلسفہ اور علوم عقلیہ مین جو لوگ کتابین تصنیف کرتے تھے وہ اپنی کتابون کو بیحد چھپاتے تھے، چنانچہ خلیفۂ مامون ابن منصور کے حکم سے ابن حبیب اشبیلی فلسفہ مین منہمک رہنے کی پاداش مین قتل کیا گیا، اسپین مین فلسفہ سے جو عام نفرت پھیلی ہوئی تھی اوس کا یہ عالم تھا کہ ابن باجہ کا ایک ہمعصر فاضل عبد الملک بن داہب اشبیلیہ مین انہین مشاغل مین مصروف رہتا تھا، لوگون نے اسے اس بات پر مجبور کیا کہ وہ اپنے فلسفہ کے درس کو فلسفہ کے صرف اون چند موٹے مسائل پر محدود کر دے جو مذہبی عقائد کے خلاف نہین ہین، چنانچہ جب اس نے اپنی جان کو خطرہ مین پایا تو اپنے تلامذہ کو عام مجالس مین مسائل فلسفہ پر بحث و مباحثہ کرنے سے روک دیا، نیز اپنی تصنیفات مین بھی اس نے اس طور پر ترمیم کر دی کہ لوگون کو گرفت کی گنجائش باقی نہ رہی، اسی طرح اشبیلیہ مین ایک اور فلسفی مطرف نامی رہتا تھا، فلسفہ مین انہماک رکھنے کے باعث اس کے اہل شہر اس کو ملحد سمجھتے، اور اس کے ساتھ مجالست و مواکلت سے پرہیز کرتے تھے، اور جو کتابین وہ تصنیف کرتا تھا وہ کیڑون کی خوراک کے کام آتی تھین کیونکہ لوگ ان کے مطالعہ کو ناپسند کرتے تھے،

لیکن بایہمہ مشرقی ممالک سے علمی تعلقات قائم تھے، یعنے تحصیل علوم کے لئے اسپین سے لوگ مشرق کو آتے جاتے رہتے تھے، اور یہان کے اہل کمال قدر دانی کی امید پر مغرب کا سفر کرتے تھے اور اگرچہ مغرب سے مشرق کا سفر کرنے والون مین زیادہ حصہ اون لوگون کا ہوتا تھا جو مشرق کے ائمہ سے فقہ و حدیث کی سماعت کے لئے سفر کرتے تھے، لیکن اون مین کبھی وہ لوگ بھی نظر آجاتے تھے جنھین منطق و فلسفہ کی تحصیل کا شوق مشرق کھینچ لاتا تھا، منطق و فلسفہ کی کتابون کا ترجمہ پہلے پہل عربی زبان مین مشرق مین کیا گیا، اور پہلے پہل ان علوم کا چرچا بھی مشرق ہی مین ہوا، لہذا اہل

لہ نفح الطیب جلد اوّل صفحہ ۱۰۲، ۲ لہ ایضاً جلد دوم صفحہ ۱۲۸، ۳ لہ تذکرہ ابن رشد از نیان صفحہ ۲۰

مغرب کے لیے اِن علوم کی تحصیل کی غرض سے مشرق کا سفر ناگزیر تھا، غرض اِن دور دراز ممالک کے باہمی علمی تعلقات کی بنا پر اسپین اور مراکش مین بھی کبھی کبھی فلسفہ کا جلوہ نظر آجاتا تھا سب سے پہلے اِن اطراف مین اِس فتنہ کا پتہ تیسری صدی ہجری سے چلتا ہی، اسحٰق بن عمران بغداد کا ایک مشہور طبیب تھا، وہ زیادۃ اللہ بن تغلب کے زمانہ مین افریقہ گیا، زیادۃ اللہ بن تغلب نے اوس کو اپنا طبیب خاص مقرر کیا، چنانچہ مغرب مین اوسی کے ذریعہ سے طب و فلسفہ کا ظہور ہوا، اس سے پہلے مغرب مین لوگ فلسفہ سے واقف نہ تھے[1]،

اسحٰق کے شاگرد اسحٰق بن سلیمان نے اپنے اوستاد سے زیادہ اِن فنون مین کمال حاصل کیا، یہ یہودی تھا، مصر میں کحالی کا پیشہ کرتا تھا، وہاں سے قیروان آیا اور یہیں سکونت اختیار کر لی اسحاق بن عمران سے یہین طب و فلسفہ کی تعلیم حاصل کی، اِس کے بعد اسماعیلیون کے پہلے داعی عبید اللہ المہدی کا طبیب خاص مقرر ہوا، منطق و فلسفہ کا بڑا ماہر تھا، ۳۲۰ھ مین وفات پائی، الٰہیات مین اس کی ایک کتاب بستان الحکمۃ نامی ہے، اور منطق مین بھی اس کی ایک تصنیف مدخل کے نام سے موجود ہے[2]،

لیکن ابھی تک یہ فتنہ باہر ہی باہر تھا، یعنے خاص اسپین کے حدود اِس آشوب سے پاک تھے اِس زمانہ کے قریب قریب ایک شخص ابن السمینہ نامی خاص اندلس سے تحصیل علوم کے لیے مشرق روانہ ہوا، یہ نحو، فقہ، حدیث کا ماہر تھا، اِس کے سفر کی اصلی غرض محض فلسفہ کی تحصیل تھی، مشرق سے جب یہ واپس آیا تو مشرق کے دو تحفے اپنے ساتھ لایا جن سے اس کے اہل ملک پہلے ناواقف تھے، یعنی اعتزال اور فلسفہ، اب اِس کی فقہ دانی مین اعتزال و فلسفہ کی بھی آمیزش ہو گئی، اِس نے ۳۱۵ھ مین وفات پائی[3]،

اب منطق و فلسفہ کی تحصیل کا شوق اسپین کے باشندون میں اتنا بڑھا کہ احمد و عمر دو حقیقی بھائی ۳۳۰ھ مین خاص انھین علوم کی تحصیل کی غرض سے بغداد گئے، اور ۳۵۱ھ مین واپس آئے،

[1] طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ صفحہ ۳۶، [2] ایضاً جلد دوم صفحہ ۳۷، [3] ایضاً جلد دوم صفحہ ۳۹ و نفح الطیب جلد دوم صفحہ ۲۲۲،

یہان خلیفہ حکم نے اون کو اپنے خاص درباریون مین جگہ دی، اور جب مدینۃ الزہرا اوس نے آباد کیا
تو ان دونون کو بھی وہین رہنے کا حکم دیا گیا[1]، ایک اور مشہور فاضل محمد بن عبدون الجبلی نے بھی اسی
غرض سے ۳۴۷ھ مین ممالک مشرقیہ کا سفر کیا اور ابو سلیمان محمد بن طاہر سیستانی بغدادی سے جو اس
زمانہ مین سب سے بڑا منطق دان تھا منطق و فلسفہ کی تحصیل کی اور ۳۶۹ھ مین اپنے وطن واپس آیا[2]،

حکم کے دور حکومت مین قرطبہ مین ایک اور فاضل مسلمہ بن احمد مریطی کی بڑی شہرت تھی،
وہ علوم ریاضیہ کا ماہر تھا جب اوس نے ۳۹۸ھ مین وفات پائی ہو تو اوس کے تلامذہ ابن السمح ابن
الصفار، زہراوی، کرمانی، ابن خلدون حضرمی، وغیرہ علوم عقلیہ کے درس و اشاعت مین مشغول تھے،
اور ان لوگون نے فلسفہ دانون کی ایک معقول تعداد ملک مین پیدا کر دی تھی[3]، مسلمہ بن احمد کو علم
کیمیا اور سحر و طلسمات مین بھی کافی دخل تھا، اِس کی دو کتابین رتبۃ الحکیم علم کیمیا مین اور غایۃ الحکیم
سحر و طلسمات مین بہت مشہور ہین[4] غرض ایک ہی صدی کے اندر اندر اندلس کی علمی حالت مین اسقدر
انقلاب ہو گیا کہ یا تو لوگ منطق و فلسفہ کے نام سے بیلے چراغ پا ہوتے تھے، اور یا اب لوگون کو ان علوم کا
اتنا شوق بڑھا کہ ابو عبداللہ الکتانی کا خود بیان ہے (جس نے ۴۲۰ھ مین انتقال کیا) کہ جب اوس نے
منطق کی تکمیل کرنی چاہی تو محمد بن عبدون جبلی کے علاوہ فلسفہ دانون کی ایک جماعت کثیر مثلاً
عمر بن یونس، احمد بن حکم، محمد بن ابراہیم، محمد بن مسعود بجانی، محمد بن میمون، قید بن نجم، سعید
ابن فتحون، ابو الحارث اسقف، ابو مرین بجانی، مسلمہ بن احمد مریطی، موجود تھے، اور ابن الکتانی
نے اِن سب کی شاگردی کا فخر حاصل کیا[5]، اِن مشہور فلسفہ دانون کے علاوہ عبدالرحمن بن
اسمٰعیل، ابن وافد لخمی (متوفی ۴۶۷ھ) عمر بن احمد اشبیلی (متوفی ۴۴۰ھ) ابن جلجل، اور عمر بن
عبدالرحمن کرمانی، بھی اندلس کے مشہور فلاسفہ ہین، عبدالرحمن بن اسمٰعیل نے اپنے وطن مین

[1] طبقات الاطباء صفحہ ۴۲، [2] ایضاً صفحہ ۴۶، [3] ایضاً صفحہ ۳۹، [4] مقدمۂ ابن خلدون صفحہ ۴۲۵، [5] طبقات الاطباء صفحہ ۴۰،

شہرت حاصل کرکے خلیفۂ عام منصور کے زمانہ مین جب فلسفہ شاہی عتاب مین تھا، مشرق کا سفر کیا،
اور وہین سکونت اختیار کرلی، اور عمر بن عبد الرحمن کرمانی نے منطق و فلسفہ کی تحصیل کی غرض سے
صحرانوردی اختیار کی، اور حران کے حابی فضلا سے علوم کی تحصیل کرکے وطن واپس آیا، پہلے پہل
رسائل اخوان الصفا کی اشاعت اندلس مین اسی نے کی ہے، ۴۵۸ھ مین انتقال کیا[1]
لیکن باوجود اس کے فلسفہ دانون کا ایک بہت بڑا گروہ ملک کے اندر پیدا ہوگیا تھا جو
آہستہ آہستہ ملک کی علمی حالت مین انقلاب پیدا کر رہا تھا، اب بھی ایسے لوگون کی ملک مین
کمی نہ تھی جو فلسفہ کی عداوت مین ہر قسم کے جور و فساد کو روا رکھتے تھے، کتابون کے نذر آتش
کرنے مین اون کو باک نہ تھا، فلسفیون کے قتل کرنے مین اون کو خوشی ہوتی تھی، اون کے مال
وجائداد کے لوٹنے سے اونھین پرہیز نہ تھا، غرض فلسفہ کی عداوت مین وہ سب کچھ کرنے کے لیے
ہر وقت تیار رہتے تھے، یہ گروہ عوام الناس کا تھا، جو زیادہ تر بربری قبائل پر مشتمل تھا، اسپین
کی اس مین کچھ تخصیص نہین، ہر ملک مین عوام الناس کے گروہ کو کچھ شخصی امتیازات سے نفرت
سی ہوتی ہی، اور یہ نفرت اوس وقت زیادہ بڑھ جاتی ہو جب دین کے نام سے شخصی امتیاز پر حملہ کیا
جاتا ہے، اس کے علاوہ اسپین مین مسلمانون کی جو حالت تھی وہ بھی زیادہ تر اسی کی مقتضی تھی
کہ فلاسفہ کے گروہ کو نظر انداز کرکے عوام الناس کی قوت سے فائدہ حاصل کیا جاوے، مسلمان گو اسپین مین
جاکر بس گئے تھے، لیکن وہان کی عیسائی قومین اپنے تعصب مذہبی کی وجہ سے ہمیشہ مسلمانون کو اجنبی
سمجھا کین، اور جب خلیفۂ منذر کے بعد بنی امیہ کی حکومت مین ضعف پیدا ہوا تو متعدد چھوٹی چھوٹی
مسلمان ریاستون کے ساتھ کاسٹل اور لیون کے شمالی صوبون مین عیسائیون نے بھی زور باندھکر
اپنی ایک نئی ریاست علیحدہ قایم کرلی جو برابر قوت حاصل کرتی رہی، جب یہ عیسائی ریاستین

[1] اخبار الحکماء قفطی صفحہ ۱۶۲،

مسلمانون پر حملہ کرتین تو اندرون ملک کے عیسائی بھی اون کا ساتھ دیتے اور اس طرح مسلمانون کو ہمیشہ جہاد مین مشغول رہنا پڑتا، اِس بناپر اندلس کے خلفار بھی زیادہ تر عوام الناس کی قوت کو ترقی دینے کی کوشش کرتے اور اون کی مدد کو اپنا شریک حال بناتے، یہی وجہ تھی کہ اندلس مین دربار ہمیشہ علمار و فقہار کے ہاتھ مین رہا، اور فلسفہ وانون کو مستقل طور پر کبھی عروج نصیب نہین ہوا،

جس زمانہ مین اسپین مین فلسفہ کا ابتدائی چرچا شروع ہوا ہے، عبد الرحمٰن اوسط سریر آرائے حکومت تھا، یہ بہت دلیر بادشاہ تھا، یہ جس وقت تخت پر بیٹھا ہے، ملک مین عام بدنظمی پھیلی ہوئی تھی، ہر چہار طرف نئی نئی ریاستین پیدا ہوگئی تھین، عیسائیون کی طاقت بھی زور پر تھی، اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اب اسپین مین اِسلام کا خاتمہ ہے، لیکن عبد الرحمٰن نے تخت پر بیٹھتے ہی جدید انتظامات شروع کردئیے، باغیون کا سر کچلا، نئی نئی ریاستون کو پھر سے فتح کرکے اپنی حدود مملکت مین شامل کیا، اور جب اندرون ملک کے انتظامات سے فرصت پائی تو جہاد کا عام اعلان کرکے والنٹیرون اور باقاعدہ لشکر جرار کی جماعت کثیر کو ساتھ لیکر شمال کی عیسائی ریاستون پر چڑھ دوڑا، لیکن افسوس ہو کہ باوجود متواتر حملون کے یہان اوس کو کامیابی نصیب نہین ہوئی، اِن پہاڑی ملکون کے اندر عیسائیون نے کچھ اِس طرح مورچے قایم کیے تھے کہ خارجی غنیم تھک کر واپس چلا جاتا، اور یہ پھر اوسی طرح امن و آمان سے بسر کرنے لگتے، عبد الرحمٰن نے اپنے پنجاہ سالہ عہد حکومت مین، جس کو مسلمان مورخین "عہد زرین" کہتے ہین، عیسائیون پر متواتر حملہ کرکے عوام مین اسقدر شہرت اور مقبولیت حاصل کی کہ لوگون کو عہد صحابہ یاد آگیا، اور جب وہ مرا ہو تو لوگ اوس کو یاد کرکے آٹھ آٹھ آنسو روتے تھے، اور شعرا نے اِس موقع پر بےنظیر مرثیے تصنیف کرکے اوس کی یاد کو دلون سے محو ہونے نہ دیا،

عبد الرحمن کے بعد جب ۳۵۰ھ مین اوس کا بیٹا الحکم المستنصر تخت پر بیٹھا تو لوگون کو اوس سے بے انتہا توقعات تھین، اور یہ خیال کیا جاتا تھا کہ یہ بھی اپنے باپ کی طرح عوام مین مقبولیت حاصل کریگا، عیسائیون کی خارجی اور داخلی طاقتون کو شکست دیگا، اور اسلام کی حمایت مین اپنا تن من قربان کر دیگا، لیکن خوبی قسمت سے حکم کی طبیعت کو ان مشاغل سے کوئی لگاؤ نہ تھا، وہ مرد میدان نہ تھا جو جہاد مین اپنی طاقت صرف کرتا، علم کا شوقین تھا، عوام الناس کا دشمن تھا، اور اہل علم خاصکر فلسفہ دانون کے گروہ سے اوس کو قدرتی لگاؤ تھا، وہ خود بہت بڑا عالم اور رجال، انساب، اور تاریخ کا ماہر تھا، اسکے ساتھ محدث بھی تھا، قاسم بن اصبغ، احمد بن رحیم، محمد بن عبد السلام خشنی، اور زکریا بن خطاب، جیسے اجلۂ محدثین سے حدیث حاصل کی تھی، ثابت بن قاسم اور دیگر اجلۂ محدثین سے اِس کو روایت کی اجازت بھی حاصل تھی، اِن ذاتی اوصاف کے علاوہ اہل علم کا قدردان اور مطالعہ کا بھی بیحد شوقین تھا، چنانچہ ابو عبد اللہ القالی، صاحب کتاب الامالی جب بغداد سے اندلس آیا ہے تو حکم نے اِس کی شاہانہ خاطر مدارات کی، اِس کو کتابون کے جمع کرنے کا اتنا شوق تھا کہ اِس کے قاصد دمشق، بغداد، قاہرہ، مرو، بخارا غرض ہر علمی مرکز مین اِس غرض سے چھوٹے ہوئے تھے کہ جب کہین کوئی نئی کتاب تصنیف ہو تو وہ سب سے پہلے حکم کے کتبخانہ کے لیئے اِس کا ایک نسخہ فراہم کرین، قاصدون کے علاوہ کتب فروشون اور تاجرون سے بھی اس کی معاملت رہتی تھی جو دور دور سے اِس کے لیئے نادر کتابین فراہم کرکے لاتے تھے، چنانچہ اِس سلسلہ مین یہ واقعہ قابل ذکر ہے کہ ابو الفرج اصفہانی جب اپنی کتاب الاغانی کی تصنیف سے فارغ ہوا تو حکم نے اطلاع پاتے ہی اپنے قاصد کے ذریعہ ایک ہزار درہم مصنف کے پاس اِس غرض سے بھیجے کہ اِس کتاب کے پہلے نسخہ کو حکم کے کتبخانہ کے لیئے محفوظ کر لیا جائے، اسی طرح قاضی ابو بکر ابہری جب مختصر ابن عبد الحکم کی شرح سے فارغ ہوئے تو اون سے بھی کتاب کا پہلا نسخہ حکم نے اسی طرح حاصل کیا، غرض اِن مختلف طریقون سے جو کتابین فراہم کی گئین،

لہ نفح الطیب جلد اول صفحہ ۱۸۴،

اون سے ایک بے نظیر کتبخانہ کی نبیاد رکھی گئی جو کم و بیش چار لاکھ کتابون پر مشتمل تھا، بکیۃ الخصی جو اس کتبخانہ کا افسر اعلیٰ تھا، بیان کرتا ہی کہ کتبخانہ کی فہرست ۴۴ جلدون مین تیار کی گئی تھی، ہر جلد مین بیس ورق تھے جو کتابون کے نامون سے پُر تھے. اس کے علاوہ اتنے بڑے علمی ذخیرہ کے لیئے جو اتنی محنت سے فراہم کیا گیا تھا بہترین جلد ساز اور خوشنویس بھی ملازم رکھے گئے، جلد ساز بہترین منقش جلدون کی تیاری مین مصروف رہتے، اور خوشنویس کتابون کی نقل مین جن کا سلسلہ لگاتار جاری رہتا تھا،

اس کتبخانہ کی وسعت کا اندازہ صرف اس بات سے ہو سکتا ہو کہ عربی دیوانون کی تعداد اسقدر تھی کہ فہرست کے ۸۰ صفحے صرف اون کے نامون کے نذر ہوئے، پھر یہ سارا مجموعہ جو اتنے سلیقہ سے جمع کیا گیا ہر قسم کے رطب ویابس کا محض انبار نہ تھا، بلکہ زیادہ تر منتخب اور نادر و کمیاب کتابین فراہم کی گئی تھین کیونکہ حکم خود بھی بڑا مبصر اور ناقد فن تھا، اسکے شوق کتب بینی اور وسعت مطالعہ کا یہ عالم تھا کہ کتب خانہ مین شاید ہی کوئی ایسی کتاب رہ گئی ہو جو حکم کی نظر سے نہ گذری ہو، یا جس کے حاشیہ پر حکم نے مصنف کتاب کا نسب اور سال وفات نہ لکھا ہو، بلکہ اکثر کتابین تو وہ تھین جن کے شروع یا حاشیہ پر بعض نادر علمی فوائد اوس کے ہاتھ کے لکھے ہوئے تھے، اس کتبخانہ مین فلسفہ کا بھی بیش بہا ذخیرہ موجود تھا، جو مشرق سے فراہم کیا گیا تھا، اور یہ کتابیں فلسفہ کی ترویج کا بڑا سبب ہوئیں[1]،

حکم مستنصر کے بعد جس کی وفات ۳۶۶ھ مین واقع ہوئی اوس کا بیٹا ہشام ثانی تخت نشین ہوا، اوس وقت یہ بارہ برس کا تھا، حکم کے مرتے وقت منصور ابن ابی عامر کو جو ایک نامور فقیہہ و قاضی تھا، اپنے بیٹے ہشام کا نگران اور اتالیق مقرر کر گیا تھا ابن ابی عامر کسی مشہور خاندان سے نہ تھا، اس نے خود اپنی محنت و شفقت سے حکومت مین اعلیٰ مراتب حاصل کیئے تھے، اور حکم کو اس پر بڑا اعتماد تھا، لیکن حکم کی آنکھ بند ہوتے ہی ابن ابی عامر کی چالاک فطرت نے زور دکھایا، اور وہ حکمرانی پر آمادہ ہوگیا، اتفاق سے ابی عامر نے اپنی چالاکیون کے ذریعہ سے بے بس ہشام کی ماں عروہ کو بھی اپنے دام مین پھنسا لیا، عروہ

[1] نفح الطیب جلد اول صفحہ ۱۸۴، و ابن خلدون جلد چہارم صفحہ ۱۴۶ و تذکرہ ابن رشد رینان صفحہ ۲

جو اپنے بیٹے کی نادان دوست تھی ابن ابی عامر کے مشورون پر بلا تکلف عمل کرتی، اور ابن ابی عامر
ہر روز ایک نئی سازش مین مشغول رہتا، چنانچہ دو برس کے عرصہ مین تمام قدیم درباریون نیز سرداران
عرب کو برطرف کرکے اِس نے اپنا اقتدار اسقدر قایم کرلیا کہ اب بلا تکلف اِس کے دستخطون سے احکام جاری
ہونے لگے، سکہ مین بجائے ہشام کے نام کے اِس کا نام کندہ کیا گیا، خطبے ہشام کے بجائے اسی کے نام
کے پڑھے جانے لگے، اور تمام ملک مین وہی خلیفہ مشہور ہوگیا، یورپ کے بادشاہون کے مراسلات بھی
اسی کے نام آتے اور عیسائی ریاستین بھی اسی کو خلیفہ سمجھتین[۵۱]، لیکن اتنا اقتدار حاصل کرلینے کے باوجود
ایک موقع پر جب اِس کو یہ معلوم ہوا کہ ابھی علمار کے گروہ مین میرے بعض مخالفین موجود ہین، تو

"اس نے فوراً علماء و فقہار کا ایک جلسہ طلب کیا اور ایک مختصر تقریر مین اون سے یہ سوال
کیا کہ اون کے خیال مین فلسفہ و منطق کی کون کون کتابین ملک مین عام اشاعت پذیر ہوکر بھولے بھالے
مسلمانون کے عقیدون کو خراب کررہی ہین، اسپین کے مسلمان اپنے تعصب دینی کے لیے مشہور ہی تھے اور
فلاسفہ کو ان سے ہمیشہ گزند پہنچا ہی کرتا تھا، اِن لوگون نے فوراً ممنوع الاشاعت کتابون کی ایک طویل فہرست
تیار کرکے ابن ابی عامر کے سامنے پیش کی، ابن ابی عامر نے اِن لوگون کو رخصت کرکے فلسفیانہ کتابون
کے جلانے کا حکم دیدیا[۵۲]"

حکم کا بینظیر کتبخانہ جلکر خاک سیاہ ہوگیا، اور جو کتابین جلنے سے بچ رہین وہ بربرون کی مشہور
[...]انہ جنگی کے زمانہ مین نذر آتش ہوئین غرض ابن ابی عامر کے ایک ذرا سے اشارے پر حکم کی ساری دولت
[...]لٹی اور بے بس ہشام منہ تکتا رہ گیا[۵۳]، ابی عامر کی غرض اِس فعل سے صرف یہ تھی کہ عوام کی رضامندی حاصل کیجائے
[...]ور فقہا اوس کے دست و بازو بنجائین، چنانچہ اوس کی یہ غرض فوراً حاصل ہوگئی، اور تمام ملک مین وہ حامی
[...]ت مشہور ہوگیا، حالانکہ چھپ چھپکر وہ خود فلسفہ کے مطالعہ مین مشغول رہتا تھا[۵۴]، اِن ذرائع سے جب اوس نے

۵۰ ابن خلدون جلد چہارم صفحہ ۱۴۲ و ۱۴۰، ۵۱ ڈوزی تاریخ اسپین باب ششم و لین پول صفحہ ۱۶۲، ۵۳ ابن خلدون جلد چہارم صفحہ ۱۴۶، ۵۴ نفح الطیب جلد اول صفحہ ۱۰۲

نصاریٰ کی رضامندی حاصل کر لی تو اب اوس کو عیسائیون سے جہاد کرنے کی فکر دامنگیر ہوئی، قسمت اس کے ساتھ تھی، اتفاق سے ہر میدان وہ جیت لایا، اور اس کے صلہ مین قوم نے اوس کو "منصور" کا خطاب عطا کیا، اب دربار فقہا کے ہاتھون مین تھا اور فلسفہ پر شاہی عتاب نازل ہو رہا تھا، حکم نے اپنے دربار مین فلسفہ دانون کو بڑے بڑے منصب عطا کیے تھے، چنانچہ جو شخص مشرق سے تحصیل طب و فلسفہ سے فراغت کر کے اندلس واپس آتا، حکم اوس کو اپنے دربار سے وابستہ کر لیتا، حکم کے دربار مین جو مشہور فلسفہ دان بارسوخ تھے اون مین احمد بن حکم بن حفصون، اور ابوبکر احمد بن جابر، خاص شہرت رکھتے تھے، لیکن حکم کے بعد عوام کی رضامندی حاصل کرنے کے لیے منصور نے ان سب فلاسفہ کو دربار سے نکالدیا، چنانچہ اسی زمانہ مین مشہور فلسفی عبدالرحمن بن اسماعیل نے بھاگ کر مشرق مین پناہ حاصل کی،

حکم کے بعد گو ایک مدت تک فلسفہ شاہانہ عنایتون سے محروم رہا، اور منصور نے تو اوس کو مٹانے کی بھی کوشش کی، لیکن حکم کے زمانۂ حکومت مین شاہانہ فیاضیون کے زیر سایہ رہکر فلسفہ نے ملک مین جو ترقی حاصل کی تھی اوس کا ایک زرین پہلو یہ تھا کہ مسلمانون کے ساتھ ساتھ حکم نے یہودیون اور عیسائیون کی بھی سرپرستی کی تھی، اس نے اکثر علماے یہود و نصاریٰ کو دربار مین جگہ دی اور اون کو اوس رتبہ پر پہونچایا کہ وہ بیش قرار قیمتین صرف کر کے علوم و فنون کی بہترین کتابین مہیا کرین، چنانچہ حکم کے زمانہ تک اسپین کے یہود اپنے مذہبی رسوم اور مسائل فقیہہ مین بغداد کے یہود کے محتاج تھے اور ضرورت کے وقت وہین سے فتوے منگواتے تھے، لیکن جب حکم نے حسدا بن اسحٰق کو جو ایک نامور یہودی عالم و طبیب تھا دربار مین داخل کیا اور دولت سے مالامال کر دیا تو اوس نے زر کثیر صرف کر کے بغداد اور دیگر مشرقی ممالک سے مذہبی کتابین منگوائین اور اندلس مین اون کی اشاعت کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسپین کے یہود بغداد اور مشرقی ممالک کے یہودیون سے بے نیاز ہو گئے،

لہ طبقات الاطبا صفحہ ۵۰،

حکم کی اِن فیاضیون اور شاہانہ عنایتون سے تعلیم کے دائرہ کو نہایت وسعت حاصل ہوئی، یعنے
مسلمان یہود و نصاریٰ سب مین فلسفہ و معقولات کی تعلیم یکسان پھیل گئی، اِس کا ایک بڑا
فائدہ یہ ہوا کہ اِن فرقون مین باہم علمی تعلقات پیدا ہو جانے کے باعث اِن مین بے تعصبی اور
مذہبی رواداری کا بھی عام رواج ہو گیا اور ارض اندلس مین باہمی خونریزی کے واقعات جو
اکثر پیش آیا کرتے تھے یکسر موقوف ہو گئے، ہر فرقہ نے دوسرے فرقہ کے مذہبی اعتقادات کو احترام
کی نظر سے دیکھنے کا سبق سیکھا اور ایک عام سویلزیشن اندلس مین پیدا ہو گیا، جس مین مسلمان یہود و
نصاریٰ برابر کے شریک اور حصہ دار تھے، اور یہ بہترین نتائج محض فلسفہ کی برکت سے پیدا ہوئے
چونکہ اکثر یہ دیکھا گیا ہے کہ جس مین مختلف الادیان قومین آباد ہوتی ہین، وہان مذہب ایک عام برادری
پیدا کرنے سے قاصر رہتا ہی، بلکہ ان ممالک مین اکثر مذہب ہی خونریزی کا باعث ہوتا ہی، پس ایسے
موقع پر خونریزی اور فساد کے روکنے کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ باشندون کو اون کی اپنی دماغی
ترقی کے جانب مائل کر کے معاشرت و سیاست مین فلسفیانہ اُصول کا پابند بنا دیا جائے، اِس وقت
یقیناً تمام مختلف الادیان قومون مین ایک خاص طرح کی ہمرنگی پیدا ہو جاتی ہی جو اکثر ملکی ترقی کا باعث ہوتی ہی
نتیجہ صالحہ جو حکم کے اِس طرز عمل سے اندلس مین پیدا ہوئے اور ارض اندلس کو باغ و بہار بنا دیا،
اِس کے علاوہ حکم کے اِس طرز عمل سے دائرۂ تعلیم کے وسیع ہو جانے کے باعث ایک بڑا
فائدہ یہ بھی ہوا، کہ یہودیون اور عیسائیون مین فلسفہ کی اشاعت پذیر ہونے سے فلسفہ کو ایک جائے پناہ
ملی، کیونکہ فلسفہ کی تعلیم و تعلم پر جو برہمی ظاہر ہوتی تھی وہ صرف مسلمانون تک محدود تھی، عیسائیون
یہودیون سے کوئی تعرض نہ کر سکتا تھا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حکم کے بعد جب منصور نے فلسفہ کی
تعلیم کو بند کر دیا اور کتب فلسفہ کی اشاعت قانوناً ممنوع قرار دی گئی تو اوس کا اثر یہود و نصاریٰ پر نہ
پڑ سکا، اور وہ بدستور فلسفہ کی تعلیم و تعلم مین مصروف رہے، کیونکہ غیر مذہب والون کو اسلامی

حکومتون مین ہمیشہ ہر قسم کی آزادی حاصل رہی ہے، اسلئے کہ وہ جو کچھ چاہتے تھے پڑھتے پڑھاتے تھے، اِن سے کوئی تعرض نہین کرسکتا تھا، چنانچہ حکم اور حکم کے بعد تک یہودی اور عیسائی فلاسفہ کا سلسلہ ملک مین لگاتار جاری رہا اور ایک مرتبہ اون مین فلسفہ کی اشاعت ہوجانے کے بعد پھر کسی وقت فلسفہ کی تعلیم اون مین بند نہین ہوئی اور اون کے ذریعہ سے چپکے چپکے مسلمانون مین بھی فلسفہ کی مشعل دھندلی روشن رہی، یہود اور عیسائیون مین جو فلاسفہ اور اطبا، پیدا ہوئے اون مین سے بعض تو خاص حکم کے درباری تھے، مثلاً حسدائے بن اسحاق، اور بعض نے امرائے اندلس کے دربار سے تعلقات پیدا کیے،

اِس سلسلہ مین منجم بن فوال یہودی جو سر قسطہ (ساراگوسا) کا باشندہ تھا نہایت نامور طبیب و فلسفی تھا، علم منطق اور الٰہیات مین اوس کو زیادہ دخل تھا، اسی طرح مروان بن جناح ایک یہودی فلسفی ہوا ہی جو منطق اور فلسفہ مین دستگاہ رکھنے کے باوجود عربی اور عبرانی زبانون کا بھی ماہر و ادیب تھا، اسحق بن قسطار ایک دوسرا نامور فلسفی تھا جو موفق مجاہد عامری اور اوس کے بیٹے اقبال الدولہ کے دربار مین طبیب خاص تھا، منطق و فلسفہ اِس کے خاص فن تھے اور اس کے علاوہ عبرانی زبان اور فقہ یہود کا بھی ماہر تھا، ۴۴۸ھ مین انتقال کیا، اِن کے علاوہ حسدائے بن یوسف بن حسدائے ساراگوسا کا ایک مشہور فاضل تھا، یہ خاص حضرت موسیٰ علیہ السلام کی اولاد مین تھا، عربی زبان کا ماہرا در قادر الکلام شاعر تھا، منطق و طبیعیات اِس کے مخصوص فن تھے، موسیقی مین بھی دخل تھا، ۴۵۸ھ مین عین عنفوانِ شباب مین انتقال کیا[1]،

اِن اطبار و فلاسفہ کے علاوہ میمونیون کا خاندان بھی فلسفہ دانون مین شہرت رکھتا ہی، اور ابن جبرول بھی اسپینی یہودیون مین نامور فلسفی ہوا ہی، یہ دونون سلسلے خاص خاص فلسفیانہ مذاہب کے

[1] طبقات الاطبار صفحہ ۵۰ و ۵۱،

موجد ہونے کے باعث چونکہ یورپ مین بہت مشہور رہین یہان تک کہ مشہور یہودی مستشرق موسیو منک
نے میمونیون اور ابن جبرول کے فلسفہ پر ایک خاص کتاب بھی لکھی ہی، اسلئے ہم اون کا تذکرہ کتاب مین
کسی دوسرے موقع پر نہایت شرح وبسط سے کرینگے، اور اون کے فلسفی مذاہب کو بھی شرح وبسط سے بیان کرینگے
غرض حکام کی علمی قدردانیون اور فیاضیون، اہل ملک کے علمی شوق، اسپین کی قدرتی خوبیون
آب وہوا کی موزونیت، باشندون کے اعتدال مزاج، اور یہودی، مسلمان، اور عیسائی فرقون کے
باہمی علمی تعلقات، اور اسی قسم کے دیگر اسباب کے باعث اِس خوبصورت ملک مین معقولات کی تعلیم
کچھ اِس طرح استحکام کے ساتھ رائج ہوگئی تھی کہ اِس کے برباد کرنے اور مٹانے کی جتنی کوششین کیجاتی
تھین وہ ناکامی کی حد تک جاکر فنا ہوجاتی تھین اور باشندون کا شوق و انہماک اِن علوم مین اتنا
بڑھا ہوا تھا کہ منصور عامری کی کوششین بھی اِس تعلیم کا کچھ نہ بگاڑ سکین، اصل یہ ہے کہ جب کسی ملک مین دماغی
ترقی کے آثار ظاہر ہوتے ہین تو اون کے ساتھ باشندون مین آزادخیالی بھی ضرور پیدا ہوجاتی ہے،
چونکہ دماغی ترقی کا مدعا بھی یہ ہے کہ انسان اپنے خیالات، اپنے افکار، اور اپنے عواطف وجذبات
کو ان موجودہ پست حالت سے ترقی کرکے اعلیٰ خیالات اور افکار تک رسائی حاصل کرے، اور یہ بدون
اس کے ناممکن ہی کہ پست دماغی جس قدر جلد ممکن ہو مٹجائے، لیکن جب ایک بار باشندون کی دماغی ترقی
ان کو اعلیٰ ادراکات وافکار تک پہنچادیتی ہی تو پھر اوس کے بعد آزادخیالی کی اوس لہر کو دنیا کی کوئی
طاقت روک نہین سکتی، بلکہ اس کے مٹانے کی جتنی بھی کوششین کی جاتی ہین وہ اِس اندرونی
قومی طاقت سے ٹکرا کر فنا ہوجاتی ہین، چنانچہ اندلس مین بھی یہی ہوا کہ ناعاقبت اندیش بادشاہون
اور متعصب ملاؤن نے ہرچند فلسفہ کو مٹانا چاہا، لیکن اِن کوششون کے علی الرغم فلسفہ باشندون کی دماغی
ترقی کے لیے برابر غذا فراہم کرتا رہا اور اوس کی اندرونی طاقت مین کبھی ضعف نہین پیدا ہوا،
چنانچہ مورخ ابن سعید نے جو ۶۶۰ھ مین زندہ موجود تھا اپنے زمانہ کی علمی حالت پر تبصرہ کرتے ہوئے

بیان کیا ہے کہ اِس زمانہ مین باوجودیکہ بعض متعصب امرار فلسفہ کے مٹانے کے درپے ہین، فلسفہ کی تعلیم باشندون مین عام طور پر جاری ہو، اور بعض نڈر امرار اس کی سرپرستی اور حمایت کرتے ہین،

غرض جاہل منصور عامری کی کوششین گو حکم کے بنظیر کتبخانہ کے برباد کرنے مین کامیاب ہوگئین، لیکن فلسفیانہ تعلیم و آزادخیالی کو اون سے کوئی مستقل گزند نہ پہنچ سکا، اور زمانۂ مابعد مین بھی یگانۂ روزگار فلاسفہ اندلس مین پیدا ہوتے رہے جن مین موسی بن میمون، ابن جبرول، ابن باجہ، ابن الطفیل ابن رشد، اور خاندان بنی زہر کے افراد بہت ممتاز ہین، اور گو اِن ممتاز افراد کے دماغی فیوض اور ثمرات نظر اپنے ملک کے باشندون کی بدقسمتی سے باد مخالف کی مقاومت کی تاب نہ لاسکے، لیکن اون کے نتائج افکار نے یورپ کے دوسرے اجنبی ممالک مین اشاعت پذیر ہوکر وہان کے باشندون کی دماغی حالت مین حیرت انگیز انقلاب پیدا کردیا اور عقلیت (رشینلزم) کے فوائد و برکات کو وقف عام کرکے اِنسانیت کی ترقی کی نئی نئی راہین کھول دین،

باب دوم

ابن رشد کے سوانح زندگی

(۱) **ولادت وابتدائی حالات**، ابن رشد کا خاندان، ابن رشد کا دادا محمد ابن رشد، اوس کا عہدۂ قضا، اوس کے بعض سیاسی اعمال، اوس کی وفات، ابن رشد کا باپ احمد بن رشد، ابن رشد، ابن رشد کا نام وکنیت، اس کے سن ولادت مین مورخین کا اختلاف،

(۲) **ابن رشد کی تعلیم وتربیت اور سن رشد**، اندلس کا نصاب تعلیم، ابن رشد کی ابتدائی تعلیم، ادب کی تعلیم، فقہ وحدیث کے اساتذہ، طب وفلسفہ کا ذوق اور ابن باجہ کی شاگردی ابوہارون الترجالی، ابن رشد کا سن رشد اور اوس کی سوسائٹی، خاندان ابن زہر سے ابن رشد کی دوستی کا حال، محی الدین ابن عربی سے ابن رشد کی ملاقات،

(۳) **عہدۂ قضاء اور دربار کے تعلقات**، ابن رشد کا فضل وکمال اور شہرت، موحدین کا دورحکومت، عبدالمؤمن اور فلسفہ کی سرپرستی، عبدالمؤمن کے دربار سے ابن رشد کا تعلق، یوسف بن عبدالمؤمن کا عہدحکومت، اس کے عہدحکومت مین فلسفہ کی سرپرستی، ابن رشد کی نسبت ابن الطفیل کا مادحانہ اظہارخیال، یوسف بن عبدالمؤمن کے دربار تک ابن الطفیل کی وساطت سے ابن رشد کی رسائی، ابن رشد کی دنیوی ترقی اور اشبیلیہ کی قضاوت

ابن رشد کا سلسلۂ ایاب و ذہاب اور کثرت اشغال، بعد کے واقعات، قرطبہ کی قضارت اور منصب طبابت، یعقوب منصور کا عہد حکومت، اور اوس کا علم و فضل، ابن رشد کے ساتھ یعقوب منصور کے بحث و مباحثہ اور بے تکلفی کا حال، واقعۂ ارک اور ابن رشد کا انتہائی اعزاز،

(۴) **ابن رشد کی تباہی کے اسباب**، ابن رشد کی تباہی کے اسباب مین مورخین کا اختلاف، انصاری کی پہلی روایت، انصاری کی دوسری روایت، انصاری کی تیسری روایت، قاضی ابو مروان الباجی کا خیال، ذہبی کی رائے اسباب تباہی کے متعلق اسباب تباہی کی اصلی تحقیق، عام مسلمانون مین فلسفہ کے اشاعت پذیر ہونے کی وجہ، چھٹی صدی ہجری کے مسلمانون مین فلسفہ سے نفرت کا حال، بغداد مین خلیفۂ مستنجد کے زمانہ مین فلسفہ کی کتابین کیونکر جلائی گئین، عبد السلام بغدادی کی کتابون کے جلائے جانے کا واقعہ، یوسف سبتی کی عینی شہادت، اندلس مین فلسفہ سے عام نفرت کا حال، فلسفہ مین ابن رشد کے انہماک کی کیفیت، ابن رشد کے طرز عمل کے باعث یعقوب منصور کی پوزیشن کی نزاکت،

(۵) **تباہی کے واقعات**، میدان ارک سے منصور کی واپسی اور دوسرے جہاد کی تیاری، طلیطلہ کے میدان جنگ سے منصور کی واپسی اشبیلیہ کی جانب، اشبیلیہ کا قیام اور ابن رشد کے متعلق حاسدون کی کارروائیان، منصور کی برہمی اور دربار کا انعقاد، دربار کے واقعات کی تفصیل، ابن رشد کی جلا وطنی، منصور کا زمان، منصور کے حکم سے ملک مین فلسفیانہ کتابون کی بربادی کے واقعات اور اون کی تفصیل، اس خدمت پر ابو بکر بن زہر کی ماموری ابن زہر کی دیانتداری کا حال، اور اوس پر منصور کے اعتماد کا سبب، ابن زہر کے خلاف شورش کرنے والون کے ساتھ منصور کا برتاؤ، عتاب شاہی مین ابن رشد کے دوسرے ساتھیون کا ذکر، ابن رشد کی بربادی پر شعراء کی مسرت آمیز نظمین، تباہی کے زمانہ مین ابن رشد کی ذلت

اوس کی جلا وطنی اور قید کی سختیون کا حال،

(۶) ابن رشد کی رہائی اور وفات، عیسائیون سے مصالحت کر کے مراکو کے جانب منصور کی واپسی، بعض امرائے دربار کی سفارش سے ابن رشد کی عفو تقصیر، اوس کے عہدون کی بحالی، اوس کے دوسرے ساتھیون کے ساتھ شاہی نوازش کا حال، ابن رشد کی وفات، سن وفات کے متعلق مؤرخین کے بیانات کی تفصیل، وفات کے بعد کے تفصیلی واقعات محی الدین بن عربی کی عینی شہادت، منصور کی وفات، ابن رشد کے دوستون کی وفات، ابن رشد کی وفات کے بعد اندلس کی علمی حالت، اور عبد الواحد کی عینی شہادت، ابن رشد کی اولادین' احمد بن رشد، عبد اللہ بن رشد،

(۱)
ابن رشد کی ولادت وابتدائی حالات

ابن رشد اندلس کے جس عرب خاندان مین پیدا ہوا وہ نہایت معزز خاندان شمار کیا جاتا تھا، اور اپنے علم وفضل کے لیئے مشہور تھا، پشتہا پشت سے اِس خاندان مین قضارت وعلم وفضل دونون ساتھ ساتھ چلے آتے تھے اور اس طرح حکومت مین بھی اِس خاندان کے افراد معزز عہدون پر ممتاز ہوتے تھے،

مؤرخین نے ابن رشد کی سیرت مین تفصیل کے ساتھ یہ ذکر نہین کیا ہے کہ وہ عرب کے کس قبیلہ سے تھا، عرب اپنے انساب کے ماہر ہوتے تھے، اِس بنا پر یہ تعجب انگیز ہے کہ تاریخون سے ابن رشد کے قبیلہ کا پتہ نہین چلتا، ابن رشد پر فلسفہ کی جانب شدت رغبت کی پاداش مین جب شاہی عتاب نازل ہوا ہے تو دشمنون نے یہ مشہور کیا تھا کہ ابن رشد کے خاندان کا پتہ نہین، اور جتنے عرب قبیلے

اندلس مین آباد ہین، اون مین سے کسی سے ابن رشد کا سلسلۂ نسب نہین ملتا، اسلئے وہ یقینی طور پر یہودی نومسلمون کے خاندان سے ہے، اور اسی مناسبت کی بناپر لوسینیا مین جو یہودیون کی بستی تھی جلاوطن کیا گیا تھا، لیکن درحقیقت یہ دشمنون کی کارستانیان تھین جو اِس ذریعہ سے اوس کی خاندانی شہرت کو مٹانا چاہتے تھے،[1]

اندلس مین عرب خاندان بکثرت آکر آباد ہو گئے تھے، یہان عرب کے ہر ایک قبیلہ کے افراد بآسانی دستیاب ہو سکتے تھے، حمیری، مضری، حضرموتی، ہمدانی، قریش، غسانی، ناجی، اوس وخزرج بنی ثعلب، بنی لخم، بنو جذام، غرض تمام قدیم عرب قبیلے یہان آکر بس گئے تھے، اور اون لوگون نے ایک ایک صوبہ اور ایک ایک شہر اپنے لیئے الگ مخصوص کر لیا تھا، چنانچہ اوس وخزرج اور انصار کے قبیلہ کے لوگ زیادہ تر صوبۂ غرناطہ مین آباد تھے، اور بنو ایاد اشبیلیہ مین، اسی طرح ہر ہر قبیلہ کے لیئے پورا پورا صوبہ یا ایک ایک شہر خاص ہو گیا تھا، لیکن اِن تمام قبیلون مین ہمیشہ

[1] زمانۂ حال کے مؤرخین مین مشہور فرنچ مستشرق ایم ڈوزی کا بھی یہ خیال ہے کہ ابن رشد کسی یہودی نومسلم خاندان سے تھا، وہ کہتا ہے کہ (۱) اسپین مین تمام فلاسفہ اور اطبار یہودی یا عیسائی خاندان سے تھے اسکے علاوہ (۲) کوئی مؤرخ ابن رشد کے خاندان کا حال نہین بتاتا، حالانکہ ایک خالص عرب کا خاندان چھپا نہین رہ سکتا ہی، اِن دو وجہون کی بناپر ڈوزی ابن رشد کے خالص عربی النسل ہونے پر حرف زنی کرتا ہی، لیکن حقیقت مین یہ دونون باتین بے اصل ہین، اسپین مین فلسفہ اور طب محض یہودیون عیسائیون کے ساتھ خاص نہ تھے ابوبکر بن زہر مشہور طبیب قبیلۂ بنی ایاد سے تھا، ابن طفیل ابن رشد کا مشہور اُستاد قبیلۂ قیس مین پیدا ہوا تھا، مشہور ابن باجہ قبیلۂ بنی تجیب سے تھا، اِسکے علاوہ طب و فلسفہ سے خاندان مین سب سے پہلے ابن رشد ہی نے تعلق پیدا کیا تھا، اِس سے پہلے اُسکے خاندان مین کوئی بھی فلسفی اور طبیب نہ تھا، رینان کہتا ہی کہ فقہ اور قضاوت سے ابن رشد کے خاندان کا قدیمی تعلق رہا ہی، یہ دونون تعلق اِس بات کو ظاہر کرتے ہین کہ ابن رشد کسی برانے عرب خاندان سے تھا، لیکن یہ بھی بے اصل بات ہی، امام ابوحنیفہؒ جو فقہ کے ایک رکن ہین نومسلم خاندان سے تھے، باوجود اسکے فقہ مین اسقدر کمال پیدا کیا تھا کہ فقہ مین ایک مذہب کے بانی ہوئے، اور ابو منصور اون کو عہدۂ قضا بھی دیتا تھا، لیکن اونھون نے خود اوس کو نامنظور کیا،

فسادات برپا رہتے تھے، مضری وحمیری قبائل کی باہمی عداوتین اکثر ظہور پذیر ہوا کرتی تھین، اِس کے علاوہ بربرون اور عرب قبیلون مین باہم صفائی نہ تھی، اِس بنا پر منصور بن ابی عامر، جو ہشام ثانی کا حاجب دوزیر تھا جب ہشام کو بیدخل کرکے سریر آرائے خلافت ہوا تو اوس نے اِن خونریزیون کے روکنے کی تدبیر یہ کی کہ اہل اندلس کے اِس قدیم طرز عمل کی کہ وہ اپنے نامون مین اپنے قبیلہ کی نسبت ضرور ظاہر کرتے تھے اور قبائل وافخاذ وبطون کی صورت مین دیگر اہل عرب کی طرح اون مین بھی فرقہ بندی گویا رائج تھی، بالکل بند کردیا، اور قبیلون کی جانب انتساب کی قطعی ممانعت کردی، یہان تک کہ فوجون کی ترتیب مین بھی اس نے اپنے اُصول کی اسقدر پابندی کی کہ قبیلہ وار کمپنیون کے بجائے مشترک قبیلون کی کمپنیان قایم کین، چنانچہ اِس کے اس جدید طرز عمل کی بنا پر قبیلون کے باہمی فسادات کے واقعات اندلس مین یکسر بند ہوگئے، اور اس کے بعد سے قبیلون کے انتساب کا دستور بھی ترک کردیا گیا[1]۔

اِس بنا پر زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد کے خاندان کا حال منصور بن ابی عامر کے اِس جدید طرز عمل کے بعد پردۂ خفا مین چھپ گیا، کیونکہ جس زمانہ سے خاندان ابن رشد کی شہرت کی ابتدا ہوئی ہے، اِس سے بہت پیشتر ملک سے قبیلہ وار انتساب کا دستور بالکل اوٹھ چکا تھا، بلکہ منصور ابن ابی عامر کے عہد حکومت کے بعد سے اندلس مین یہ دستور عام طور رواج پذیر ہوگیا تھا کہ خاندان مین جس شخص کی پہلے شہرت ہوتی اوسی کے جانب اس خاندان کے تمام افراد کے نامون کا انتساب کردیا جاتا چنانچہ اسی بنا پر ابن رشد کا انتساب اپنے دادا محمد بن رشد کے جانب کیا جاتا ہی، اور اسی نام سے اسے شہرت ہے۔

بہرحال ابن رشد کے خاندان مین سب سے پہلے اِس کے دادا محمد بن رشد کا نام شہرت کے منظر عام پر جلوہ گر نظر آتا ہے، اِس کا دادا محمد بن احمد بن احمد بن رشد قرطبی، جس کی کنیت ابو الولید تھی، مالکیہ مذہب کا امام تھا، یہ ۴۵۰ھ مطابق ۱۰۵۸ء مین قرطبہ مین پیدا ہوا، علم فقہ ابی جعفر بن زرق سے

[1] مقری جلد اول صفحہ ۱۳۰،

حاصل کیا اور حدیث کی سماعت جیانی، ابو عبد اللہ بن فرج، ابو مروان بن سراج، اور ابن ابی العافیۃ وغیرہ سے کی، قاضی عیاض مالکی محمد بن رشد کے تلامذہ سے ہین، فقہ مین اِس نے اِس درجہ کمال حاصل کیا تھا کہ ۵۱۱ھ مین قرطبہ کا قاضی القضاۃ اور قرطبہ کی جامع مسجد کا امام مقرر ہوا، لیکن ۵۱۵ھ مین عوام الناس کی سرکشی کے دوران مین مستعفی ہو کر خانہ نشین ہو گیا سارے اندلس مین مالکیون کی امامت کا درجہ اسے فقہ مین حاصل تھا، دور سے لوگ اِس کے پاس فقہی مسائل کے حل کرنے کی غرض سے آتے تھے[۱]، ابن دران نے جو قرطبہ کی جامع مسجد کا امام تھا اِس کے فتاویٰ کا ایک مجموعہ مرتب کیا تھا، جس کا ایک نسخہ اسپین کی ایک خانقاہ سینٹ وکٹر مین تھا، اور اب پیرس کے شاہی کتب خانہ مین ہے، اِس کو تمام علوم شرعیہ مین گو خاص دخل تھا، لیکن اُصول و فروع فقہ اور علم فرائض مین اپنے وقت کا امام تھا، فنون روایت سے زیادہ درایت اِس پر غالب تھی، چنانچہ رینان اِس کے مجموعۂ فتاویٰ کے متعلق لکھتا ہے کہ اِس کے پوتے ابن رشد کے خیالات کی تخم ریزی کے آثار اِس کے مجموعۂ فتاویٰ مین صاف طور پر نمایان ہین،

شاہی دربار مین بھی اِس کو بڑا تقرب حاصل تھا، اور اکثر وہ ملکی معاملات مین دخیل ہوتا تھا، چنانچہ ایک خانہ جنگی کے دوران مین سرکش رُوسا نے پیام مصالحت لیکر اِس کو اپنے معتمد علیہ کی حیثیت سے سلطانِ مراکش کے پاس بھیجا اور وہ اپنے مشن مین کامیاب ہو کر وطن واپس آیا[۲]، اِس زمانہ مین مسلمانون کا حریف مقابل کیسٹیل کا بادشاہ الفانسو تھا، جو اکثر اندلس کی اسلامی ریاستون پر حملہ آور ہوا کرتا تھا، اِن اسلامی ریاستون مین جو عیسائی آباد تھے وہ بھی اِس کی اعانت کرتے تھے، اس لیے وہ اکثر اپنے حملون مین کامیاب ہوتا تھا، محمد بن رشد نے حالت کی نزاکت کا خیال کر کے خاص اِس غرض سے ۱۳ مارچ ۱۱۲۶ء مین مراکش کا سفر کیا، اور سلطان مراکش سے درخواست کی کہ عیسائیون کو

---

[۱] الدیباج المذہب فی طبقات علماء المذہب صفحہ ۲۷۸ و ۲۷۹، [۲] مشاہیر عرب، لیون افریقی صفحہ ۲۸۲،

اندلس سے جلاوطن کرکے افریقہ مین آباد کرایا جائے، سلطان نے اِس صلاح کو نہایت پسند کیا اور اوس کے حکم سے ہزارون عیسائی اندلس سے نکلکر طرابلس الغرب اور بربری شہرون مین جاکر آباد ہوگئے،[1] محمد بن رشد نے ۱۱ ذیقعدہ شب یکشنبہ کو ۵۲۰ھ مطابق ۱۱۲۶ء مین قرطبہ مین انتقال کیا، اور اپنے خاندانی قبرستان مقبرۂ عباس مین دفن کیا گیا، اِس کے بیٹے قاسم نے جنازہ کی نماز پڑھائی جنازہ پر لوگون کا بڑا مجمع تھا،[2]

محمد بن رشد کے فرزند احمد نے جو ۱۰۹۴ء مین پیدا ہوا تھا اپنی ذاتی قابلیت سے اپنے باپ کی جگہ حاصل کی، یعنے قرطبہ کا قاضی اور جامع مسجد کا امام مقرر ہوا ۱۱۶۶ء مین وفات پائی، اور اپنی یادگار ایک ایسا نامور فرزند چھوڑا جس کی تصنیفات کی بدولت لاطینی قومون مین ارسطو کا نام دوبارہ زندہ ہوگیا،

ابن رشد کا نام محمد، کنیت ابوولید، اور لقب حفید ہے، سلسلۂ نسب یہ ہے، محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن احمد بن رشد، اِس سے آگے پتہ نہین چلتا ۵۲۰ھ مطابق ۱۱۲۶ء مین اپنے دادا کی وفات سے ایک مہینہ پہلے بمقام قرطبہ پیدا ہوا؛ اس کے سن ولادت مین اختلاف ہی، بعض مؤرخین ۵۲۰ھ مین ولادت کے قائل ہین، یہ ابن الابار اور انصاری کا متفقہ بیان ہے، لیکن عبد الواحد مراکشی کی روایت یہ ہی کہ جب ۵۹۵ھ مطابق ۱۱۹۸ء مین اِس کی وفات ہوئی ہے تو اوس وقت بحساب سنہ قمری وہ پورے ۸۰ برس کا تھا، اِس حساب سے اوس کا سال ولادت ۵۱۴ھ مطابق ۱۱۲۰ء ہوتا ہے،

---

[1] ڈوزی، "تاریخ آداب وعلوم اندلس" جلد اول صفحہ ۲۵ و کانڈی تاریخ اسپین جلد ۳،

[2] الدیباج المذہب صفحہ ۲۷۹،

(۲)

ابن رشد کی تعلیم وتربیت اور سن رشد

ابن رشد، چونکہ اندلس کے ایک ایسے خاندان مین پیدا ہوا تھا جو پشتہا پشت سے علوم وفنون کا مالک چلا آتا تھا، اسلیئے خود اوس کی تعلیم وتربیت مین بے انتہا اہتمام کیا گیا، اس کے باپ اور دادا دونون صاحب درس تھے، اور دور دور سے لوگ اس خاندان کے افراد کے پاس تحصیل علم کی غرض سے آتے تھے،

اندنون اندلس کا طرز تعلیم یہ تھا کہ بچے کو پہلے قرآن حفظ کراتے تھے، اور اس کے بعد اوس کو صرف ونحو، معانی وبیان، ادب وانشا کی طرف لگا دیتے تھے، اور اسی عرصہ مین مؤطا بھی زبانی یاد کرائی جاتی تھی، اندلس مین مالکی مذہب رائج تھا، اس بنا پر مؤطا کو قبول عام حاصل تھا، اور بچون کو ابتدا مین مؤطا پڑھا دینا حصول تبرکات کے لیئے ضروری خیال کیا جاتا تھا، فنون ادب پر ابتدائی تعلیم ختم ہو جاتی تھی، اور اس کے بعد طالب علم جس فن کو چاہتا حاصل کرتا، مشہور فقیہہ ابوبکر بن عربی نے اس طرز تعلیم مین یہ اصلاح کی کہ پہلے وہ طالب علم کو علوم ادبیہ کا درس دیتے تھے، اور اوس سے فراغت پانے کے بعد ریاضی وحساب کا درس اون کے ہان ہوتا تھا، اس کے بعد آخر مین قرآن حفظ کراتے تھے، اور یہان پر ابتدائی تعلیم ختم ہو جاتی تھی، لیکن اس طرز کو اندلس مین قبولیت حاصل نہین ہوئی، اور اخیر وقت تک اندلس کے نصاب مین کوئی اصلاح نہ ہو سکی، چنانچہ ابن خلدون نے بھی اپنے زمانے کے نصاب تعلیم کی بیحد شکایت کی ہے[1]،

بہرحال ابن رشد کی تعلیم اندلس کے قدیم نصاب کے مطابق شروع کی گئی، چنانچہ اوس نے ملک کے عام رواج کے موافق اپنے باپ سے قرآن اور مؤطا کو حفظ کرنا شروع کیا، اس سے فراغت

---

[1] مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۴۷۲،

پانے کے بعد عربیت اور فنون ادب کی جانب توجہ کی جو اِس زمانہ مین اندلس کے نصاب تعلیم کے لازمی
جزو تھے، چنانچہ اِس نے اِس مین اتنا کمال پیدا کیا کہ بچپنے مین شعر گوئی کرنے لگا، لیون افریقی کا بیان ہے
کہ اِس نے بچپنے کے اِن اشعار کو جو غزلیات اور اخلاقی پند و نصائح پر مشتمل تھے بعد کو جلا دیا تھا،
لیون نے اپنی کتاب مین نمونہ کے طور پر ابن رشد کا کچھ کلام بھی نقل کیا ہے، جس سے پتہ چلتا ہو کہ اوس کے
خیالات و افکار مین بتقاضائے سِن ترقی ہوئی، ورنہ اِس کے بچپنے کے خیالات نہایت مضحکہ انگیز ہین[1]،
ابن الابار کا بیان ہے کہ متنبی اور حبیب کے دیوان اِس کو بر زبان یاد تھے، اور اکثر صحبتون مین
اِن کے اشعار وہ ضرب المثل کے طور پر برجستہ پڑھتا تھا[2]، اِسلامی شعراء کے علاوہ جاہلی شعراء کے
کلام پر بھی اوس کو خاصا عبور تھا، چنانچہ اوس کی کتاب الشعر مین عنترہ، امرائو القیس، اعشی،
ابو تمام، نابغہ، متنبی، اور کتاب الاغانی سے اقتباسات جابجا بکثرت ملتے ہین[3]،

ابتدائی تعلیم سے فراغت پانے کے بعد اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کا اس کو شوق پیدا ہوا، اِس
زمانہ مین علم فقہ و حدیث بھی تعلیم کے لازمی جزو خیال کیئے جاتے تھے، اور اطباء و فلاسفہ تک یہ علوم
ضرور حاصل کرتے تھے، چنانچہ اکثر اطباء و فلاسفہ کے حالات مین ملتا ہے کہ وہ طب و فلسفہ کے ساتھ محدث
و فقیہہ بھی تھے، ابوبکر بن زہر، کو جو اندلس کا مشہور طبیب و فلسفی اور ابن رشد کا دوست تھا، طب و فلسفہ
کے ساتھ حدیث و فقہ مین بھی کمال حاصل تھا، اِس کے علاوہ فقہ و حدیث ابن رشد کے خاندانی علم تھے،
اِس کے باپ دادا قرطبہ کے قاضی و جامع مسجد کے امام تھے، اِس تقریب سے پہلے اِس نے فقہ و
حدیث کی جانب رُخ کیا، اور اپنے وقت کے اجلۂ محدثین، مثلاً حافظ ابو القاسم بن بشکوال، ابو
مروان بن مسیرہ، ابوبکر بن سمحون، ابوجعفر بن عبد العزیز، ابوعبداللہ ماذری، سے حدیث کی اور حافظ
ابومحمد بن رزق سے فقہ کی تحصیل کی[4]،

[1] "ابن رشد" رینان صفحہ ۲۹، [2] الدیباج المذہب صفحہ ۲۸۵، [3] "ابن رشد" رینان صفحہ ۲۹، [4] الدیباج المذہب صفحہ ۲۸۴،

اپنے اِن خاندانی علوم کی تحصیل کے بعد اب اِس کو طب و فلسفہ کی تحصیل کا شوق پیدا ہوا، ملک مین فلسفہ کی تعلیم کا عام طور پر رواج ہو چکا تھا اور عوام الناس کی برہمی کے باوجود، لوگ یہ علوم شوق سے حاصل کرتے تھے، چنانچہ ابن رشد کو بھی بچپنے ہی مین طب و فلسفہ کا ذوق پیدا ہوا، مشہور فلسفی ابن باجہ زندہ تھا، اوس کی خدمت مین آکر تحصیل علم کرتا رہا[1]، لیکن ابن باجہ کا ۵۳۳ھ مطابق ۱۱۳۸ء مین عین عالم شباب مین انتقال ہو گیا، ابن رشد ۵۲۰ھ مطابق ۱۱۲۶ء مین پیدا ہوا تھا، اِس بنا پر ابن باجہ کی وفات کے وقت ابن رشد کی عمر صرف تیرہ ۱۳ برس کی تھی اِس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کس قدر کمسنی مین اِس نے ابتدائی تعلیم سے فراغت حاصل کر کے فلسفہ کی جانب توجہ کی تھی،

ابن باجہ کی وفات کے بعد ابو بکر بن جزیول اور ابو جعفر بن ہارون الترجالی کی خدمت مین آکر طب و فلسفہ کی تکمیل کی، ابو جعفر بن ہارون اِس زمانہ مین اِن علوم کا امام تھا، ترجالہ یا ٹرگزیلو کا رہنے والا تھا، لیکن اشبیلیہ مین ایک عرصہ سے سکونت پذیر تھا، اور وہان کے اعیان مین گنا جاتا تھا، مشہور فقیہہ و محدث ابو بکر بن عربی سے حدیث کی تحصیل کی تھی، طب مین نہایت کمال حاصل کیا تھا، ارسطو اور دیگر حکمائے متقدمین کی تصنیفات پر عبور رکھتا تھا، علوم نظریہ کے ساتھ معالجہ مین بھی اِس کو کمال حاصل تھا، اپنے بے نظیر اور نادر علاجون کے باعث تمام ملک مین اِس کی شہرت تھی، چنانچہ اپنی شہرت اور کمال کی بنا پر یوسف بن عبد المؤمن کے دربار مین ملازم تھا، آخر مین خانہ نشین ہو گیا تھا، اشبیلیہ مین وفات پائی[2]،

غرض اپنے زمانہ کے تمام متداول علوم و فنون کی تکمیل سے ابن رشد نے جب فراغت حاصل کی تو اس وقت وہ بیشمار علوم مین کمال پیدا کر چکا تھا، فقہ و حدیث مین اِس کی مہارت کا یہ عالم تھا کہ اِس کا سوانح نگار ابن الابار کہتا ہے کہ فقہ و خلافیات و حدیث مین اس وقت ملک مین اوس کا

---

[1] طبقات الاطبا، ذکر ابن باجہ صفحہ ۶۳، [2] طبقات الاطبا، ذکر ابو جعفر بن ہارون الترجالی صفحہ ۷۵،،

کوئی مثل نہ تھا اور طب وفلسفہ مین تو اِس کی ہمسری کا کوئی دعوی نہین کر سکتا تھا، کیونکہ ابن باجہ اور ابوجعفر الترجالی جیسے ائمۂ فن اِس کے اُستاد اور ابن الطفیل جیسا یگانۂ روزگار فلسفی اوس کا مربی اور دوست تھا، یہی وجہ تھی کہ تعلیم کے دائرہ سے نکلکر ابن رشد نے اپنے ملک کی اعلیٰ سوسائٹی مین اپنی جگہ فوراً پیدا کرلی، اور اپنے زمانہ کے فلاسفہ کی نکھری ستھری مجلس ادب مین وہ داخل ہوگیا، ابن الطفیل اور ابن باجہ کے علاوہ بنی زہر جو اِن دنون علم وفضل اور جاہ ودولت کے مالک تھے، اِن سے ابن رشد کے گہرے تعلقات تھے، اِس وقت خاندان ابن زہر مین دو شخص ابو مروان بن زہر اور ابو بکر بن زہر نہایت ممتاز حیثیت رکھتے تھے، اِس خاندان کا مورث اعلیٰ محمد بن مروان بن زہر ایادی اشبیلیہ کا رہنے والا تھا، اور نہایت مشہور محدث وفقیہہ تھا، اوس کے بیٹے ابو مروان بن عبد الملک نے مشرق جاکر طب کی تحصیل کی، اور وہان سے واپس آکر ایک مدت تک قیروان اور مصر مین طبابت کرتا رہا، اِس کے بعد دانیہ مین مجاہد عامری کے دربار کا رُخ کیا، لیکن دانیہ کی تباہی کے بعد اپنے وطن اشبیلیہ مین چلا آیا، اور آخر عمر تک یہین رہا، ابو مروان کے بعد سے طب اِس خاندان کا موروثی فن ہوگیا، اور اِس خاندان نے اتنی مرجعیت حاصل کی کہ اوس کے افراد شاہان اندلس کے طبیب خاص بن گئے، چنانچہ اسی سلسلہ مین ابو مروان بن العلا بن زہر بھی پہلے ملثمین کے دربار مین داخل ہوا، اور جب عبد المؤمن سلسلۂ موحدین کے پہلے تاجدار نے اندلس کو فتح کرکے موحدین کی حکومت سے اِس کا الحاق کرلیا، تو یہ عبد المؤمن کے دربار مین چلا گیا، اور اوس کی شہرت کے باعث عبد المؤمن نے اِس کو اپنا طبیب خاص مقرر کیا، اب اس کے بعد سے خاندان ابن زہر کو موحدین کی حکومت مین کچھ ایسا رسوخ حاصل ہوا کہ یکے بعد دیگرے اِس کے تمام افراد موحدین کے آخر عہد حکومت تک برابر اِس خاندان سے وابستہ رہے،

غرض ابن رشد نے تکمیل تعلیم کے بعد جب عملی زندگی مین قدم رکھا تو خاندان ابن زہر مین سب سے

---

[1] طبقات الاطباء صفحہ ۶۴،

پہلے مروان بن زہر سے اِس کی شناسائی ہوئی، اور رفتہ رفتہ یہ ارتباط اتنا بڑھا کہ جب ابن رشد نے طب مین اپنی کتاب کلیات تصنیف کی تو ابو مروان سے اِس بات کی درخواست کی کہ وہ بھی جزئیات فن کو ایک کتاب مین جمع کرے، تاکہ یہ دو کتابین ملکر فن کی تکمیل کرین اور دونون دوستون کا نام ایک ساتھ ہمیشہ زندہ رہے، ابن رشد کتاب الکلیات کے خاتمہ مین کہتا ہے،

"مین نے اِس کتاب مین فن طب کے امور کلیہ کو جمع کر دیا ہے، اور ایک ایک عضو کے امراض کو الگ الگ نہین بیان کیا ہے، اِس کی اگرچہ کچھ ضرورت بھی نہین ہی، کیونکہ یہ باتین امور کلیہ ہی سے مستنبط ہوتی ہین، لیکن اگر مجھے ضروری مشاغل سے فرصت ہوئی تو مین اِس کے متعلق بھی کچھ لکھنے کی کوشش کرون گا، بالفعل ابو مروان زہر کی کتاب التفسیر اِس کے لیئے بہت کافی ہے، جو میری فرمایش سے ابو مروان نے تصنیف کی ہی[1]"،

چنانچہ خود ابن رشد کے بیان کے مطابق ابو مروان نے کتاب التفسیر تصنیف کی جس مین معالجات و علامات کو مخلوط کر دیا، ابو مروان کا بیٹا ابو بکر بن زہر بھی باپ ہی کی طرح طبیب تھا، اِس کے علاوہ فقیہہ و محدث تھا، ایک عرصہ تک یہ اپنے باپ کے ساتھ عبدالمؤمن کے دربار مین ملازم رہا، لیکن باپ کی وفات کے بعد عبدالمؤمن کے دربار مین مستقل طور پر طبیب خاص مقرر ہوا، اور اس وقت سے یہ برابر اس عہدہ پر متمکن رہا، یہان تک کہ ۵۹۶ھ مین محمد الناصر کے عہد حکومت مین وفات پائی، ہم پیشہ اور ہم منصب ہونے کے باعث اِس سے بھی ابن رشد کے گہرے تعلقات تھے،

اس کے علاوہ محی الدین بن عربی جو اندلس کے مشہور فقیہہ صوفی گزرے ہین، اون سے بھی ابن رشد کے ذاتی تعلقات تھے، جس سال وہ اندلس سے مشرق کی سیاحت کو نکلے ہین اور اسی سال ابن رشد کا انتقال ہوا تھا، چنانچہ یہ خود اوس کے جنازہ مین شریک تھے، اور اوس کے

---

[1] طبقات الاطبار صفحہ ۷۶،

دفن ہونے کے بعد اونھون نے مراکش سے مصر کا رخ کیا ہو محی الدین بن عربی نے دمشق مین آکر انتقال کیا ہے اور یہین مدفون ہین، ابن رشد جب قرطبہ کا قاضی تھا تو اوس نے ایک بار اون سے یہ درخواست کی کہ مین آپ سے تصوف حاصل کرنا چاہتا ہون، لیکن اونھون نے کسی نا معلوم وجہ کی بنا پر اس کو تصوف کے مسائل بتانے سے انکار کیا[1]،

غرض جن بزرگون اور جن ائمۂ فن سے ابن رشد نے تعلیم حاصل کی تھی اون کے فیوض صحبت سے متمتع ہو کر علوم و فنون مین اس نے اِس درجہ کمال حاصل کیا کہ وہ فقہ، طب، اور فلسفہ مین امام شمار کیا جانے لگا، اور اندلس کی بہترین سوسائٹی مین اِس نے معزز درجہ حاصل کر لیا،

(۳)

عہدۂ قضاء اور دربار کے تعلقات

لیکن اوس کے علمی کمالات یہین پر رُکنے والے نہ تھے بلکہ دنیا مین اوس کو کچھ اور بھی کرنا تھا، وہ علمی دماغ لیکر آیا تھا اور علمی خدمت کرنا چاہتا تھا، لیکن اِس کے لئے فراغت کی ضرورت تھی، اِس کے باپ دادا ملثمین کے دربار سے وابستہ تھے، چنانچہ ابن رشد کے لئے بھی ملثمین کے دربار کے علاوہ کوئی اور سہارا نہ تھا، مگر ملثمین کا ستارہ اوس وقت اوج سے اتر چکا تھا اور سارے ملک مین بدامنی پھیلی ہوئی تھی، اس کے علاوہ ابن رشد فلسفی تھا، اور ملثمین کے دربار مین فلاسفہ کی قدر نہ تھی، یہ جاہل نو مسلم بربری تھے جو اسلام لانے کے بعد اپنے صحرا سے اوٹھکر دنیا کو فتح کرنے نکلے تھے، خود اندلس کے لوگ بھی اون سے خوش نہ تھے، محض عیسائیون کے خوف نے اہل اندلس کو اون کے دامن عافیت مین پناہ

[1] ابن رشد رینان صفحہ ۹،

لینے پر مجبور کیا تھا، اِن اسباب کی بنا پر اندلس مین اوس وقت طوائف الملوکی پھیلی ہوئی تھی، ملک جس انقلاب کے لیئے آمادہ تھا اتفاق سے ابن رشد کو بھی اسی طرح کے انقلاب کا انتظار تھا، ملک کے فلاسفہ جو ملثمین سے زیادہ نالان تھے رفتہ رفتہ انقلاب کی تخم ریزی کر رہے تھے،

مراکش مین موحدین کی ایک نئی قوت پرورش پا رہی تھی، یہ اصل مین ایک تحریک تھی؛ جس کا بانی محمد بن تومرت مصمودی تھا، یہ مشہور بربری قبیلہ مصمودہ مین پیدا ہوا تھا، خود اپنے تئین حضرت علیؓ کی نسل سے بتاتا تھا، مشرق آکر اجلۂ فقہا مثلاً امام غزالی اور طرطوشی وغیرہ سے علوم کی تحصیل کی تھی، نہایت عالم و فاضل اور دیندار تھا، امام غزالی کی صحبت مین کئی برس تک رہا، اکثر امام صاحب سے مسلمانون خاصکر اہل اندلس کی بربادی پر گفتگو رہتی تھی، امام غزالی نے محمد بن تومرت کو مستعد پا کر یہ مشورہ دیا کہ اندلس جا کر وہ مسلمانون کی طاقت کو ایک مرکز پر مجتمع کرے اور احیاء شریعت کا فرض انجام دے[1]، چنانچہ امام کا اشارہ پا کر اس نے مغرب کا رُخ کیا، اور مصر و ٹیونس ہوتا ہوا مراکش پہنچا، طبیعت مین تقشف بہت زیادہ تھا، ذرا سے خلاف شرع فعل کو دیکھکر قابو سے باہر ہوجاتا تھا اور مجنونانہ حرکتین کرنے لگتا تھا، چنانچہ مراکش مین اِن عادتون کی بنا پر جب اِس کی شہرت ہوئی، تو علی بن تاشفین نے جو ملثمین کا آخری تاجدار تھا، مجلس مناظرہ منعقد کی اور فقہاء و علماء کو محمد بن تومرت سے مناظرہ کرنے کے لیئے مدعو کیا، مناظرہ مین علماء کو شکست ہوئی، اور بادشاہ بھی محمد بن تومرت کا معتقد ہوگیا، یہ دیکھکر اہل دربار اوس کے دشمن ہوگئے، اور محمد بن تومرت نے بھاگ کر اندرون ملک مین بربری قبائل کے دامن عافیت مین پناہ حاصل کی، یہان اب اوس نے اطمینان سے بیٹھکر اپنی تحریک کو پھیلانا شروع کیا، چنانچہ اسی سلسلہ مین عبد المؤمن سے جو موحدین کا پہلا بادشاہ ہوا ہے اِس کی ملاقات ہوئی، وہ اِس کا نہایت معتقد اور دست و بازو بنگیا[2]،

---

[1] ابن خلدون جلد پنجم صفحہ ۲۲۶، [2] ابن خلکان جلد دوم صفحہ ۵۳،

امام غزالی کی فیض صحبت سے محمد بن تومرت فاضل اجل بنگیا تھا، عقائد وغیرہ مین زیادہ تر امام غزالی کی تقلید کرتا تھا، چنانچہ اسی بنا پر اس نے اشعری مذہب اختیار کرلیا اور اشاعرہ کی تائید مین اس نے کتابین لکھین جن مین اس نے عقلی دلائل سے عقائد کو ثابت کیا ہے، متشابہات مین تاویل کو مستحسن سمجھتا تھا، لیکن امامت کے بارہ مین اس کا میلان شیعون کے خیالات کے جانب تھا اور امام کے لیئے عصمت کی شرط کا قائل تھا، اس کی کتابین مرشدہ، امامیہ، اور عقیدۂ ابن تومرت، بہت مشہور ہین،

محمد بن تومرت کے بعد عبدالمؤمن اسکا جانشین ہوا، یہ گو ایک کمہار کے گھر مین پیدا ہوا تھا، لیکن ابن تومرت کی صحبت مین رہکر فاضل اجل بن گیا تھا، ابن تومرت کو اس پر بڑا اعتماد تھا، اس نے بادشاہ ہوتے ہی ۵۴۲ھ مین مراکش پر قبضہ کرکے ملثمین کی حکومت کا خاتمہ کردیا[1]، ملثمین کے برباد ہوتے ہی اندلس مین اون کے خلاف بغاوت کا جوزہر یلا مادہ مدتون سے پک رہا تھا وہ اُبل پڑا اعیان ملک نے جمع ہوکر یہ مشورہ کیا کہ ملک کو طوائف الملوکی سے محفوظ رکھنے کی صرف یہ تدبیر ہے کہ عبدالمؤمن کو جو خود فاضل اجل اور پابند شریعت ہی، اندلس مین مدعو کیا جائے، چنانچہ ایک وفد ترتیب دیا گیا، جس کے صدر قاضی ابوبکر بن عربی منتخب ہوئے، اِس وفد نے عبدالمؤمن کے دربار مین حاضر ہوکر اعیان اندلس کا پیام اوسکو سُنایا، اور اکثر ارکان وفد نے اِس کے ہاتھ پر بیعت کرلی، عبدالمؤمن اِس وفد سے نہایت تعظیم وتکریم سے پیش آیا، اور واپسی کے وقت ارکان وفد کو خلعت وانعامات تقسیم کیئے[2]، چنانچہ عبدالمومن نے اِس کے بعد اندلس پر حملہ کرکے تھوڑی مدت کے اندر اپنی مملکت سے اسکا الحاق کرلیا،

عبدالمؤمن خود ایک فاضل شخص تھا، محمد بن تومرت کے فیض صحبت سے، جو امام غزالی کا شاگرد تھا، اس کا فضل وکمال اور زیادہ ترقی کرگیا تھا، اس وقت تک اندلس کا شاہی مذہب فقہ مین

[1] ابن خلکان صفحہ ۴۴۰، [2] ابن خلدون صفحہ ۲۲۴،

مالکی اور عقائد مین حنبلی تھا، عبد المؤمن نے جب اندلس فتح کیا تو چونکہ بانی حکومت اشعری تھا سلطنت کا مذہب بھی اشعری قرار دیا گیا، محمد بن تومرت نے جن اشعری اساتذہ سے فیض صحبت پایا تھا وہ معقولات کے امام تھے اور خود ابن تومرت پر بھی معقولات کا رنگ غالب تھا، اِس نے اپنی کتابون مین عقلی دلائل سے عقائد کی تشریح کی تھی، اِس بنا پر موحدین کو ملثمین کی طرح فلسفہ سے عداوت نہ تھی، چنانچہ عبد المؤمن نے سریر آرائے حکومت ہوکر علوم وفنون خاصکر فلسفہ پر شاہانہ حوصلہ سے توجہ کی حکم مستنصر کے بعد یہ پہلا موقع تھا کہ فلسفہ نے حکومت کا سہارا پاکر ملک مین اطمینان سے ترقی شروع کی، ملک مین جو نامور فلاسفہ موجود تھے[1] اون مین ابو مروان بن زہر اور ابن الطفیل کی خاص طور پر شہرت تھی، عبد المؤمن نے اِن دونون کو اپنے دربار مین معزز عہدے عنایت کیے،

اِس سلسلہ مین عبد المؤمن کو مدارس کے قائم کرنے کا بیحد شوق تھا، اِس سے پہلے اندلس مین مدارس کی عمارت خاص طور پر تعمیر نہین کی جاتی تھی، عموماً مساجد ہی مین درس ہوتا تھا لیکن عبد المؤمن اپنی روشن خیالی کے باعث اِس طرز کو ناپسند کرتا تھا، نیز اس کی یہ غرض بھی تھی کہ حکومت کو اشاعت تعلیم کی جانب سے ابتک جو بے پروائی رہی ہے، مدارس قایم کرنے سے وہ رفع ہوجائیگی، اور حکومت کو خود بخود نشر تعلیم کا خیال پیدا ہوجائیگا، لیکن اِس تجویز کو عملی جامہ پہنانے کے لیئے چند مشیرون کی ضرورت تھی جو خود بھی فاضل اجل اور فن تعلیم کے ماہر ہون، ابن رشد کی شہرت ہوچکی تھی، عبد المؤمن کی نظر سب سے پہلے اسی پر پڑی جو اِس تجویز کو عملی جامہ پہنانے کی سب سے زیادہ اہلیت رکھتا تھا،

چنانچہ ۵۴۸ھ مطابق ۱۱۵۳ء مین عبد المؤمن نے اوسے مراکش طلب کیا، اوس وقت ابن رشد علم ہیئت کے بعض مسائل کی تحقیقات مین مشغول تھا، اِس طلبی پر ابن رشد نے مراکش کا رُخ کیا، اور وہان بھی یہ سلسلۂ تحقیقات جاری تھا، چنانچہ ابن رشد نے خود اِس واقعہ کو ارسطو کی ایک کتاب کی شرح مین ذکر کیا ہے[2]،

[1] کانڈی تاریخ اسپین جلد ۳،

عبد المؤمن نے ۵۵۸ھ مین قضا کی، اور اُس کا بیٹا محمد تختِ سلطنت پر بیٹھا، یہ نہایت کمزور اور نالائق بادشاہ تھا، چنانچہ ۴۴ دن حکومت کر کے معزول ہو گیا، اور اوس کے چھوٹے بھائی یوسف بن عبد المؤمن کو لوگون نے بادشاہ بنایا، یوسف بہت بڑا فاضل اور بلند حوصلہ بادشاہ تھا، عبد المؤمن نے اِس کی تربیت مین تیغ و قلم دونون کا اہتمام کیا تھا، جو لوگ تیغ و قلم کے فن مین یکتائے زمانہ تھے اون کو اس کی تربیت پر مامور کیا تھا، اسی کا اثر تھا کہ یوسف دونون میدانون مین اپنے حریفون سے آگے نظر آتا تھا، اِس زمانہ مین عیسائیون نے مسلمانون کی کمزوری سے فائدہ اُٹھا کر اندلس کے اکثر اضلاع مسلمانون کے ہاتھ سے چھین لیئے تھے، یوسف نے متعدد حملے کر کے اپنے زورِ بازو سے اکثر اضلاع واپس لے لیئے اور عیسائیون کو چین سے نہ بیٹھنے دیا، اس کے علاوہ وہ بہت بڑا عالم تھا، علوم عربیہ مین اوس کا کوئی ہمسر نہ تھا، صحیح بخاری زبانی یاد تھی اور قرآن بھی حفظ تھا، فقہ مین بھی اچھی مہارت رکھتا تھا، اِن علوم سے فارغ ہو کر اوس نے فلسفہ پر توجہ کی تھی، طب مین بھی کمال حاصل تھا، اور فلسفہ کا اِس کو خاص ذوق تھا، علمی شوق مین وہ اندلس کا دوسرا حکم مستنصر تھا، فلسفہ کی کتابین بھی بیحد جمع کی تھین، اکثر اپنے وقت کے اجلۂ فلاسفہ مثلاً ابن الطفیل وغیرہ سے مجالست رہتی تھی، ابن الطفیل اِس کے محکمۂ علمی کا افسر تھا، اور اِس کو یہ حکم دے رکھا تھا کہ تمام اطراف و دیار سے علماء و فلاسفہ طلب کیے جاوین اور اون کو علمی خدمتین دی جائین، چنانچہ ابن الطفیل نے جو ائمۂ فن جمع کیے، ان مین ابن رشد بھی تھا،[1] ابن رشد اور ابن الطفیل مین گہرے تعلقات تھے، ابن الطفیل ہی کے مشورہ سے ابن رشد کا وہ علمی کارنامہ ظہور مین آیا تھا، جس کے باعث تین صدیون تک ابن رشد لاطینی علمی حلقون مین ایک خاص قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا جاتا رہا، اِس کے علاوہ ابن الطفیل اور ابن رشد دونون ابن باجہ کے شاگرد اور اوس کے مقلد تھے، اور ابن رشد تو خود ابن الطفیل کا بھی شاگرد تھا، ابن الطفیل کو

---

[1] ابن خلکان جلد دوم صفحہ ۵۵۵ و ۵۵۶،

ابن رشد کی ذات سے بڑی بڑی امیدین تھین، اکثر ابن الطفیل ابن رشد کا جہان ذکر کرتا ہی نہایت مادحانہ الفاظ مین کرتا ہی، چنانچہ اپنے مشہور رسالۂ حی بن یقظان مین ابن باجہ کے تصانیف کے تذکرہ کے بعد نہایت مبہم طور پر بڑی اُمیدون کے ساتھ ابن رشد کا تذکرہ حسب ذیل الفاظ مین کیا ہی:-

واما من جاء بعدهم من المعاصرين	"ابن باجہ کے بعد جو فلاسفہ ہمارے معاصر ہین وہ ابھی
لنا فهم بعد فی حد التزاید او الوقوف	دور تکون مین ہین اور کمال کو نہین پہونچے ہین اور اِس
علی غیر کمال او ممن لم تصل الینا	بنا پر اون کی اصلی قابلیت واستعداد کا اندازہ ابھی سے
حقیقتہ[1]"	نہین ہو سکتا،"

یہ نہایت مبہم مادحانہ طریقۂ اظہار خیال ہی جس کا اشارہ یقیناً ابن رشد کی جانب ہے جو ابن الطفیل کا خاص طور پر ہمدم و شریک اعمال تھا،

چنانچہ اسی حُسن ظن کی بنا پر، جو ابن الطفیل ابن رشد کی نسبت رکھتا تھا، ابن الطفیل نے اِسکو یوسف بن عبد المؤمن کے دربار تک پہنچایا، ابن رشد جس کیفیت کے ساتھ دربار مین داخل ہوا ہے، اِس کا حال عبد الواحد مراکشی نے خود ابن رشد کی زبانی اس کے ایک شاگرد کی روایت سے حسب ذیل بیان کیا ہے،[2]

"جب مین دربار مین داخل ہوا تو ابن الطفیل بھی حاضر تھا، اس نے امیر المؤمنین یوسف کے حضور مین مجھکو پیش کیا اور میرے خاندانی اعزاز اور میری ذاتی لیاقت و اوصاف کو اس طرح آب و تاب سے بیان کرنے لگا جو میرے استحقاق سے زیادہ تھا اور جس سے میرے ساتھ اوسکی مخلصانہ محبت و عنایت کا اظہار ہوتا تھا، یوسف میری طرف مخاطب ہوا، پہلے میرا نام و نسب

[1] رسالۂ حی بن یقظان، صفحہ ۷، [2] عبد الواحد مراکشی کی کتاب سب سے پہلے فرنچ مستشرق ایم ڈوزی نے لیڈن سے ۱۸۴۷ء مین چھاپکر شایع کی تھی، مینے اصل کتاب نہین دیکھی، رینان نے اپنے تذکرہ مین اسکا ترجمہ نقل کیا ہی، اور مینے رینان سے لیا ہی،

پوچھا، پھر یک بیک مجھ سے یہ سوال کر بیٹھا کہ حکما، افلاک کے متعلق کیا رائے رکھتے ہین؟ یعنے اون کے نزدیک عالم قدیم ہی یا حادث؟ یہ سوال مین سنکر ڈر گیا اور چاہا کہ بلطائف الحیل اِس سوال کو ٹال جاؤن، چنانچہ مین نے کہا کہ مین فلسفہ سے واقف نہین، یوسف میری بدحواسی کو سمجھ گیا، اور میری طرف سے پھر کر ابن الطفیل کی جانب متوجہ ہوا، اور اس مسئلہ پر بحث شروع کی، ارسطو افلاطون اور دیگر حکماے متقدمین نے جو کچھ اس مسئلہ کے متعلق لکھا ہی اوس کو بتفصیل بیان کیا، پھر متکلمین اسلام نے حکما پر جو اعتراضات کیے ہین ایک ایک کر کے بیان کیے یہ حالت دیکھکر میرا خوف جاتا رہا، لیکن مجھکو سخت تعجب ہوا کہ علوم عقلیہ مین ایک بادشاہ یہ دستگاہ رکھتا ہی، جو طبقۂ علما مین بھی شاذ و نادر کسی کو حاصل ہوتی ہی، حالانکہ علما اِس قسم کے مشاغل مین ہردم مصروف رہتے ہین، تقریر سے فارغ ہوکر پھر میری جانب توجہ کی، اب مین نے آزادی کے ساتھ اپنے خیالات و معلومات اِس مسئلہ پر ظاہر کیے جب مین دربار سے رخصت ہوا تو مجھے زر نقد، خلعت، سواری کا گھوڑا، اور بیش قیمت گھڑی، عنایت کی،

یوسف کے دربار مین رسائی حاصل ہونے کے بعد اب اوس کی دنیوی ترقی کا دور شروع ہوا، یوسف اِس کی بحد قدر و منزلت کرتا تھا، ۵۶۵ھ (۱۱۶۹ء) مین وہ اشبیلیہ کا قاضی مقرر ہوا، وہ اپنے اکثر حالات اپنی تصانیف مین بقید سن ذکر کرتا ہی، چنانچہ ارسطو کی کتاب الفلکیات کی شرح مین اس نے ۱۱۳۰ء کے ایک واقعہ کا ذکر کیا ہی جو تیرہ سال کی عمر مین اس کے سامنے گذرا تھا، ۵۶۵ء مین جب اشبیلیہ کی قضائیت پر وہ مامور ہوا تو قرطبہ چھوڑ کر اشبیلیہ مین سکونت اختیار کر لی، لیکن اپنی خدمت کے سلسلہ مین اِس کو اضلاع اشبیلیہ کے دورہ پر جانا پڑتا تھا، اسی سال مین اس نے ارسطو کی کتاب الحیوان کی شرح ختم کی، چنانچہ اس نے خود لکھا ہے کہ یہ کتاب ماہ صفر ۵۶۵ھ مین بمقام اشبیلیہ تمام ہوئی، پھر عذر خواہی کی ہی

---

[1] ابن رشد رینان، صفحہ ۱۰ و ۱۱، اِس واقعہ کو کیون افریقی اور پروفیسر منک نے بھی ذکر کیا ہی،

کہ اگر اس کتاب مین سہو و خطا ہوگئی ہو تو معافی کی امید ہی، کیونکہ اولاً تو کار منصبی اور عہدۂ قضائت کی مصروفیون سے فراغت نہین ملتی، دوسرے کتب خانہ وطن مین ہی، اور ضروری کتابین تک ساتھ نہین، اسی قسم کی عذر خواہی کتاب الطبیعة کی شرح مین بھی کی ہی اور لکھا ہی کہ یہ کتاب ماہ رجب ۵۶۵ھ مین بمقام اشبیلیہ تمام ہوئی اشبیلیہ سے دو سال بعد ۵۶۷ھ (۱۱۷۱ء) مین اپنے وطن قرطبہ واپس آیا، اور غالباً اسی زمانہ مین یہین اس نے ارسطو کی کتابون کی شرحین لکھنا شروع کین، اس سے پہلے جو شرحین اس نے لکھین تھین وہ مختصر تھین، اب مطول شروح کا سلسلہ شروع کیا جو تنوع مضامین اور وسعت معلومات کے لحاظ سے بےنظیر ہین[1]،

ابن رشد کو جتنا علمی شوق تھا اسی قدر وہ کثیر الاشتغال بھی تھا، اور ان گوناگون مشاغل مین تصنیف کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا، ایک طرف اس کے علمی کامون کے لیے سکون دماغی اور فراغت خاطر کی ضرورت تھی، دوسرے جانب دربار کے تعلقات اور صیغۂ عدالت کی افسری کے باعث پریشان خیالی کے قیود مین مبتلا رہتا تھا، وہ خود چاہتا تھا کہ دنیا کے کھیڑون سے الگ ہو کر علمی زندگی بسر کرے، لیکن اس کی نوبت نہین آتی تھی، وہ خود اپنی تصنیفات مین متعدد جگہ یہ شکایت کرتا ہے کہ اپنے کار منصبی سے بہت مجبور ہون، مجھکو اتنا وقت نہین ملتا کہ تصنیف کے سلسلہ کو سکون خاطر کے ساتھ انجام دے سکون، مجسطی کا جو اس نے اختصار کیا ہے اوس مین لکھا ہے کہ مین نے صرف اہم مطالب لے لیے ہین، میری حالت بالکل اوس شخص کی سی ہی جس کے مکان مین چارون طرف سے آگ لگ گئی ہو اور وہ پریشانی اور اضطراب کی حالت مین صرف مکان کی ضروری اور قیمتی اشیاء کو باہر نکال نکال کر پھینک رہا ہو، اپنے کار منصبی کو انجام دینے کی غرض سے مجھے سلطنت کے قریب و بعید مقامات کا دورہ کرنا پڑتا ہے، آج دار السلطنت مراکش مین ہون تو کل قرطبہ مین اور پرسون پھر افریقہ مین، اسی طرح بار بار اضلاع سلطنت کے دورہ مین وقت گذر جاتا ہے، اور اسی دوران مین سلسلۂ تصنیف بھی جاری رہتا ہے، جو اکثر اس پریشان

[1] "ابن رشد" رینان، صفحہ ۱۲،

خیالی کی حالت مین ناتکمل اور ادھورا رہجاتا ہی،[۱]

۵۷۰ھ کے آغاز مین کتاب البیان اور کتاب الآلہیات ساتھ ساتھ لکھنا شروع کی، اسی اثنار مین بیمار ہوگیا، اور زیست کی امید نہین رہی، اِس خیال سے کتاب البیان کو چھوڑ کر کتاب الآلہیات کی تکمیل مین مصروف ہوگیا، کہ کتاب البیان کے ساتھ کہین یہ بھی نہ رہجائے، ۵۷۴ھ (۱۱۷۸ء) مین اس کو پھر مراکو آنا پڑا اور یہان رسالۂ جوہر الکون De Substantia Orbis تمام ہوا[۲]

۵۷۵ھ (۱۱۷۹ء) مین وہ پھر اشبیلیہ واپس آیا اور یہان علم کلام مین دو رسالے کشف الادلہ اور فصل المقال تصنیف کیئے، چنانچہ اِن رسالون کے ایک قدیم قلمی نسخہ کے آخر مین یہ عبارت درج ہے، وکان الفراغ منہ فی سنۃ خمس وسبعین وخمسائۃ، ۵۷۸ھ (۱۱۸۲ء) مین ابن الطفیل کی وفات کی وجہ سے یوسف نے اِس کو مراکش مین بلایا اور اپنا طبیب خاص مقرر کیا، اسی سال محمد بن مغیث قاضی قرطبہ کے مرنے پر وہ قرطبہ کا قاضی القضاۃ مقرر ہوا[۳]، اب ایک طرف منصب طبابت کی بنا پر اس کو مراکش مین قیام کرنا پڑا تھا، دوسری جانب وہ ساری مملکت کے صیغۂ عدالت کا افسر تھا، اور اس تعلق سے حکومت کے تمام اضلاع کا دورہ کرتا تھا، یہ اس کی ترقی مین آخری منصب تھا، جس پر اس کے باپ دادا بھی پہلے سرفراز ہوچکے تھے اور جس کا وہ اپنی ابتدائی عمر سے اپنی لیاقت کی بنا پر حقدار تھا،

۵۸۰ھ مین یوسف نے وفات پائی اور اوس کا بیٹا یعقوب منصور تخت نشین ہوا، یہ نہایت عالم وفاضل اور دیندار بادشاہ تھا، پنجوقتہ نماز جماعت کے ساتھ شہر کی مسجدون مین ادا کرتا تھا، اِس کے زمانہ مین موحدین کی حکومت انتہائے عروج کو پہونچ گئی تھی، اِس نے عیسائیون کو کئی معرکون مین شکستین دے کر اندلس کے بہت سے اضلاع واپس لے لیئے تھے، یہان تک کہ اون کے دار الحکومت طلیطلہ تک پہنچ گیا تھا، فقہ وحدیث مین اچھی خاصی مہارت رکھتا تھا، اِس نے اپنے زمانہ کے فقہار کو حکم دیا تھا کہ کسی

---

[۱] ابن رشد" رینان صفحہ ۱۲، [۲] ابن رشد" رینان صفحہ ۱۲، [۳] کانڈی تاریخ اسپین جلد ۳ باب چہارم،

امام یا مجتہد کی تقلید نکرین بلکہ خود اپنے اجتہاد سے فیصلہ کرین، عدالتونمین فروع فقہ کی پابندی اوٹھا دی تھی، جو فیصلہ کیا جاتا تھا قرآن وحدیث اجماع وقیاس سے کیا جاتا تھا، چنانچہ ابن خلکان نے اسکے تذکرہ مین جہان اس واقعہ کا ذکر کیا ہے لکھا ہے کہ ہمارے زمانہ مین مغرب سے جو علمار آئے، مثلاً ابو الخطاب بن وحیہ، ابو عمرو بن وحیہ، اور محی الدین بن عربی، وغیرہ سب کا یہی طریقہ تھا، یعنی کسی کی تقلید نہین کرتے تھے[1]،

منصور نے جیساکہ اس کی علم پروری سے توقع تھی، ابن رشد کی نہایت قدردانی کی، اور اوس کے عہد حکومت مین ابن رشد کی اتنی قدر ومنزلت کی گئی جو اس سے پہلے کبھی اس کو حاصل نہین ہوئی تھی، دنیوی ترقی کے آخری مناصب پر وہ یوسف ہی کے عہد مین پہنچ چکا تھا، لیکن اب ان مناصب کے علاوہ اِس کو یعقوب منصور کی ندیمی کا بھی فخر حاصل ہوا، یعقوب منصور اکثر اس سے فرصت کے اوقات مین علمی مسائل پر بحث کیا کرتا تھا، اور اِس کی بے تکلفی منصور کے ساتھ اتنی بڑھ گئی تھی کہ اکثر وہ سلسلہ گفتگو مین بے تکلفانہ اِن الفاظ مین منصور کو مخاطب کرتا تھا کہ "اسمع یا اخی" یعنے اَے بھائی سنو[2]"

آخر عمر مین ابن رشد اپنے وطن قرطبہ مین مقیم رہنے لگا تھا جہان وہ اپنا سارا وقت علمی مشاغل مین گذارتا تھا، ۵۹۱ھ مین یعقوب منصور کو، جبکہ وہ ابن غانیہ کی بغاوت فرو کرنے مین مشغول تھا، دفعتہً یہ اطلاع ملی کہ الفانسو کی فوجین اندلس مین سرگرم فساد ہین اور مسلمانون کی بے پناہ بستیون کو لوٹ رہی ہین، یہ سنکر وہ اندلس کی طرف لوٹ پڑا، قرطبہ پہنچکر اوس نے تین دن یہان قیام کیا اور اِس قلیل مدت قیام مین بے انتہا فوجین جمع کرلین[3]، اِس زمانہ مین ابن رشد یہین مقیم تھا، جب چلنے لگا تو ابن رشد کو دواعی ملاقات کے لیے

---

[1] ابن خلکان جلد دوم صفحہ ۲۴۴، ابن حمویہ جو اسی عہد مین اندلس آیا ہے بیان کرتا ہی کہ بادشاہ خود مجتہد ہے اور یہان کے علمار اس کو ظاہریہ فرقہ سے سمجھتے ہین، اِس نے ایک مجموعۂ فتاوی مرتب کیا ہے جس مین اپنے اجتہادات قلمبند کیئے ہین، [2] "ابن رشد" رینان صفحہ ۱۲ و طبقات الاطبار صفحہ ۷۷، [3] ابن خلدون جلد پنجم صفحہ ۲۴۵،

طلب کیا، ابن ابی اصیبعہ اس ملاقات کا حال قاضی ابو الولید الباجی کی روایت سے حسب ذیل بیان کرتا ہے،

"منصور جب ۵۹۱ھ (۱۱۹۵ء) مین الفانسو دہم پر حملہ کرنے کی غرض سے قرطبہ مین تیاریان کر رہا تھا

تو اس نے دوامی ملاقات کے لئے ابن رشد کو طلب کیا، دربار مین ابو محمد عبد الواحد کو بیحد رسوخ حاصل تھا،

وہ منصور کا داماد اور ندیم خاص تھا، اس کے بیٹے علی کو منصور نے افریقہ کی گورنری دی تھی، دربار مین ابو

محمد عبد الواحد کی کرسی تیسرے نمبر پر تھی، لیکن اس روز منصور نے ابن رشد کو بلا کر عبد الواحد سے بھی اس کو

آگے بڑھایا، یعنی خاص اپنے پہلو مین اس کو جگہ دی، اور دیر تک بے تکلفانہ باتین کرتا رہا، باہر اس کے

دشمنون نے یہ خبر اُڑا دی کہ منصور نے اس کے قتل کا حکم دیدیا ہے، طلبہ کی جماعت کثیر باہر منتظر تھی، یہ خبر سُنکر

سب پریشان ہو گئے، جب تھوڑی دیر کے بعد ابن رشد باہر آیا تو اس کے دوستون نے اس قدر و منزلت پر

اس کو مبارکباد دی، لیکن انجام بین حکیم نے بجائے اسکے کہ مسرت کا اظہار کرتا افسوس ظاہر کیا اور کہا کہ

"یہ خوشی کا نہین بلکہ رنج کا موقع ہے، کیونکہ دفعۃً اس درجہ کا تقرب بُرے نتائج پیدا کریگا[1]"،

چنانچہ یہ انتہائی تقرب اوس کے حاسدون اور دشمنون سے دیکھا نہ گیا اور بقول رینان کے یہی تقرب اسکی ہلاکت وبربادی کا باعث بن گیا، حاسدون نے بادشاہ سے اس کی بیدینی کی شکایتین جن سے اون کی اصلی غرض محض یہ تھی کہ ابن رشد بادشاہ کی نظرون سے گر جائے یا ہلاک کر ڈالا جائے، چنانچہ وہ اپنے مقصد مین کامیاب ہو گئے، اور ابن رشد کی زندگی کے آخری چار سال نہایت فلاکت و ذلت کی حالت مین بسر ہوئے، بادشاہ نے اس کو قرطبہ کے قریب بمقام لوسینا جلا وطن کرکے بھیجدیا، جہان وہ غربت کی حالت مین بسر کرتا رہا،

---

[1] طبقات الاطباء صفحہ ۷۶،

(۴)

ابن رشد کی تباہی کے اسباب

شخصی حکومتون کا نظام کچھ اس طرح کا ہوتا ہو کہ بادشاہ سے خوف زدہ رہنے کے باعث باشندون کو ہر دم یہ خیال ستاتا رہتا ہے کہ اگر بادشاہ کی نظر عنایت پھر گئی تو اُسی وقت ہماری زندگی کا خاتمہ ہی، خاص کر جو لوگ شاہی دربار مین بارسوخ اور بادشاہ کے مقرب ہوتے ہین اون کی جان تو ہر وقت سولی پر رہتی ہے اور کسی وقت اون کو آرام نصیب نہین ہوتا، خود بادشاہون کی حالت یہ ہوتی ہے، کہ وہ کسی اُصول زندگی کے پابند نہین ہوتے، ہر وقت سازشیون کا مجمع رہتا ہی، جو بادشاہ کی تلون مزاجی سے فائدہ اوٹھاکر اپنے مطلب حاصل کیا کرتے ہین، ان سازشیون کو دین و دنیا کسی بات کی پرواہ نہین ہوتی اور نہ اونکا مقصد یہ ہوتا ہو کہ مذہب یا سلطنت کی حفاظت کی جائے بلکہ مذہب کی آڑ مین وہ محض اپنے دشمنون کو زک دینا چاہتے ہین، اور ایسی سازشین پیدا کرتے ہین کہ کوئی اجنبی شخص جو اندرونی معاملات سے واقف نہو ہرگز یہ نہین سمجھ سکتا کہ اس سازش کی اصل غرض کیا ہے، ابن رشد چونکہ اس حقیقت سے باخبر تھا، اسلیئے اس نے اپنے دوستون کو اِس فوری تقرب پر اظہار مسرت کرتے ہوئے دیکھکر یہ جواب دیا کہ "یہ خوشی کا نہین بلکہ رنج کا موقع ہی، کیونکہ دفعتاً اس درجہ کا تقرب بُرے نتائج پیدا کرے گا"،

یعقوب منصور کی کیا خصوصیت ہے، عموماً سلاطین اسلام نے اپنے عہد کے یگانۂ روزگار فضلار کے قتل سے اپنے ہاتھ رنگین کیئے ہین، منصور عباسی نے ابومسلم خراسانی اور سلمۃ ابن الخلال کو قتل کیا، ہارون رشید نے برامکہ کے قتل سے اپنے ہاتھ رنگے، مامون نے اپنے باپ کے نقش قدم پر چلکر حسن بن سہل بن نوبخت کے خاندان کو مٹایا، ابن رشد جو اہل علم کی مجلس کا رکن اعظم تھا، زمانہ کی سفاکیون سے کیون کر بچ سکتا تھا، چنانچہ اس کا بھی وقت آگیا، اور اندلس کے مایۂ ناز فلسفی کو، جو اپنے ملک مین دماغی ترقی کا علمبردار تھا،

یعقوب منصور نے جو عدل و انصاف کا پیکر مجسم مشہور تھا، برباد کر کے اپنے اسلاف کے پہلو مین جگہ حاصل کی،

ابن رشد کی تباہی و بربادی چونکہ ایک حیرت انگیز واقعہ ہے، اس لئے مؤرخین نے اس کے اسباب کی تحقیق مین بہت جد وجہد کی ہے، اور مختلف مؤرخون نے مختلف اسباب بتائے ہین،

(۱) ایک روایت یہ ہے کہ یعقوب کا بھائی ابو یحیی جو قرطبہ کا گورنر تھا اس کے ساتھ ابن رشد بہت میل جول رکھتا تھا، شاید یہ وجہ ہو کہ ابن رشد ابو یحیی کے ساتھ یعقوب سے بھی زیادہ بے تکلفی کا اظہار کرنے لگا ہو، اور یہ بات یعقوب کو ناگوار ہوئی ہو، یا یہ وجہ ہو کہ یعقوب ابو یحیی سے ناراض تھا اور اس بنا پر یہ نہین چاہتا تھا کہ اس کا کوئی مقرب خاص ابو یحیی سے میل جول پیدا کرے، بہر حال یہ مبہم روایت انصاری کی ہے[1]،

(۲) دوسری روایت یہ ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الحیوانات کی جو شرح لکھی اسمین زرافہ کے ذکر مین لکھا کہ مینے اس جانور کو بادشاہ بربر یعنے منصور کے ہان دیکھا ہے، یہ معمولی طریقہ خطاب منصور کی صریحی توہین تھی[2]،

یہ قاضی ابو مروان الباجی اور انصاری کی متفقہ روایت ہے، انصاری کے الفاظ حسب ذیل ہین،

یقال ان من اسباب نکبتہ ان قال فی کتاب الحیوان لہ "و رأیت الزرافہ عند ملک البربر" وان ذالک وجد بخطہ فاوقف علیہ المنصور فھم بسفک دمہ[3]"	ابن رشد کی بربادی کا ایک یہ سبب بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے اپنی کتاب حیوانات مین زرافہ کے ذکر مین لکھا ہے کہ مین نے اس جانور کو بادشاہ بربر کے یہان دیکھا ہے، یہ عبارت خود اوس کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھی، منصور کو جب اسکی اطلاع دی گئی تو وہ ابن رشد کے قتل پر آمادہ ہوگیا،

[1] "ابن رشد" رینان صفحہ ۱۳، [2] طبقات الاطباء صفحہ ،، [3] مینے انصاری کی کتاب نہین دیکھی، رینان نے اپنی کتاب کے (بقیہ حاشیہ صفحہ آیندہ پر)

منصور کو یہ جملہ اتنا ناگوار ہوا کہ ہرچند ابن رشد کے جانب سے معذرت بھی کیگئی تاہم منصور کا غصہ دھیما نہ ہوا انصاری کہتا ہے:۔

فی افق ان کان بالمجلس صدیقہ ابو عبد اللہ الاصولی وکان قد جری فی مجلس المنصور منع العمل بالشہادۃ علی الحق فقال منعت الشہادۃ علی الحق فی الدینار والدرہم وتجیزھا فی قتل المسلم ثم قال ان ابن رشد قد کتب و قد رأیت الزرافہ عند ملک البربر" فاستحسن ذالک فی الوقت واسرھا المنصور فی نفسہ"۔

"جس صحبت مین منصور کو یہ اطلاع دی گئی تھی اوس مین ابن رشد کا دوست ابو عبد اللہ اصولی (جو اسکے ساتھ بعد کو جلا وطن کیا گیا) بھی موجود تھا اور اس سے پہلے اِس صحبت مین یہ بحث ہو چکی تھی کہ حق کے خلاف جو شہادت پیش کیجائے اوس پر عمل کرنے سے ممانعت کر دیجائے تو اس پر ابو عبد اللہ اصولی بول اُٹھا کہ روپیہ کے لیئے حق کے خلاف شہادت دینے سے تُو روکا جاتا ہی، مگر ایک مسلمان کے قتل کے معاملہ مین ہر شہادت قبول کر لی جاتی ہی، اِس کے بعد اوس نے کہا کہ ابن رشد پر یہ غلط اتہام لگایا گیا ہی، اوس نے اصل مین یہ لکھا ہی کہ مینے اِس جانور کو دونون بربرون (یعنے افریقہ واندلس) کے بادشاہ کے یہان دیکھا ہے، ابو عبد اللہ اصولی کی یہ بحث اِس وقت پسند کی گئی اور منصور اپنی کدورت چھپا گیا"۔

منصور کو ابو عبد اللہ کی یہ بیجا مداخلت بھی ناگوار ہوئی، اِس وقت تو خاموش ہو گیا، لیکن اسکے بعد جب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اینڈ کس مین انصاری کی غیر مطبوعہ عبارتین درج کر دی ہین، فرح الظنون ڈیٹر الجامعہ نے عربی مین جو ابن رشد کا تذکرہ لکھا ہی اس مین بھی انصاری کی عبارتین یکجا کر دی ہین، بدقسمتی سے رینان کے انگریزی مترجم نے کتاب کے اینڈکس کے ان حصون کو حذف کر دیا، مینے انصاری کی جملہ عبارتین فرح انطون سے نقل کی ہین کہ اسی ذریعہ سے ابن رشد کا یہ غیر مطبوعہ عربی تذکرہ جزو طبع مین آجاوے،

رشد کو گرفتار کیا، تو اس کے ساتھ ابو عبد اللہ اصولی کو بھی گرفتار کرکے جلا وطن کر دیا،

یہ روایت اسلیئے قرین قیاس معلوم ہوتی ہو کہ منصور بالطبع نہایت فخر پسند بادشاہ تھا، اہل یورپ
بیت المقدس کو جب مسلمانون کے ہاتھون سے چھین لیا، تو صلاح الدین نے منصور کے پاس شام کے ایک
ابن منقذ کو یہ پیام دیکر بھیجا کہ یہ اسلام کی حمایت کا وقت[۱] ہی، منصور ہر طرح مدد دینے کے قابل تھا
اعانت کرنا بھی چاہتا تھا، لیکن اتنی بات پر برہم ہو گیا کہ صلاح الدین نے خط مین اس کو امیر المؤمنین
لقب سے مخاطب نہین کیا[۲] تھا،

صلاح الدین کا تو صرف یہ قصور تھا کہ اس نے منصور کو تمام دنیا کا امیر المومنین نہین مانا، ابن
رشد نے یہ غضب کیا کہ منصور کو صرف بربر نے بادشاہ کے لقب سے یاد کیا، اس سے بڑھکر منصور کی کیا اہانت
سکتی تھی، اس پر طرہ یہ ہوا کہ ابو عبد اللہ نے ابن رشد کی جانب سے ایک عذر لنگ تراشا، چنانچہ خود بھی
رشد کے ساتھ لپیٹ مین آگیا،

(۳) تیسری روایت انصاری کی یہ ہے کہ فلسفہ مین انہماک رکھنے کے باعث بعض اوقات ابن رشد
زبان سے آزادانہ کلمات نکلجاتے تھے اور یہ بات عوام الناس کو ناگوار گذرتی تھی، اس وقت لوگ
ہ کی وجہ سے خاموش ہوجاتے تھے، لیکن جب ناگواری زیادہ بڑھی تو یہ شکایتین بادشاہ کے کانون
پہنچنے لگین، انصاری کہتا ہے:-

حدثنی الشیخ ابو الحسن الرعینی قال	ابو الحسن رعینی نے مجھ سے بیان کیا کہ ان کے شیخ ابو محمد عبد الکبیر
کان قد اتصل شیخہ ابو محمد عبد الکبیر	سے ابن رشد کے ساتھ اوس کے زمانہ قضائت قرطبہ مین بہت
بن رشد المتفلسف ایام قضائہ	میل جول تھا اور وہ اکثر اس کے پاس آیا جایا کرتے تھے،
قرطبۃ وحظی عندہ فاستکتبہ	ایک بار صحبت مین ابن رشد کا اور اوس کی دینداری کا

[۱] ابن خلدون جلد پنجم صفحہ ۲۴۶، [۲] ابن خلکان صفحہ ۵۵۰،

واستقصاه وحدثني وقد جرى
ذكر هذا المتفلسف وماله من
الطوام في محادة الشريعة فقال
ان هذا الذي ينسب اليه ما كان
يظهر عليه وماكدت آخذ عليه فلتة
الا واحدة وهي عظمى الفلتات وذالك
حين شاع في الشرق والاندلس
على السنة المنجمة ان ريحا عاتية تهب
في يوم كذا وكذا وفي تلك المدة
تهلك الناس واستفاض ذالك حتى اشتد جزع الناس
واتخذوا الغيران والانفاق تحت الارض توقيا
لهذه الريح ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد استدعى
والي قرطبة طلبتها وفاوضهم في ذالك وفيهم ابن
رشد وهو القاضي بقرطبة يومئذ وابن بندود
في شان هذه الريح من جهة الطبيعة وتاثيرات
الكواكب قال شيخنا ابو محمد عبد الكبير وكنت
فقلت في اثناء المفاوضة ان صح امر هذه الريح فهي
ثانية الريح التي اهلك الله تعالى بها قوم
عاد اذ لم تعلم ريح بعدها يعم هلاكها قال.....

فانبرى الى ابن رشد ولم يتمالك ان قال "والله وجود قوم عاد ما كان حقا فكيف سبب هلاكهم" فسقط في ايدي الحاضرين واكبروا هذه الزلة التي لا تصدر الا عن صريح

ذکر آیا تو اونھون نے بیان کیا کہ ابن رشد کے متعلق جو کچھ
مشہور ہے وہ بے اصل ہے، مینے دینی حیثیت سے کبھی اوس کے
اقوال و افعال مین کوئی بات گرفت کی نہین پائی، البتہ
اوس کی زبان سے ایک بار ایک سخت کلمہ نکل گیا تھا، واقعہ
یہ ہوا کہ ایک مرتبہ اندلس مین منجمون نے یہ مشہور کیا کہ فلان
فلان روز ہوا کا ایک طوفان آئیگا، جس سے تمام انسان
مرجائینگے، لوگ اس خبر کو سنکر پریشان ہوگئے، اور غار ون
اور تہ خانون مین پناہ ڈھونڈھنے کا انتظام کرنے لگے،
جب اس خبر کو زیادہ شہرت ہوئی اور لوگون کی پریشانی
زیادہ بڑھی تو والی قرطبہ نے اس کے متعلق مشورہ
کی غرض سے قرطبہ کے اعیان کو جمع کیا، جس مین ابن رشد
اور ابن بندود بھی تھے، ابو محمد عبد الکبیر بیان کرتے
ہین کہ مین بھی اس موقع پر موجود تھا، مین نے ابن رشد
سے مخاطب ہوکر کہا کہ اگر یہ پیشینگوئی صحیح نکلی تو یہ دوسرا
طوفان ہوگا، کیونکہ قوم عاد کے بعد اس قسم کا طوفان
کبھی نہین سنا گیا، اس پر ابن رشد بے اختیار جھلا کر
بولا کہ خدا کی قسم قوم عاد کا وجود ہی ثابت نہین، طوفان
کا کیا ذکر ہے، اس پر تمام لوگ سخت حیرت زدہ ہوگئے
اور ان کلمات نے جو صریح کفر اور تکذیب قرآن پر

…ح الکفر والتکذیب لما جاءت بہ ایات القرآن[۱]"

دلالت کرتے تھے لوگون کو اس سے بدظن کردیا،

(۴) قاضی ابو مروان الباجی کی روایت یہ ہے کہ ابن رشد کی عادت تھی کہ جب دربار مین منصور سے
…ی علمی مسئلہ پر بحث کرتا تھا، تو منصور کو "برادر من" کہکر خطاب کرتا تھا[۲]،

(۵) شمس الدین ذہبی کی روایت یہ ہے کہ ابن رشد کی بعض کتابون مین کفر کی باتین لکھی ہوئی
…ین، وہ لوگون نے منصور کے سامنے پیش کین، چنانچہ ذہبی کہتے ہین: —

…ان قوما ممن یناوئہ بقرطبۃ ویدعی
…ـہ الکفاءۃ فی البیت والحشمۃ سعوا بہ
…ند ابی یعقوب المنصور بان اخذوا
…عض تلک التلاخیص فوجدوا فیہ بخطہ
…اکیا عن بعض الفلاسفۃ "قد ظہر ان الزہرۃ
…حد الالہۃ" فاوقفوا ابا یعقوب علی ھذا
…ستدعاہ بمحضر من الکبار بقرطبۃ وقال لہ اخطک
…ذا فانکر فقال ابو یعقوب لعن اللہ کاتبہ
…ر الحاضرین بلعنہ ثم امر باخراجہ مھانا[۳]"

"پھر بعض لوگون نے جو قرطبہ مین ذی وجاہت تھے
یعقوب منصور کی خدمت مین ابن رشد کی بعض تلخیصات
کتب ارسطو کو لاکر پیش کیا جن مین یہ لکھا ہوا تھا کہ زہرہ
ایک دیبی ہے" منصور نے یہ عبارت دیکھکر اعیان شہر کو
جمع کیا اور مجمع عام مین ابن رشد کو بلاکر اس سے
پوچھا کہ یہ عبارت تم نے لکھی ہے؟ اوس نے انکار کیا
اس کے بعد منصور نے اس عبارت لکھنے والے کو
برا بھلا کہا اور اس کے ساتھ مجمع نے بھی اُس پر لعنت
بھیجی، اس کے بعد ابن رشد کو ذلت کے ساتھ نکالدیا،

…حقیقت یہ ہی کہ مؤرخین کی یہ جتنی روایتین ہین اون مین سے کوئی ابن رشد کی تباہی کا اصلی سبب نہین ہی
… اصل مین وہ واقعات ہین جو ابن رشد کی تباہی کے وقت پیش آئے، ان روایتون سے صرف اتنا

---

[۱] "ابن رشد وفلسفۃ" فرح انطون، [۲] طبقات الاطبا صفحہ ،، [۳] ذہبی نے کتاب العبر مین یعقوب منصور کے تذکرہ مین یہ
…اقعات تحریر کیئے ہین، رینان نے ذہبی کے اس ٹکڑے کو بھی اپنی کتاب مین بجنسہ درج کردیا تھا، لیکن انگریزی مترجم کے بیجا حک و
…صلاح کی بدولت مین نے یہ ٹوٹے پھوٹے جملے فرح انطون سے نقل کیئے ہین،

پتہ چلتا ہی کہ منصور نے ابن رشد کے ساتھ کیا برتاؤ کیا، لیکن یہ پتہ نہین چلتا کہ منصور کے اس طرز عمل کے حقیقی اسباب کیا تھے،

اصل مین ابن رشد کی تباہی کا باعث صرف یہ تھا کہ وہ دن رات فلسفہ مین مشغول رہتا تھا، اور اس بارے مین عوام الناس کی برہمی کی بالکل پروا نہین کرتا تھا، یہان تک کہ اکثر اس کی زبان سے آزادانہ کلمات بھی نکل جاتے تھے، مسلمان مؤرخین عام طور پر اس بات مین متفق ہین کہ ابن رشد کی بربادی کا سبب اس کا فلسفہ مین انہماک اور منصور کا مذہبی تعصب تھا[1]، اور ظاہر حالات بھی اسی کے مقتضی ہین، کیونکہ ابن رشد پر جو فرد قرارداد جرم لگائی گئی تھی وہ الحاد اور بیدینی تھی، اور چونکہ یہ حیرت خیز واقعہ تھا جس پر ابن رشد کے ہمعصرون مین سنسنی پھیل گئی تھی، اسلیئے لوگ اصلی حقیقت دریافت کرنے سے یقیناً گریز کرتے ہونگے، بہرحال جو پراگندہ واقعات تاریخون مین ملتے ہین اون سے اِس دہشت آمیز احساس کا پتہ چلتا ہے جو اوس وقت کے لوگون مین ان واقعات سے پیدا ہو گیا تھا،

ابن رشد کی تباہی کے واقعات پر گہری نظر ڈالنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یقیناً وہ کسی ایسے سبب کا نتیجہ نہین ہین جیسے ہم کو بتائے گئے ہین، اتنی بڑی شورش کا محض اتنی بات پر پیدا ہو جانا کہ ابن رشد نے بادشاہ کو ملک البربر جیسے حقارت آمیز خطاب سے مخاطب کیا تھا، یا وہ بات چیت مین اپنے منصب سے تجاوز کر جاتا تھا، یا اوس کی زبان سے کسی خاص موقع پر کوئی فقرہ نکل گیا تھا یا اوس نے اپنی کسی کتاب مین زہرہ کے معبود ہونے کے متعلق قدماء کا کوئی فقرہ نقل کر دیا تھا، بالکل خلاف قیاس ہی، حقیقت مین اِن واقعات کا سرا اوس عام اور بڑی شورش سے جا کر ملتا ہے، جو چھٹی صدی ہجری مین فلسفہ کے برخلاف تمام دنیائے اسلام مین پھیلی ہوئی تھی، دنیائے اسلام اس وقت اضطراب کی حالت مین مبتلا تھی، ایک طرف مسلمانون کی دنیوی شان وشوکت پر پیہم حملے ہو رہے تھے، دوسری

---

[1] طبقات الاطبا صفحہ ۷۶،

جانب علمی دنیا مین ایک سخت انقلاب برپا تھا اور فلسفہ کی طاقت کو مٹا کر علمار برسر اقتدار آ گئے تھے،

اِسلام دیگر ادیان کے مانند اپنے پیرودن سے صرف اِس بات کا خواستگار ہے کہ وہ اِس کے بتائے ہوئے عقائد پر سچے دل سے ایمان لائین اور اس کے بتائے ہوئے اعمال پر خلوص نیت کے ساتھ عمل کرین، اِس کے علاوہ اپنے پیرووں سے وہ اور کچھ نہین چاہتا، سائنس جن باتون کی تعلیم دیتا ہے اون پر یقین کرنے یا انکرنے سے اِسلام کو کوئی سروکار نہین، ہان البتہ سائنس کی تعلیمات پر یقین کرنے سے اگر اسلام کے کسی عقیدہ یا عمل مین کوئی رخنہ پیدا ہوگا تو اوس وقت یقیناً سائنس اور اسلام مین پرخاش پیدا ہوگی، لیکن اگر سائنس اِن باتون سے غرض نہ رکھے جو مذہبی تعلیمات مین بیجا رخنے پیدا کرتی ہین، تو اِسلام کو اس سے کوئی سروکار نہین کہ اس کی تعلیمات کے ساتھ ساتھ سائنس کی تعلیمات پر بھی لوگ یقین رکھتے ہین یا نہین، لیکن بدقسمتی سے اسلام مین جس راہ سے فلسفہ اور سائنس کا فتنہ پیدا ہوا وہ الحاد اور بیدینی کے خطرون سے پر تھی، فلسفۂ یونان وغیرہ کے مترجمین کے علاوہ ایک گروہ ایسا پیدا ہو گیا تھا جو فلسفہ کے غلط اُصول کو صحیح مانکر اسلامی تعلیمات میں شکوک شبہات پیدا کرتا تھا عجم مین ایسے فرقے بھی موجود تھے جو فلسفہ کی راہ سے مزدک اور زردشت کے مٹے ہوئے مذاہب زندہ کرنا چاہتے تھے، عباسی خلفار اگرچہ عرب اور قرشی الاصل تھے، لیکن اون کی ساری جاہ وحشمت عجمیون کے دم سے تھی، جنھون نے اپنا خون پانی ایک کرکے عباسیون کو حکومت دلائی تھی، عباسی خلفار اپنی حکومت کا یہ رنگ دیکھکر پہلے ہی سے یہ سمجھ گئے تھے کہ اون کی حکومت کی بنیاد ریت کے ذرون پر ہے، مختلف فرقون کی لگاتار پیدایش کے باعث یہ ناممکن ہے کہ اِن فرقون مین مذہبی اتحاد قائم کرکے حکومت کو مستحکم کیا جائے، اِس بنا پر اون کو یہ خیال پیدا کہ حکومت کو مستحکم کرنے کی صورت بجز اس کے کچھ نہین ہے کہ اِن مختلف فرقون کو مذہب کے علاوہ کسی اور رشتہ مین اِس طرح باہم مربوط کر دیا جائے کہ اون سب کی غرضین ایک مرکز پر آ جائین اور حکومت کو بھی اوسی مرکز پر لاکر قایم کر دیا جائے، چنانچہ اِس کی تدبیر اونھون نے

یہ اختیار کی کہ عرب کی قدیم سادگی ترک کرکے وہ علوم وفنون کے مربی بنگئے، ملک مین ایسی درسگاہین موجود تھین جو اِس انقلاب کی پیدایش مین معین ہوسکتی تھین، یہودیون اور نسطوری فرقے کے عیسائیون کے متعدد مدارس ملک مین پھیلے ہوئے تھے، جہان ارسطو اور افلاطون نیز دیگر شارحین ارسطو کی تصنیفات شامی یا عبرانی زبانون کے ترجمون کے ذریعہ سے پڑھی پڑہائی جاتی تھین، عباسیون کی یہ تدبیر وقتی طور پر کارگر ثابت ہوئی اور ملک مین ایک علمی انقلاب پیدا ہوگیا، لیکن چونکہ فلسفہ اور سائنس کی کتابین امرار اور خلفار کی طاقت کے زور پر ملک مین اشاعت پذیر ہوئی تھین، اور ان فنون کی گرم بازاری صرف خلفار کے دم سے تھی، اِس بنا پر عوام الناس کا طبقہ جو محدثین کے زیر اثر اور مذہب کا سختی کے ساتھ پابند تھا اس پر فلسفہ کا کچھ زور نہ چلا، مامون الرشید نے ہر چند یہ کوشش کی کہ طبقۂ عوام بھی مذہب کے سیدھے اُصول چھوڑکر عقلی تک بندیون پر ایمان لے آئے، لیکن یہ مامون کے بس کی بات نہ تھی، چنانچہ اس مین اس کو ناکامی ہوئی، اور عباسیون کی کوششین دیر پا نہ رہ سکین،

عوام الناس کی طاقت تھوڑے عرصہ کے اندر پھر ایک مرکز پر مجتمع ہوگئی، اعتزال جو فلسفہ کی جائے پناہ تھا اوس کی تک بندیون اور عقلی گورکھ دھندون کی بدولت علمار مین سراسیمگی پیدا ہوگئی تھی، امام ابوالحسن اشعری نے یہ سراسیمگی رفع کرکے اعتزال اور فلسفہ پر ہر چہار طرف سے حملون کی بوچھار کردی، فلسفہ اِس وقت محض عقلی تک بندیون کا نام تھا، نتیجہ یہ ہوا کہ پہلے ہی حملہ مین فلسفہ کے پرخچے اُڑگئے، صلاح الدین جب مصر مین سریر آرائے حکومت ہوا ہے تو اس نے بدعات کا قلع وقمع کرکے اشعریت کو رواج دیا جو اِس وقت عام طور پر علمائے اِسلام مین مقبول ہوچکی تھی،

غرض قبل کی صدیون مین فلسفہ کا جو اثر دنیائے اِسلام پر چھایا ہوا تھا چھٹی صدی ہجری مین

اِس کا عشر عشیر بھی باقی نرہا تھا، ابن رشد کے پیشتر امام غزالی بغداد کے مدرسۂ نظامیہ مین بیٹھکر فلسفہ کی جان توڑ تردید کرچکے تھے اور اون کی تہافت الفلاسفہ چار دانگ عالم مین مقبولیت حاصل کر رہی تھی، ملک مین چارون طرف یہ خبرین برابر پھیل رہی تھین کہ آج فلان مقام پر فلسفہ کی کتابین نذر آتش کی گئین، آج فلان فلسفی کا اثاثۂ کتب برباد کیا گیا، آج فلان فلسفی کو حکومت کے عہدے سے معزول کردیا گیا، غرض فلسفہ چارون طرف سے مصائب کا شکار بنا ہوا تھا،

چنانچہ ۵۶۱ھ مین خلیفہ مستنجد کے حکم سے بغداد مین ایک مشہور قاضی کا کتب خانہ اِس بنا پر برباد کیا گیا کہ اسمین فلسفہ کی کتابین خاصکر ابن سینا کی تصنیفات اور رسائل اخوان الصفا کی جلدین موجود تھین، شیخ عبد القادر جیلانی مشہور صاحب سلسلہ کے بیٹے الرکن عبد السلام ایک صوفی منش اور فلسفیانہ مذاق کے بزرگ تھے، اور اپنے مذاق کی کتابین بھی بیحد جمع کی تھین، دشمنون نے یہ مشہور کردیا کہ یہ بیدین ہین اور صفات باری کے منکر ہین، یہ الزام اس زمانہ مین بہت سخت تھا، کیونکہ مذہب تعطیل معتزلہ اور باطنیہ کی وجہ سے بدنام تھا، جس شخص پر تعطیل کا الزام قایم ہوتا وہ معتزلی سمجھا جاتا تھا یا باطنی اور یہ دونون فرقے اِس زمانہ مین کفر کا سرچشمہ خیال کیے جاتے تھے، چنانچہ یہ بیچارے بھی اسی الزام مین دھر لیے گئے، اور اون کی کتابون کی جانچ شروع ہوئی، ان کے ہان فلسفہ کی گمراہ کن کتابون کا انبار لگا تھا، فرد قرارداد جرم ثابت ہوگئی، خلیفہ ناصر نے حکم دیا کہ بمقام رحبہ اِن کتابون کا ڈھیر لگاکر اس مین آگ لگا دیجائے، ابن المارستانیہ جو شاہی اسپتال کے طبیب اور مشہور محدث تھے اِس خدمت پر مامور ہوئے کہ اپنے سامنے اِن کتابون کو نذر آتش کرین، یہ بہت بڑے خطیب تھے اور مشہور خطیب عکبری سے اصلاح لیتے تھے، ایک بڑا ممبر اِن کے لیئے مہیا کیا گیا، اور اوس پر بیٹھکر اونھون وعظ کہنا شروع کیا، وعظ مین عبد السلام کو بہت برا بھلا کہا اور فلسفہ کی کتابون کی بیحد مذمت کی،

[1] ابن رشد و رینان صفحہ ۱۹،

یہودی حکیم یوسف سبتی کا بیان ہے کہ مین اُس وقت تجارت کے سلسلہ مین بغداد آیا ہوا تھا، چنانچہ اِس رسم کتب سوزی کا تماشہ دیکھنے کی غرض سے مین بھی باہر نکلا، مینے خود اپنی آنکھ سے دیکھا کہ ابن الہیثم کی علم ہیئت کی ایک تصنیف ابن المارستانیہ کے ہاتھ مین ہے جسے وہ چارون طرف گھما گھما کر مجمع کو دکھا رہے ہین اور یہ کہتے جاتے ہین کہ "اے لوگو! یہی کتاب کفر کا سرچشمہ ہے" "یہی کتاب فتنہ کا باعث ہے" یہ کہکر اونھون نے کتاب کے ٹکڑے ٹکڑے کرکے اوسے آگ مین جھونک دیا، یوسف کہتا ہے کہ ابن المارستانیہ کے اِن جملون پر مجھے بیحد غصہ آیا اور مین نے دل مین کہا "یہ شخص پرلے درجہ کا جاہل ہے، علم ہیئت کو کفر سے کیا واسطہ، یہ علم تو ایمان کو اور ترقی دیتا ہے"، اِس رسم کے ختم ہونے کے بعد عبد السلام قید خانہ مین ڈالدیئے گئے[1]

اندلس کی حالت مشرق سے بھی زیادہ اِس بارے مین بدتر تھی، یہان مدت سے عوام الناس کے گروہ مین فلسفہ کے خلاف برہمی چلی آرہی تھی، یہان تک کہ کھلے بندون فلسفہ کا درس دینا مشکل تھا، معمولی معمولی باتون پر یہان عوام بھڑک اوٹھتے تھے اور فساد پر آمادہ ہوجاتے تھے، بربری قبیلون کی مشہور خانہ جنگی کے زمانہ مین اِن لوگون نے کتب خانون کو خوب لوٹا تھا، خود ابن باجہ جو گویا، ہمیشہ بادشاہون کی سرپرستی مین رہتا تھا، اِس کو لوگون نے ایک مدت تک قید رکھا، اور لیون افریقی کی روایت کے بموجب ابن رشد کے باپ نے جو اندنون قرطبہ کا قاضی تھا، اِس کی سفارش کی تب لوگون نے بہزار خرابی اِس کو چھوڑا ورنہ شاید وہ قید خانہ ہی مین راہی دار البقا ہوتا، ابن واہب اشبیلی کا یہ قصہ ہم پہلے باب مین بیان کرچکے ہین کہ لوگون نے اوس کو اِس بات پر مجبور کیا کہ وہ محض فلسفہ کے چند موٹے مسائل پر درس دیا کرے، ورنہ اوس کی جان کی خیریت نہین، چنانچہ بیچارے نے جان کے خوف سے اپنے دوستون کو عام مجالس مین فلسفیانہ مسائل پر بحث و مباحثہ کرنے سے روکدیا، اور خود بھی حتی الامکان اِس سے محترز رہنے لگا[2]

---

[1] تاریخ الحکما قفطی صفحہ ۱۵۵، [2] طبقات الاطبا ذکر ابن باجہ صفحہ ۶۲،

"اس کے علاوہ ابن رشد نے موحدین کے دور حکومت مین نشو و نما حاصل کیا تھا، اِس سلسلہ کے اکثر تاجدار گو فلسفہ کے سرپرست ہوئے ہین، تاہم خود سلطنت کی بنیاد مذہب کی سطح پر قایم کی گئی تھی، اِس سلسلہ کا بانی محمد بن تومرت امامت و مہدیت کا مدعی تھا، اور اسی حیثیت سے اِس نے سلطنت کی بنیاد مستحکم کی تھی، حکومت کا صدر مقام مراکش تھا، جو جاہل بدوٗن کا گویا منبع تھا، اور جہان ہر طرف بدویت اور سادہ عربیت کے آثار نظر آتے تھے، فوجی اور ملکی ارکان ٹھیٹ مذہبی خیال کے لوگ تھے، سلطنت کی ملکی قوت محض اِس بات پر موقوف تھی کہ مذہبی جوش کو ترقی دیجائے، عیسائیون نے اسپین کے اکثر حصے دبا لیئے تھے، اون کے مقابلہ مین صرف مذہبی جوش کی قوت سے عہدہ برآئی ہو سکتی تھی، اور منصور نے جو اِس سلسلہ کا تیسرا تاجدار تھا اِسی قوت سے کام لیکر عیسائیون پر عظیم الشان فتوحات حاصل کی تھین، اِن حالات کا لازمی نتیجہ تھا کہ دربار فقہا، اور محدثین کے ہاتھ مین تھا، اور تمام ملک مین اِنھین کے خیالات چھا گئے تھے، اور گو منصور خود بھی فلسفہ پرست تھا، تاہم وہ اپنی حکومت کی حقیقی بنیاد سے بھی بے خبر نہ تھا"

"اِن واقعات کے ہوتے ہوئے ابن رشد نے فلسفہ پر توجہ کی، اور اِس طرح کہ ارسطو کو اپنا امام اور پیشوا بنایا، اِس کی تمام تصنیفات کی تہذیب و ترتیب کی اون پر شرحین لکھین، اور بہت سے مسائل کی جو جمہور اسلام کے خلاف تھے حمایت کی، اون مین ایک مسئلہ یہ بھی تھا کہ افلاک ازلی ہین خدا نے اِن کو نہین پیدا کیا، بلکہ خدا صرف اون کی حرکت کا خالق ہے، نیز حشر و جزا و سزا کا انکار کیا اور یہ ثابت کیا کہ افراد کی روحین فانی ہین اور دوبارہ میدان حشر مین اِن کا آنا محال ہے، ابن رشد نے صرف یہی نہین کیا کہ فلسفہ مین تصنیف و تالیف کی بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی دعوےٰ کیا کہ اسلامی عقاید کی صحیح تشریح وہی ہے، جو ارسطو کے مسائل کے موافق ہے، اِس سے بڑھکر یہ کہ اشاعرہ کے خیالات کو نہایت زور و شور کے ساتھ باطل کیا اور ثابت کیا کہ یہ عقاید عقل اور نقل دونون کے خلاف ہین"

اِس موقع پر یہ لحاظ رکھنا چاہیئے کہ موحدین خود اشعری تھے اور اونھون نے اِس مذہب کو

شاہی مذہب قرار دیا تھا، ابن رشد نے اِس سے زیادہ غضب یہ کیا کہ امام غزالی کی تہافت الفلاسفہ کا
رد لکھا اور اِس کتاب مین اکثر جگہ امام صاحب کی شان مین گستاخانہ کلمات استعمال کیئے، حالانکہ غزالی
موحدین کے پیشوا اور اُستاد تھے، محمد بن تومرت نے اِن سے مدتون فیض حاصل کیا تھا، اور اِن کا مقلد تھا،
اور محمد بن تومرت موحدین کا امام اور اون کی سلطنت کا بانی تھا،،

"فلسفہ کا رنگ ابن رشد پر اس قدر غالب آگیا تھا کہ بے اختیار اوس کی زبان سے بعض وقت
ایسے الفاظ نکل جاتے تھے جو عام عقائد کے خلاف تھے، حالانکہ وہی خود اِس اُصول کا بانی تھا کہ عوام کو
اُلجھے اور پیچیدہ عقائد کی تلقین نہ کرنا چاہیئے، گو اوس کی سیرت اور عام چال چلن مین کوئی بات قابل
گرفت نہ تھی، وہ پنجوقتہ نماز با وضو جماعت کے ساتھ ادا کرتا تھا، ابو محمد عبد الکبر کا بیان ہے کہ وہ ہر نماز کے وقت
تازہ وضو کرتا تھا، لیکن بعض اوقات بے اختیاری کی حالت مین جھلا کر کچھ کچھ کہہ اوٹھتا تھا، چنانچہ طوفان
والا واقعہ جس کو انصاری نے ابو محمد عبد الکبر سے روایت کیا ہے ہم بیان کر چکے ہین، ابن رشد کی زبان سے
یہ کلمات مجمع عام مین نکلے تھے، خیال تو کرو جس ملک مین تعصب مذہبی کی یہ حالت ہو کہ محض فلسفہ مین انہماک
رکھنا کفر کا موجب خیال کیا جاتا ہو، اور عوام الناس جس کسی کو فلسفہ مین مشغول دیکھتے ہون اوس کو بلا حکومت
کے چارہ کار کے مستدعی ہونے کے، خود ہی قتل کر ڈالتے ہون، وہان ابن رشد کے ان کلمات نے کیا غضب
نہ ڈھایا ہوگا، یہ ابن رشد کی خوش قسمتی تھی کہ اوسی وقت وہ قتل نہین کر ڈالا گیا،

"ابن رشد کی یہ تمام باتین اگر اوسکی ذات تک محدود رہتین تو چندان شورش نہ ہوتی، لیکن وہ
قاضی القضاۃ تھا، فقیہ تھا، طبیب تھا، اور یہ سب تعلقات اِس قسم کے تھے کہ اس کے معتقدات و خیالات
تمام ملک مین پھیل جاتے تھے، اِن واقعات کا نتیجہ یہ ہوا کہ تمام ملک مین ایک آگ سی لگ گئی، ابن رشد سے
جن لوگون کو حسد تھا اون کو اِس موقع سے بڑھکر اور کونسا موقع دستیاب ہو سکتا تھا، اِن لوگون نے
اِس آگ کو اور بھڑکایا، نوبت یہان تک پہونچی کہ اگر منصور علانیہ ابن رشد سے باز پرس نہ کرتا تو

لوگ خود منصور سے بدظن ہو جاتے، چنانچہ منصور نے آخر کار وہی کیا جو ایسے موقع پر اس کو کرنا چاہیے تھا[1]،

(۵)

تباہی کے واقعات

۵۹۱ھ مین منصور قرطبہ مین ابن رشد سے وداعی ملاقات کرکے بے انتہا فوجون کے ساتھ الفانسو کے مقابلہ کے لیئے بڑہا اور شہر بطلیوس کے اطراف مین میدان ارک کا وہ مشہور واقعہ پیش آیا جس مین عیسائیون کو فاش شکست ہوئی اور اون کی جمعیت تتر بتر ہوکر بھاگی، منصور یہ میدان جیت کر اشبیلیہ واپس آیا، یہان تقریبًا ایک برس قیام کرنے کے بعد ۵۹۲ھ مین اس نے پھر عیسائیون کے ممالک کا رخ کیا اِس مرتبہ اس کے ساتھ بیشمار جمعیت تھی، نتیجہ یہ ہوا کہ ایک ہی حملہ مین اس نے بستیون کی بستیون کو ویران کردیا، اور ترجالہ اور طلبیرہ جیسے مستحکم سرحدی شہر بالکل تباہ ہوگئے، یہان تک کہ اوس کی ہراول فوج طلیطلہ کو بھی، جو اِن دنون عیسائیون کا دار الحکومت تھا، دہمکی دینے لگی، لیکن بعض مصالح کی بنا پر منصور طلیطلہ پر حملہ کرنا مناسب نہ سمجھا، اور اشبیلیہ کو دوبارہ ۵۹۳ھ مین واپس آیا[2]،

چونکہ مسلسل ۵۹۱ھ سے منصور کی فوجین جنگ مین مشغول رہتی چلی آتی تھین، اسلیئے آرام لینے کے خیال سے منصور اِس مرتبہ اشبیلیہ مین ایک مدت تک قیام پذیر رہا، ۵۹۱ھ مین منصور نے وداعی ملاقات کے وقت ابن رشد کے ساتھ جو برتاؤ کیا تھا وہ اسی وقت سے اِس کے دشمنون کی نگاہون مین کھٹکنے لگا تھا، اِس کے بعد اِدھر ایک عرصہ تک منصور جہاد مین مشغول رہا اور ان مصروفیتون کے باعث کسی کو کچھ کہنے سننے کا موقع نہ مل سکا، لیکن جب منصور آرام لینے کی غرض سے اشبیلیہ مین ایک مدت کے لیئے قیام پذیر ہوا

[1] دیکھو مضمون "ابن رشد" مرتبۂ علامۂ شبلی مرحوم، [2] ابن خلدون جلد پنجم صفحہ ۲۴۵،

تو اب لوگون کو ہر طرح کی عرض معروض کرنے کا موقع ملا، کچھ لوگ ایسے تھے جو ابن رشد کے پیچھے پڑے ہوئے تھے،
اور اوس کو سخت زک دینا چاہتے تھے، قرطبہ کے بعض فقیہون نے جو ابن رشد کے جانی دشمن ہو رہے تھے، ابن رشد
کے تلامذہ کو یہ لگا دیا کہ وہ اپنے اوستاد سے اس کے اصلی فلسفہ کے گر دریافت کرین، مطلب یہ تھا کہ اس ذریعہ سے
ابن رشد جی کھولکر سب کچھ کہہ ڈالیگا اور پھر خود اوسی کے کلام سے بیدینی کے ثبوت کا فراہم کرنا کچھ مشکل نہ ہوگا،
چنانچہ یہی ہوا، ابن رشد معاملہ کی تہ تک نہ پہونچا اور اپنے شاگردون سے وہ باتین کہہ ڈالین جو اون سے
کہنے کے قابل نہ تھین، اِس کے سوا اور کس بات کی ضرورت تھی، حاسدون کا مطلب پورا ہوگیا، ابن رشد کی
پوری تقریر ایک کی دو باتین جوڑکر بادشاہ کے حضور مین پہونچا دی گئی اور ثبوت کے لیے جھوٹے سچے سنو
شاہد بھی طلب ہوگئے، معاملہ سنگین تھا، شاہدون کی تعداد کافی زبردست تھی، منصور کو یقین آگیا،[1] اِس کے علاوہ
منصور کے حضور مین اور بھی متعدد شہادتین اِس مضمون کی گذرین کہ ابن رشد فاسد العقیدہ اور بے دین ہی،
یہان تک کہ بعض شاہدون نے خود اس کے ہاتھ کی تحریرین لاکے پیش کین،[2] منجملہ اِن تحریرون کے وہ تحریرین
بھی تھین جن مین بادشاہ کو ملک البربر کا خطاب دیا گیا تھا، اور وہ تحریر بھی تھی جس مین زہرہ دیبی کا تذکرہ تھا
پہلی تحریر کے خلاف ابو عبد اللہ اصولی نے بادشاہ کی مجلس مین ابن رشد کے جانب سے بہت کچھ بحث کی اور
اِن الفاظ سے اوس کی برأت ثابت کی، لیکن بادشاہ کی برافروختگی مین کسی طرح کا تغیر نہ ہوا بلکہ اور اولٹے
ابو عبد اللہ اُصولی بھی گرفتار کیے گئے،

غرض جب مسلسل شہادتون کی بنا پر منصور کو اِس بات کا یقین آگیا کہ ابن رشد بیدین و ملحد
ہوگیا ہے، تو منصور نے حکم دیا کہ ابن رشد مع شاگردون اور پیرؤن کے مجمع عام مین حاضر کیا جائے، چنانچہ
دربار کی ترتیب کے لیئے جامع مسجد قرطبہ منتخب کی گئی، خاص اسی غرض سے بادشاہ اور اوس کے خدم وحشم
نے اشبیلیہ سے جہان وہ مقیم تھا قرطبہ کا سفر اختیار کیا اور قرطبہ کی جامع مسجد مین ایک عظیم الشان مجمع ہوا

[1] آثار الادہار، صفحہ ۲۲۳، [2] ابن خلدون جلد پنجم صفحہ ۲۴۵،

جس مین تمام فقہاء اور علماء شریک تھے، اِس دربار کے مفصل واقعات انصاری نے اپنی کتاب مین لکھے ہین، چنانچہ لکھتا ہے،

لما قرئت فلسفة ابن رشد بالمجلس و تداولت اغراضها و معانیها و قواعدها و مبانیها خرجت بما دلت علیه اسوء مخرج" (وربما ذیلها مکر الطالبین) فلم یمکن عند اجتماع الملاء الا المدافعة عن شریعة الاسلام فامر الخلیفة طلبة مجلسه و فقهاء دولته بالحضور بجامع المسلمین و تعریف الملأ بانه ای ابن رشد امرق من الدین و انه استوجب لعنة الضالین و اضیف الیه القاضی ابو عبد الله بن ابراهیم الاصولی فی هذا الازدحام ولف معه فی حریق هذا الملام لاشیاء ایضا نقمت علیه فی مجالس المذاکرة و فی اثناء کلامه مع توالی الایام فاحضرا بالمسجد الجامع الاعظم بقرطبة و تکلم القاضی ابو عبد الله بن مروان فاحسن وذکر ما معناه ان الاشیاء لابد فی کثیر منها ان تکون له جهة نافعة و جهة ضارة

منصور کی مجلس مین ابن رشد کا فلسفہ تشریح و تفسیر کے ساتھ پیش کیا گیا (اور بعض حاسدون نے کچھ حاشیے بھی چڑہا دیے تھے) تو چونکہ سارا فلسفہ بدینی پر مشتمل تھا، اس لیے ضروری تھا کہ اسلام کی حفاظت کی جائے، خلیفہ نے تمام لوگون کو ایک دربار مین جمع کیا جس کا انعقاد جامع مسجد مین قرار پایا تھا، تاکہ لوگون کو یہ بتایا جائے کہ ابن رشد گمراہ اور لعنت کا مستوجب ہو گیا ہے، ابن رشد کے ساتھ قاضی ابو عبد اللہ اُصولی بھی اِس الزام مین دھرے گئے کہ اون کے کلام سے بھی بعض موقعون پر بیدینی کا اظہار ہوا ہے، چنانچہ قرطبہ کی جامع مسجد مین یہ دونون ملزم بھی حاضر کیے گئے، سب سے پہلے قاضی ابو عبد اللہ ابن مروان نے کھڑے ہو کر تقریر کی اور کہا کہ ہر چیز مین نفع و ضرر دونون باتین پائی جاتی ہین، اِس بنا پر نافع اور مضر ہونے کا فیصلہ نفع یا ضرر کے اعتبار سے کیا جاتا ہے، اگر نفع کا

كالنادوغيرها فمتى غلب النافع على الضار	غلبہ ہے تو اس شئے کو نافع کہتے ہین، اور اگر
عمل بحسبہ ومتى كان الامر بالضد فبالضد	ضرر کا غلبہ ہے تو وہ شئے مضر خیال کی جاتی
فابتدئ الكلام الخطيب ابو على بن الحجاج وعرف	ہے، قاضی ابوعبد اللہ کے بعد ابو علی بن
الناس (بما امر بہ) من انهم مرقوا من الدين	حجاج نے جو خطیب تھے کھڑے ہو کر (جو حکم
وخالفوا عقائد المؤمنين فنالهم ماشاء	ادن کو دیا گیا تھا) اوس کی تعمیل کی اور اعلان
اللہ من الجفاء وتفرقوا على حكم من يعلم	کیا کہ ابن رشد ملحد اور بیدین ہو گیا ہے،،

انصاری نے صاف لکھدیا ہے کہ ابو علی بن حجاج کو بادشاہ نے یہ اعلان کرنے کا حکم دیا تھا کہ ابن رشد بیدین ہو گیا ہے، اصلی واقعہ سے اون کو غرض نہ تھی، قاضی ابوعبد اللہ بن مروان اور ابو علی بن حجاج کی تقریر کے بعد بادشاہ نے خود ابن رشد کو اِس غرض سے طلب کیا کہ وہ اپنی جوابدہی کرے، سامنے بلا کر پوچھا کہ یہ کفر کی تحریرین تمھاری لکھی ہوئی ہین، ابن رشد نے اِن تحریرون سے صاف انکار کیا، ابن رشد کا یہ صاف جواب پا کر منصور نے اِن تحریرون کے لکھنے والے پر لعنت بھیجی اور مجمع نے آمین کہی، ابن رشد کا جرم سارے مجمع کے نزدیک ثابت تھا، اور شک و شبہہ کی گنجائش نہ تھی، اگر بادشاہ کا بیچ نہ ہوتا تو شاید مجمع غصہ مین آکر ابن رشد کی بوٹیاں نوچ ڈالتا، لیکن بادشاہ کی رائے سے صرف اِس سزا پر قناعت کی گئی وہ کسی علٰحدہ مقام مین بھیجدیا جائے، انصاری کی روایت ہے کہ بعض حاسدون نے یہ بھی شہادت دی تھی کہ ابن رشد کے خاندان کا کچھ پتہ نہین چلتا، کیونکہ اسپین مین جو قبائل آباد ہین ابن رشد کو کسی سے خاندانی تعلق نہین ہے، اِس کا تعلق ہے تو بنی اسرائیل کے خاندان سے ہے[2]، اور

[1] "ابن رشد و فلسفہ" فرح انطون، انصاری کی یہ عبارت بجنسہ فرح انطون نے اپنے تذکرہ مین نقل کر دی ہے، اِس عبارت مین جو جملے بریکٹ مین لکھے ہین وہ خاص طور پر غور سے پڑھنے کے قابل ہین، یہ خود انصاری کے جملے ہین جو ابن رشد سے بہت بعد نہین ہوا ہے، [2] انصاری کی اصل عبارت یہ ہے
ثم امر ابى الوليد بسكن اليسانة لقول من قال انه ينسب فى بنى اسرائيل وانه لا يعرف له نسب فى قبائل الاندلس وتفرق تلامیذه ایدی سبا،،

بعضون نے تو اتنا مبالغہ کیا کہ خود ابن رشد اصل مین یہودی مذہب رکھتا ہے، ظاہر مین مسلمان بنا ہوا ہی، اور اِس بات کی کوشش مین ہے کہ مراکش مین یہودی مذہب کی اشاعت و تبلیغ کرے[1] بہرحال اِن جھوٹی سچی شہادتون کی بنا پر یہ قرار پایا کہ وہ موضع لوسینیا یا الیسانہ[2] مین بھیجدیا جائے، کیونکہ یہ خالص بنی اسرائیل کی بستی تھی اور اون کے سوا اور کوئی قوم یہان سکونت نہین رکھتی تھی،

عوام مین جو برہمی پھیل گئی تھی اوس کے روکنے کے لیے یہ تدبیر بھی کافی نہ تھی، قاضی ابو مروان باجی کہتے ہین کہ عوام الناس کے شدت جوش کو دیکھکر منصور نے ایک خاص محکمہ اِس غرض سے قایم کیا کہ فلسفہ اور منطق کی تصنیفات ہر جگہ سے مہیا کیجائین اور جلادیجائین، اِن فنون کی جو کتاب کہین بھی ملجاتی نذر آتش کی جاتی، وہ لوگ جو اِن فنون کی تحصیل مین مشغول تھے اون کو سخت سخت سزائین دی گئین[3]، اِس حکم سے فقط علم ریاضی اور علم ہیئت کی کتابین مستثنٰی تھین، کیونکہ دن اور رات کے گھنٹون کی تحدید اور سمت قبلہ کی تعیین مین اِن فنون کی ضرورت پڑتی ہے، اور اِن باتون کا دریافت کرنا شرعی اعمال کی انجام دہی کی غرض سے ضروری تھا[4]،

اِس موقع پر عوام کو مطمئن کرنے کی غرض سے منصور نے اپنے سکرٹری ابو عبد اللہ ابن عیاش سے جو ایک مشہور انشاپرداز تھا ایک فرمان لکھواکر تمام ملک مین شایع کرایا جس مین ابن رشد کے واقعہ کا اجمالاً اور ملاحدہ اور فلاسفہ کی دار و گیر اور فتنہ کا تفصیلاً ذکر تھا، یہ پورا فرمان انصاری نے درج کیا ہے، اور چونکہ یہ ایک تاریخی یادگار ہی، اسلیے ہم بھی اِس کو نقل کرتے ہین،

" قد کان فی سالف الدھر قوم خاضوا فی بحور الاوھام واقرلھم عوامھم بشفوف علیھم فی الافھام حیث لا داعی یدعوالی الحی القیوم ولا حاکم یفصل بین المشکوک فیہ و

---

[1] آثار الادہار صفحہ ۲۲۳، [2] یہ قرطبہ کے قریب ایک چھوٹی سی بستی تھی جہان یہودی سکونت رکھتے تھے، [3] طبقات الاطبار ذکر ابوبکر بن زہر صفحہ ۷۶، [4] "ابن رشد" رینان، صفحہ ۱۵ منقول از عبد الواحد مراکشی،

المعلوم فخلدوا فی العالم صحفا مالها من خلاق مسودة المعانی والاوراق بعدها من الشریعة بعد المشرقین وتباینها تباین الثقلین یوهمون ان العقل میزانها والحق برهانها وهم یتشعبون فی القضیة الواحدة فرقا ویسیرون فیها شواکل وطرقا اذ الکم بان الله خلقهم للنار ولیعمل اهل النار لیعملون لیحملوا اوزارهم کاملة یوم القیامة ومن اوزار الذین یضلونهم بغیر علم الاساء ما یزرون ونشأ منهم فی هذه السمحة البیضاء شیاطین انس یخادعون الله والذین اٰمنوا وما یخدعون الا انفسهم وما یشعرون یوحی بعضهم الیٰ بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربک ما فعلوه فذرهم وما یفترون فکانوا علیهما اضر من اهل الکتاب وابعد عن الرجعة الیٰ الله والماٰب، لان الکتابی یجتهد فی ضلل ویجد فی کلل وهؤلاء جهدهم التعطیل وقصاراهم التمویه والتخییل دین عقاربهم فی الاٰفاق دهرا من الزمان الیٰ ان اطلعنا الله سبحانه منهم علی رجال کان الدهر قد منالهم علی شدة حروبهم وعفیٰ عنهم سنین علی کثرة ذنوبهم وما املیٰ لهم الا لیزدادوا اثما، وما امهلوا الا لیأخذهم الله الذی لا الٰه الا هو وسع کل شیئ علما ولما لنا وصل الله کرامتکم نذکرهم علیٰ مقدار ظنّنا فیهم وندعوهم علیٰ بصیرة الیٰ ما یقرب بهم الی الله سبحانه ویدنیهم، فلما اراد الله فضیحة عمایتهم وکشف غوایتهم، وقف لبعضهم علی کتب مسطورة فی الضلال موجبة اخذ کتاب صاحبها بالشمال ظاهرها موشح بکتاب الله وباطنها مصرح بالاعراض عن الله لیس منها الایمان بالظلم وجیئ منها بالحرب الزبون فی صورة السلم مزلة للاقدام وهم یدبّ فی باطن الاسلام اسیاف اهل الصلیب دونها مغلولة وایدیهم عما نالهٗ هؤلاء مغلولة فانهم یوافقون الامة فی ظاهرهم وزیهم ولسانهم ویخالفونها بباطنهم وغیهم

وبهتانهم فلما وقفنا منهم على ماهو اقذى فى جفن الدين ونكتة سوداء
فى صفحة النور المبين بنذناهم بنذ النواة واقصيناهم حيث يقصى السفهاء
من الغواة وابغضناهم فى الله كما انا نحب المؤمنين فى الله وقلنا
اللهم ان دينك هو الحق اليقين وعبادك هم المى صوفون بالمتقين
وهؤلاء قد صدفوا عن اياتك وعميت ابصارهم وبصائرهم
عن بيناتك فباعد اسفارهم والحق بهم اشياعهم حيث كانوا
وانصارهم ولم يكن بينهم الا قليل وبين الالجام بالسيف فى مجال
السنتهم والايقاظ بحده من غفلتهم وسنتهم ولكنهم وقفوا
بموقف الخزى والهوان ثم طردوا عن رحمة الله ولو ردوا لعادوا
لما نهوا عنه وانهم لكاذبون فاحذروا وفقكم الله هذه
الشرذمة على الايمان حذركم من السموم السارية فى
الابدان ومن عثر على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التى
بها يعذب اربابه واليها يكون مال مؤلفه وقاريه
وما به ومتى عثر منهم على الجد فى غلوائه عن سبيل
استقامته واهتدائه فليعاجل فيه بالتثقيف والتعريف
ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله
اولياء ثم لا تنصرون اولئك الذين حبطت اعمالهم
اولئك الذين ليس لهم فى الاخرة الا النار وحبط ما
صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون والله تعالى يطهر من دنس الملحدين

اصفاعکم و یکتب فی صحائف الابرار تضافرکم علی الحق و اجتماعکم انہ منعم کریم۔"[1]

منصور کی یہ ساری تدبیرین عوام کے جوش کو سرد کرنے کے لئے تھین، وہ خود فلسفہ دان اور فلسفہ پرست تھا، اسلئے فلسفہ کی بربادی کو گوارا نہین کرسکتا تھا، دوسری جانب عیسائیون سے ابھی مصالحت نہین ہوئی تھی، محض عارضی مہلت جنگ مین آرام لینے کی غرض سے اشبیلیہ مین قیام پذیر تھا، اسلئے مذہبی جوش کے رنگ کو قایم رکھنا بھی ضروری تھا، اِس بنا پر اس نے تدبیر یہ اختیار کی کہ حفید ابوبکر بن زہر کو اِس خدمت پر مامور کیا کہ وہ ملک سے فلسفیانہ کتابین جمع کرکے اون کے برباد کرنے کا انتظام کرے، منصور کی غرض یہ تھی کہ ابوبکر بن زہر خود فلسفہ دان اور فلسفہ پرست ہے، اِس کے پاس جو کتابین آئینگی وہ برباد ہونے سے بچ جائینگی، نیز اس کا اپنا بینظیر کتبخانہ جس مین فلسفہ کی نادر کتابین موجود تھین عوام کی دار و گیر سے محفوظ رہیگا، اور ابن زہر پر اِن مشاغل کی وجہ سے کوئی اعتراض نہ کرسکیگا، چنانچہ ابن زہر نے یہ خدمت نہایت خوش اسلوبی سے انجام دی، اور تمام کتب فروشون کے پاس یہ حکم بھیجدیا کہ

[1] اِس فرمان کا خلاصہ اردو مین حسب ذیل ہو" زمانۂ قدیم مین کچھ لوگ ایسے تھے جو وہم کے پیرو تھے، اور ہر بات مین اُلٹے سیدھے معنے پیدا کرتے تھے، تاہم عوام اونکے کمال عقلی کے گرویدہ ہوگئے تھے، اِن لوگون نے اپنے خیال کے موافق کتابین تصنیف کیں جو شریعت سے اُسیقدر دور تھین جس قدر مشرق سے مغرب دور ہے، ہمارے زمانہ مین بھی بعض لوگون نے انھین ملاحدہ کی پیروی کی اور انھین کے مذاق پر کتابین لکھین، یہ کتابین بظاہر قرآن مجید کی آیتون سے آراستہ ہین لیکن باطن مین کفر و زندقہ ہین، جب ہم کو اون کے مکر و فریب کا حال معلوم ہوا تو ہم نے اون کو دربار سے نکالدیا اور اونکی کتابین جلوادین کیونکہ ہم شریعت اور مسلمانون کو ان ملاحدہ کے فریب سے دور رکھنا چاہتے ہین، اِس کے بعد کچھ دعائین مانگی ہین کہ خدایا اِن ملاحدہ اور اونکے دوستون کو تباہ و برباد کر، پھر آخر مین لوگون کو خطاب کرکے یہ حکم دیا گیا ہو کہ ان ملاحدہ کی مجالست سے اسی طرح پرہیز کرو جس طرح سمیات سے پرہیز کرتے ہو، اور اُن کی کوئی تصنیف اگر کہین پاؤ تو اوس کو آگ مین جھونک دو، کیونکہ کفر کی سزا آگ ہی ہو، پھر آخر مین یہ دعا مانگی ہو کہ خدایا ہمارے ملک کو اِس فتنہ سے محفوظ رکھ اور ہمارے دلون کو کفر کی آلودگی سے پاک کر۔"

فلسفہ کی جس قدر کتابین دستیاب ہون فوراً یہان بھیجدی جائین، اور جو لوگ فلسفہ کی تحصیل مین مصروف ہون اون کو سزا دیجائے، ابن زہر کا حکم منصور کا حکم تھا، بیشمار کتابین اس حکم کی بناپر تلف کردی گئین،[1]

منصور کو ابن زہر پر اوس کی دیانتداری اور تدین کی وجہ سے بڑا اعتماد تھا، ابن زہر حافظ قرآن اور محدث وفقیہ تھا، ابو العباس محمد بن احمد اشبیلی کی روایت سے ابن ابی اصیبعہ نے ایک واقعہ ذکر کیا ہے جس سے ابن زہر کی دیانتداری اور تدین پر خوب روشنی پڑتی ہے، وہ واقعہ یہ ہے کہ دو طالب علم ابو بکر بن زہر سے طب حاصل کررہے تھے، ایک روز وہ اتفاق سے منطق کی ایک کتاب پڑھنے کے لیئے لیکر آئے، اور ابن زہر نے اون سے وہ کتاب لیکر جو دیکھی تو وہ منطق کی تھی اس پر اوس کو بہت غصہ آیا، دونون طالب علم خوف سے بھاگے، ابن زہر اِس وقت اِس قدر غصہ مین تھا کہ برہنہ پا اون کے پیچھے مارنے کے لیئے دوڑا، طالب علمون نے خوف کی وجہ سے ابن زہر کے پاس آنا ترک کردیا، لیکن کچھ دنون کے بعد اون کو خود معذرت کا خیال پیدا ہوا اور ابن زہر کی خدمت مین حاضر ہوکر اپنے قصور کی معافی مانگی اور عذر کیا کہ یہ کتاب اصل مین اون کی نہ تھی ایک دوست سے اونھون نے جبراً حاصل کی تھی اور اس کے بعد اونکے پاس رہگئی، ابن زہر نے یہ سُنکر اونکا قصور معاف کردیا اور دوبارہ پڑھانا شروع کیا اور یہ نصیحت کی کہ وہ قرآن حفظ کرین اور فقہ وحدیث کی تکمیل کرین، چنانچہ اِس ہدایت پر انھون نے عمل کیا اور فقہ وحدیث کی تکمیل کی، جب ابن زہر کو یہ حال معلوم ہوا تو وہ خود ہی اپنے کتبخانہ سے فرفوریوس کی کتاب ایساغوجی نکال لایا اور کہنے لگا کہ فقہ وحدیث کی تکمیل کے بعد اس کا وقت آیا ہی کہ منطق وفلسفہ کی بھی تکمیل کرو ورنہ اس سے پہلے فلسفہ کی تعلیم ہرگز تمھارے لیئے مناسب نہ تھی،[2]

غرض ابن زہر پر منصور کو جو اعتماد تھا، اوس کی بناپر ابن زہر عوام کی دار وگیر سے خود محفوظ رہا اور اِس پر کسی کو اعتراض کرنے کی جرأت نہ ہوئی، حالانکہ وہ خود دن رات فلسفہ کی تحصیل مین

---

[1] طبقات الاطبار ذکر ابو بکر بن زہر صفحہ ۶۹، [2] طبقات الاطبار صفحہ ۶۹ و ۷۰،

مصروف رہتا تھا، لیکن اشبیلیہ مین ایک شخص رہتا تھا جو ابن زہر کا پرانا دشمن اور حاسد تھا، اس کو ابن زہر کے ان ممنوع مشاغل کے متعلق فکر پیدا ہوئی، اور اس مضمون کا ایک محضر اس نے تیار کیا کہ ابن زہر خود فلسفہ کا بڑا حامی ہے، اس کے گھر مین اس فن کی ہزارون کتابین موجود ہین جورات دن اوس کے مطالعہ مین رہتی ہین، محضر پر بہت سے لوگون کے دستخط ثبت کرائے اور منصور کے پاس بھیجا، منصور اس وقت تبدیل آب وہوا کی غرض سے بمقام حصن الفرج جو اشبیلیہ کے قریب ایک فرحت افزا بستی تھی عیش وعشرت مین مشغول تھا، محضر کو پڑھکر اوس نے حکم دیا کہ عرضی دہندہ قید خانہ مین بھیجدیا جائے چنانچہ وہ گرفتار ہوکر قید ہوا اور تصدیق کرنے والے ڈر کے مارے روپوش ہوگئے، منصور نے لوگون سے کہا کہ اگر سارا اندلس جمع ہوکر شہادت دے تب بھی مین ابن زہر کی نسبت کسی قسم کی بدگمانی کا خیال اپنے دل مین نہین لاسکتا، مجھے اوس کی دینداری پر بڑا اعتماد ہے[۱]،

ابن رشد جب لوسینیا مین جلاوطن کیا گیا تو اوس کے ساتھ اور بڑے بڑے فضلا بھی دوسرے مقامات پر الگ الگ جلاوطن کیے گئے، اون کے نام یہ ہین، ابوجعفر الذہبی، قاضی ابوعبداللہ اصولی، محمد بن ابراہیم قاضی بجایہ، ابوالربیع الکفیف، ابوالعباس الحافظ الشاعر القرابی، وغیرہ[۲]،

ابن رشد کی گرفتاری اور جلاوطنی پر عوام مین نہایت مسرت کا اظہار کیا گیا، شعرا نے اس موقع پر مسرت آمیز نظمون کے ذریعہ سے خوب طبع آزمائی کی، چنانچہ بعض نمونے حسب ذیل ہین[۳]،

الآن قد ایقن ابن رشد — ان تغالیفہ توالف

یا ظالما نفسہ تامل — ھل تجد الیوم من توالف

دیگر

---

[۱] طبقات الاطبا صفحہ ۶۹، [۲] طبقات الاخباص ۷۷ [۳] رینان نے صرف ایک نظم کا ترجمہ دیا ہے، لیکن فرح انطون نے کئی نظمین نقل کی ہین غالبًا انصاری سے لی ہین،

لم تلزم الرشد یابن رشد | لما علا فی الزمان جدک
وکنت فی الدین ذا ریاء | ما ھکذا کان فیہ جدک

دیگر

الحمد للہ علی نصرہ | لفرقة الحق واشیاعہ
کان ابن رشد فی مدی عمرہ | قد وضع الدین باوضاعہ
فالحمد للہ علی اخذہ | واخذ من کان من اتباعہ

دیگر

نفذ القضاء باخذ کل مموہ | متفلسف فی دینہ متزندق
بالمنطق اشتغلوا فقیل حقیقة | ان البلاء موکل بالمنطق

دیگر

خلیفة اللہ انت حقا | فاق من السعد خیر مرقی
حمیتم الدین من عداہ | وکل من رام فیہ فتقا
اطلعک اللہ سر قوم | شقوا العصا بالنفاق شقا
تفلسفوا وادعوا علوما | صاحبہا فی المعاد یشقی
واحتقروا الشرع وازدروہ | سفاھة منھم وحمقا
اوسعتھم لعنة وخزیا | وقلت بعدا لھم وسحقا
فابق لدین الالہ کھفا | فانہ ما بقیت یبقی

دیگر

خلیفة اللہ دم للدین تحرسہ | من العدی وتقیہ شر شر فئة

فالله يجعل عدلا من خلائقه مطهودينه في راس كل مائة

دیگر

بلغت امير المؤمنين مدى المنىٰ لانك قد بلغتنا مانؤمل

قصدت الى الاسلام تعلي مناره ومقصدك لاسني لدى الله يقبل

تداركت دين الله في اخذ فرقة بمنطقهم كان البلاء المؤكل

اثاروا على الدين الحنيفي فتنة لها نارغي في العقائد تشعل

اقمتهم للناس يبراء منهم ووجه الهدى من خزيهم يتهلل

واوعزت في الاقطار بالبحث عنهم وعن كتبهم والسعي في ذاك اجمل

وقد كان للسيف اشتياق لهم ولكن مقام الخزي للنفس اقتلؒ

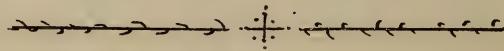
زمانۂ جلاوطنی مین ایک طرف لوسینیا کے یہودیون مین اِس کی بڑی قدر و منزلت کی گئی، اور دوسری جانب مسلمانون مین اِس کی اتنی ذلت ہوئی کہ غریب جہان جاتا رسوا کیا جاتا، لیون افریقی نے اوس کی رسوائیون کے بہت سے واقعات تحریر کیے ہین جو بظاہر بے بنیاد معلوم ہوتے ہین، منجملہ اون کے ایک یہ روایت اِس نے نقل کی ہے کہ وہ لوسینیا سے فاس بھاگ گیا اور وہان لوگون نے اوس کو پکڑ کر ایک مسجد کے دروازے پر کھڑا کیا اور سزا یہ دی کہ جو شخص مسجد کے اندر داخل ہوتا یا باہر نکلتا اِس پر تھوکتا جاتا، اِس طرح کے واقعات مسلمانون کی تہذیب مین بعید مستبعد ہین، البتہ انصاری نے ابوالحسن بن قطرال کی روایت سے یہ واقعہ تحریر کیا ہے کہ ابن رشد کا خود اپنا بیان ہے کہ سب سے زیادہ مجھکو جو صدمہ پہنچا یہ تھا کہ ایک دفعہ مین اور میرا بیٹا عبداللہ قرطبہ کی جامع مسجد مین عصر کی نماز پڑھنے کے لیئے گئے، لیکن نہ پڑھ سکے، چند بازاریون نے ہنگامہ مچایا اور

ؒ "ابن رشد و فلسفہ" فرح انطون صفحہ ۲۱ و ۲۲،

ہم دونون کو مسجد سے نکال دیا۔[1] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یونان کی پہلی روایت بالکل غلط ہے، کیونکہ خود ابن رشد کے بیان کے مطابق زمانۂ نکبت مین سب سے زیادہ جو اس کی ذلت ہوئی وہ اسی قدر تھی کہ لوگون نے اوسکو مسجد سے نکالدیا،

اس کی جلاوطنی کے قیود اس قدر سخت تھے کہ کوئی اجنبی شخص اس سے مل نہین سکتا تھا، تاج الدین ابن حمویہ جس نے اسی زمانہ مین مغرب کی سیاحت کی تھی بیان کرتا ہے کہ مین جب اندلس گیا اور ابن رشد سے ملنا چاہا تو معلوم ہوا کہ معتوب شاہی ہو اور کوئی شخص اس سے مل نہین سکتا،[2]

بعض سوانح نگارون کا بیان ہے کہ زمانۂ جلاوطنی مین بعض یہودی تلامذہ اس سے فلسفہ کی تحصیل کرتے تھے، چنانچہ موسیٰ بن میمون یہودی بھی اسی عہد کے تلامذہ مین سے تھا، حالانکہ موسیٰ بن میمون اور اس کا خاندان ابن رشد کی شہرت سے مدتون پیشتر اندلس سے ترک وطن کرکے مصر چلا آیا تھا، اور ابن رشد کی نکبت کے زمانہ مین یہ خاندان مصر مین تھا، اور خود موسیٰ صلاح الدین کے دربار مین طبیب خاص کے عہدے پر ممتاز تھا، موسیٰ کے علاوہ دوسرے یہودی، ممکن ہے اس سے فلسفہ کی تحصیل کرتے ہون اور جلاوطنی کے قیود کے باوجود ان لوگون کو اس سے ملنے جلنے کی اجازت دیدی گئی ہو، لیکن اجنبی اشخاص تو قطعاً اس سے ملنے جلنے نہین پاتے تھے،

---

[1] ابن رشد رینان صفحہ ۱۶، انصاری کی عبارت بجنسہ یہ ہے، حدثنا ابو الحسن بن قطرال عن ابن راشد انه قال اعظم ما طرأ علی فی النکبة انی دخلت انا وولدی عبد الله مسجد القرطبة وقد حانت صلوة العصر فثار لنا بعض سفلة العامة فاخرجونا منه، [2] ابن رشد رینان صفحہ ۱۶،

(۶)

ابن رشد کی رہائی اور وفات

ابن رشد کی جلاوطنی اور فلسفہ کی کتابون کی بربادی کے احکام دیکر منصور پھر طلیطلہ کی جانب جہاد پر چلا گیا، وہان معلوم ہوا کہ عیسائیون کی بکثرت فوجین میڈریڈ مین مجتمع ہین یہ سنکر طلیطلہ سے میڈریڈ کا رُخ کیا، عیسائیون کو جب منصور کی تیاریون کی خبر ہوئی، تو وہ منصور کے پہونچنے سے پہلے ہی میڈریڈ کو خالی چھوڑ کر بھاگ گئے، منصور عیسائیون کے تعاقب کو بے سود خیال کرکے اشبیلیہ پھر واپس آیا[1]،

یہان جب آیا تو ابن رشد کا قصہ پھر پیش ہوا، منصور نے ابن رشد کے ساتھ جو کچھ کیا تھا صرف ایک حکمت عملی تھی جس سے مصلحتاً ایک فوری ہنگامہ فرو کرنا مقصود تھا، جہاد کی مشغولیت کے باعث شورش آپ سے آپ کم ہوگئی تھی، اظہار حق کے لیئے از خود یا منصور کے اشارہ سے اشبیلیہ کے چند معزز لوگون نے شہادت دی کہ ابن رشد پر جو تہمت لگائی گئی غلط اور لغو تھی، چنانچہ منصور نے تحقیقات کرکے ابن رشد کی رہائی کا حکم نافذ کر دیا[2]،

بعض مؤرخین کا بیان ہی کہ اشبیلیہ آکر منصور کو جب ابن رشد کی ذلت و مفلسی کا حال معلوم ہوا تو اس شرط پر اس کے رہا کرنے کا اس نے وعدہ کیا کہ وہ علانیہ مسجد کے دروازے پر کھڑا ہو کر توبہ کرنے، چنانچہ ابن رشد جامع مسجد کے دروازے پر لایا گیا، اور جب تک لوگ نماز پڑھتے رہے وہ برہنہ سر کھڑا رہا اس موقع پر اس کی سخت تذلیل کی گئی، منصور نے اس کے بعد اس کا قصور معاف کر دیا اور وہ آزادی کے ساتھ قرطبہ مین رہنے لگا، لیکن چونکہ اس کا کوئی عہدہ بحال نہین ہوا تھا، اسلیئے نہایت مفلسانہ زندگی بسر کرتا تھا، اور زیادہ تر تصنیف و تالیف مین وقت گذارتا تھا[3]،

---

[1] ابن خلدون جلد پنجم صفحہ ۲۴۵، [2] طبقات الاطبا صفحہ ۷۶، [3] آثار الادہار صفحہ ۴۲۲،

اِس عرصہ مین عیسائیون نے منصور سے مصالحت کی درخواست کی، پانچ برس کی مسلسل جنگون کے باعث فریقین تھک چکے تھے، منصور نے یہ درخواست آسانی سے قبول کر لی، اور ۵۹۴ھ مین اپنے دارالحکومت مراکش کو واپس گیا[1]، یہان آکر منصور نے پھر دوبارہ ابن رشد کو دربار مین بلانا چاہا، اتفاق سے اوس کے اسباب بھی پیدا ہو گئے، مراکش کا جو اِس وقت قاضی تھا اس کے ظالمانہ طرز عمل کی شکایتین منصور تک پہنچین، یہ موقع غنیمت تھا اور منصور خود ہی کوئی حیلہ ڈھونڈھ رہا تھا، قاضی کو برطرف کر کے فوراً اِس جگہ پر ابن رشد کا تقرر کر دیا[2]، چنانچہ ۵۹۵ھ مین[3] ابن رشد کا چاند گہن سے نکلا اور منصور نے اِس کو مراکش مین طلب کیا،

فلسفہ کی بربادی کے جو احکام پہلے نافذ کیے گئے تھے وہ اب منسوخ کر دیے گئے، اور خود منصور بھی فلسفہ کے مطالعہ مین اسی طرح منہمک ہو گیا جس طرح اس شورش کے قبل منہمک رہتا تھا، نیز ابن رشد کے ساتھ جو اور فضلا، جلا وطن کئے گئے تھے اون کی رہائی کا بھی فرمان صادر ہو گیا چنانچہ ابوجعفر ذہبی کو منصور نے مراکش مین طلب کر کے طب و فلسفہ کے دارالاشاعت کا انسپکٹر جنرل مقرر کیا، منصور جعفر ذہبی کا بیحد معترف تھا، اور کہا کرتا تھا:-

ان اباجعفر الذھبی کالذھب الابریز	ابوجعفر ذہبی اوس سونے کے مانند ہین جو گلانے سے
الذی لم یزد دفی السبك الاجی دة[4]	ہمیشہ خالص نکلتا ہی،

[1] ابن خلدون صفحہ ۲۴۵، [2] آثار الادہار صفحہ ۲۲۴، [3] ابن ابی اصیبعہ کے بیان کے بموجب یہ واقعہ ۵۹۵ھ کا ہی، لیکن یہ صحیح نہین ہے، ابن ابی اصیبعہ نے ۵۹۵ھ ابن رشد کا سال وفات تحریر کیا ہی، اور مؤرخین کے بیان کے بموجب منصور نے بھی اواخر ربیع الاول ۵۹۵ھ مین وفات پائی، اِس بنا پر ابن رشد کی رہائی اور عہدۂ قضا کی بحالی کا واقعہ یقیناً ۵۹۵ھ کے قبل کا ہے، انصاری اور عبدالواحد دونون کا اِس بات پر اتفاق ہی کہ رہائی کے بعد ایک سال تک ابن رشد نے مراکش کی قضا کی خدمت انجام دی، اسکے علاوہ ابن ابی اصیبعہ کے کلام مین بکثرت تناقض ہی جو آگے چلکر معلوم ہوگا، [4] طبقات الاطبا صفحہ ،،،

منصور کے اس فقرہ سے خود معلوم ہوتا ہے کہ ان فضلاء کے خلاف جو شورش پیدا ہوئی تھی اوس کی حقیقت منصور پر صاف عیان ہو گئی تھی، اور اس کو یہ تحقیق ہو گیا تھا کہ اس شورش کے پردے مین حاسدون کی کوئی اور غرض مخفی ہے،

اب وقت آیا تھا کہ ابن رشد اپنے فضل و کمال کی داد پاتا، اور اتنے دن افلاس کے مصائب جو اس نے برداشت کیے تھے اس کی تلافی ہو جاتی، اور اوس کے تاج فضیلت پر دولت کا طرہ بھی نظر آتا، لیکن بےرحم موت نے اس کا موقع نہ دیا، ایک سال بعد وہ اوائل ۵۹۵ھ مین مراکش مین بیمار ہوا، اور جمعرات کے دن ۹ صفر ۵۹۵ھ مطابق ۱۰ دسمبر ۱۱۹۸ء مین مرگیا[1]،

یہ انصاری اور ابن الابار کی متفقہ روایت ہی، اور اون کے بیان کے مطابق اس وقت اسکا سن پچھتر برس کا تھا، ان کے علاوہ محی الدین بن عربی، یافعی، سیوطی، اور دیگر مؤرخین بھی اسی روایت سے متفق ہین، ابن ابی اصیبعہ نے بھی ابن رشد کا سال وفات ۵۹۵ھ تحریر کیا ہے[2]، ذہبی اور عبدالواحد کی روایت بھی اسی کے قریب قریب ہی، یعنی ابن رشد نے اواخر ۵۹۴ھ مین باہ اگست یا ماہ ستمبر وفات پائی، صرف لیون افریقی نے ابن رشد کا سال وفات ۱۲۰۶ء تحریر کیا ہی، لیکن لیون کی اور روایتین بھی بے سروپا ہین، عبدالواحد مراکشی کی روایت کے بموجب وفات کے وقت ابن رشد کی عمر اسی برس کی تھی، کیونکہ اوس نے ابن رشد کا سال ولادت ۵۱۴ھ تحریر کیا ہی[3]،

انصاری کا بیان ہے کہ مراکش مین باب تاغزوت کے پاس جبانہ ایک مقام ہے یہان دفن ہوا،

---

[1] "ابن رشد" رینان صفحہ ۱۱، [2] ابن ابی اصیبعہ نے اس مقام پر سخت دھوکے کھائے ہین، ایک جگہ وہ لکھتے ہین کہ منصور کے بعد اوس کا بیٹا الناصر بھی ابن رشد کی تعظیم و توقیر کرتا تھا، اور ناصر ربیع الاول ۵۹۵ھ مطابق ۲ر جنوری ۱۱۹۹ء کو تخت حکومت پر بیٹھا، پھر لکھتے ہین کہ ابن رشد نے اوائل ۵۹۵ھ مین وفات پائی، پھر لکھتے ہین کہ ۵۹۵ھ مین منصور نے ابن رشد کا قصور معاف کیا، یہ تینون بیان متناقض ہین، [3] "ابن رشد" رینان صفحہ ۱۱،

لیکن تین ماہ کے بعد لوگون نے قبر کھود کر لاش نکال لی اور قرطبہ لیجا کر اوس کے خاندانی قبرستان مقبرۂ عباس مین دفن کی[1]، محی الدین بن عربی جو اسی سال مشرق کے سفر کو نکلے ہین اور مراکش مین اوس کے جنازہ پر موجود تھے بیان کرتے ہین کہ مین نے خود دیکھا کہ اوس کی لاش قرطبہ لیجانے کے لیئے سواری پر لادی جا رہی تھی[2]،

ابن رشد کی وفات کے تقریبًا دو ماہ بعد اواخر ربیع الاول مین ۲ جنوری ۱۱۹۹ء کو منصور نے بھی انتقال کیا، وہ ۵۹۴ھ مین جب عیسائیون سے صلح کر کے مراکش آیا ہے اوسی وقت سے بیمار ہو گیا تھا اوس نے وفات کے وقت ایک وصیت کی تھی، اوس وقت دیگر اراکین حکومت کے علاوہ عیسیٰ بن حفص بھی موجود تھے[3]،

ابن بیطار جو علم نباتات کا بہت بڑا ماہر تھا اسکا بھی اسی سال انتقال ہوا، اور حفید ابوبکر بن زہر جو ابن رشد کا حبیب صادق اور منصور کے دربار مین اس کا ہم منصب تھا، گو اس وقت زندہ تھا، مگر ایک سال بعد ۵۹۶ھ مین بعہد ناصر اس کا بھی انتقال ہو گیا، ان دونون کے علاوہ ابو مروان بن زہر جس نے ابن رشد کی فرمائش سے کتاب التیسیر لکھی تھی، بعہد عبد المؤمن، اور ابن الطفیل، جو ابن رشد کا اوستاد تھا، ۵۸۱ھ مین آگے پیچھے وفات پا چکے تھے، گویا اندلس کی علمی زندگی جن لوگون کے دم سے قایم تھی ۵۹۶ھ مین ارض اندلس ان سب سے خالی ہو گئی، اور اون کے ساتھ ہی منصور کی علمی محفل بھی اُجڑ گئی، منصور کے بیٹے ناصر کو علوم و فنون سے کوئی لگاؤ نہ تھا، البتہ میدان رزم مین

---

[1] انصاری کی اصلی عبارت یہ ہے، ثم عفی عنه واستدعی الی مراکش فتوفی بہا لیلة الخمیس التاسعة من صفر خمس وتسعین وتسعمائة ودفن بجبانته باب تاغزوت خارجہا ثلاثة اشھر ثم حمل الی قرطبة فدفن بہا فی روضة سلفه بمقبرة ابن عباس۔

[2] ابن رشد، رینان صفحہ ۱۷، [3] ابن خلدون صفحہ ۲۴۴،

وہ بالکل اپنے باپ کے قدم بقدم تھا،

ابن رشد کی وفات کے بعد اندلس کی علمی حالت مین جو انقلاب پیدا ہوا، عبدالواحد مراکشی اس کو اس طرح بیان کرتا ہے کہ مین جب ۵۹۵ھ مین اندلس گیا تو اوس وقت تک ابن رشد کے سابقون مین صرف ابوبکر بن زہر زندہ تھا، مگر بیحد بوڑھا ہو گیا تھا، اور اوٹھنے بیٹھنے سے معذور تھا، اس حالت مین بھی اوس کے جوش طبیعت کا یہ عالم تھا کہ اس نے مجھے اپنا نو تصنیف کلام سنایا، لیکن جب مین ۶۰۳ھ مطابق ۱۲۰۶ء مین مراکش مین ابن الطفیل کے فرزند سے ملا تو اوس نے مجھے اپنے باپ ابن الطفیل کے اشعار سُنائے، گویا اب فضلائے مغرب مین آمد کا جوش بالکل سرد پڑ گیا تھا، اور لوگ اپنے خاندانی علم و فضل کی مدح پر قناعت کر لینے کے عادی ہو گئے تھے[1]،

ابن رشد نے کئی اولادین چھوڑین جن مین دو بہت مشہور ہوئین ایک نے فقہ کے جانب توجہ کی اور دوسرے نے طب مین نام پیدا کیا، اس کے بڑے بیٹے کا نام احمد اور کنیت ابوالقاسم تھی، اپنے باپ اور ابوالقاسم بن بشکوال سے فقہ و حدیث کی تحصیل کی، نہایت ذکی اور حافظ حدیث تھا، آخر مین قضا کی خدمت اس کے سپرد ہوئی اور نہایت دیانتداری کے ساتھ اس خدمت کو انجام دیا، ۶۲۲ھ مین وفات پائی[2]،

ابن رشد کے دوسرے بیٹے کا نام محمد اور ابو عبداللہ کنیت تھی، اس نے طب کی جانب توجہ کی اور بہت مشہور ہوا، ناصر کے دربار مین طبیب خاص کے عہدہ پر ممتاز تھا، اس کی ایک کتاب حیلۃ البرء کے نام سے موجود ہے[3]،

---

[1] "ابن رشد" رینان صفحہ ۱۱، [2] الدیباج المذہب فی طبقات علماء المذہب صفحہ ۵۳، [3] طبقات الاطبا صفحہ ۷۸،

باب سوم

ابن رشد کی سیرت پر تبصرہ

(بسلسلۂ ماقبل)

(۱) **ابن رشد کے اخلاق و عادات**، ابن رشد کے عام اخلاق۔ تواضع اور منکسر مزاجی، نفع رسانی وحاجت برآری خلائق، فیاضی و سخاوت، دوست پرستی۔ رحم و عفو، حب الوطنی، شوق علمی و مداومت مطالعہ، مقدار تصنیفات، اوس کی مذہبی حالت اور دینداری، اوس کی دینداری کے متعلق مختلف مؤرخین کے بیانات، اوس کے عادات و اخلاق کے متعلق قاضی ابو مروان الباجی کا بیان،

(۲) **ابن رشد کی نسبت افسانون کی شہرت**، موت کے بعد شخصیت کا انقلاب اور اوس کے اسباب، ابن رشد کی نسبت جن افسانون کی شہرت ہو اون کی تسمین ابن رشد کی بیدینی کے افسانے، علمی حلقے کے بعض شہرت پذیر افسانے، اِس کے پیشۂ طبابت کے متعلق افسانے، اِس کی موت کے افسانے

(۳) **ابن رشد اور مؤرخین عرب**، ابن رشد اور اہل اسلام، ایک

خاص حلقہ مین ابن رشد کی شہرت، ابن الابار اور مؤرخ ابن سعید کی رائے ابن رشد کے متعلق، ذہبی اور یافعی کی کتابون مین اس کا تذکرہ، ابن رشد کا رتبہ علمائے اندلس کے نزدیک، ابن رشد کی کتابون پر ابن تیمیہ کا رد و نقد، اوسکی وفات سے ایک صدی بعد تک اندلس مین اوسکی شہرت کا حال، علمائے اسلام مین اوس کا حقیقی درجہ، مسلمانون مین اوس کی تصنیفات کی گمنامی، مسلمانون مین مذہب ابن رشد کی گمنامی، ابن سینا کے مقابل مین ابن رشد کی گمنامی کے وجوہ، ابن رشد یورپ مین، لیون افریقی کی روایت کے بموجب فخر الدین رازی کے سفر مغرب اور ابن رشد سے ملنے کا واقعہ اور اوس پر نقد،

(۴) ابن رشد کا فضل وکمال، طریقۂ درس، اور تلامذہ، ابن رشد کے معلومات اور مختلف علوم وفنون مین اوس کا تبحر، اوسکی محنت وجفاکشی، اوس کے علم وفضل کے متعلق مختلف مؤرخین کی رائین، یونانی زبان وادب سے اوس کی ناواقفیت، اس ناواقفیت کی بدولت اوس کی غلطیان، ابن رشد کے بعض علمی اکتشافات اور حکیمانہ مقولے، اہل اندلس کا طریقۂ درس، ابن رشد کا طریقۂ درس، ابن رشد کے تلامذہ، حدیث وفقہ کے تلامذہ، طب کے تلامذہ، ابو عبداللہ الندرومی، ابوجعفر احمد بن سابق،

(۵) ابن رشد کا طرز تصنیف، ابن رشد کی تصنیفات کا تنوع اور اونکی روح، ارسطو کی کتابون کی شرحین لکھنے کا سبب، ان شروح کے اقسام اور اون کے خصوصیات، اوسکی بعض تصنیفات کی سنہ وار تاریخین، ابن رشد نے ارسطو کی کن کتابون شرح نہین لکھی، اسکے وجوہ، اوس کے جانب بعض شروح کی غلط نسبت،

(۶) ابن رشد کی تصنیفات، ابن رشد کے شروح ارسطو کی تعداد، ابن رشد کا تنوع عقلیات اور تنوع تصنیف، اوس کی تصنیفات کی تعداد مین سوانح نگارون کا اختلاف،

فلسفہ کی تصنیفات، طب کی تصنیفات، فقہ و اُصول فقہ کی تصنیفات، علم کلام کی تصنیفات، علم نحو کی تصنیفات، تصنیفات کی کل تعداد،

(۷) **ابن رشد کی تصنیفات کے قلمی اور مطبوعہ نسخے**، مشرق مین ابن رشد کی تصنیفات کی کمیابی، یورپ مین اوس کی تصنیفات کی حفاظت، اسکیوریل لائبریری اکسفورڈ لائبریری، اوس کی تصنیفات کے عبرانی اور لاطینی تراجم کی کثرت و فراوانی، یورپ و مشرق مین اوسکی بعض اصل عربی تصنیفات کی طبع و اشاعت، عبرانی تراجم کی طبع و اشاعت، لاطینی تراجم کی طبع و اشاعت پیڈوا یونیورسٹی مین، وینس مین، یورپ کے دوسرے شہرون مین، ابن رشد کی تصنیفات کی شہرت کی انتہا،

(۱)

ابن رشد کے اخلاق وعادات

ابن رشد کے اخلاق وعادات نہایت حکیمانہ تھے، وہ پیکر متانت اور وجیہ و بارعب تھا، کم سخن تھا، اور ضرورت کے وقت بات چیت کرتا تھا، مزاج مین تواضع اور انکسار بیحد تھا، کبھی کسی کو بُرا بھلا نہین کہتا تھا، ایک مدت تک عہدۂ قضا پر مامور اور دربار شاہی مین مقرب رہا، اوس کی دولت وجاہ اوس کے کام و زبان کے لئے زہر تھی، جو کچھ اوس کو ملتا اہل وطن پر صرف کرتا، بذات خود اپنی جاہ و دولت سے مطلق فائدہ نہین اوٹھاتا تھا، اور شاہی دربار کے تقرب سے جو کام اوس نے لیا یہ تھا کہ اپنی ذات کو چھوڑ کر دوسرون کو فائدہ پہنچایا، حاجتمندون کو منصب اور عہدہ دلواتا، لوگون کی اونکی ضرورتین پوری کرتا، اوس کی ذات بیکس و محتاج

لہ الدیباج المذہب بروایت ابن الابار صفحہ ۲۸۵،

اہل وطن کے لیے گویا ملجا و ماویٰ تھی، لیکن باوجود اِس کے شاہی تقرب کی اِس کو مطلق پروانہ تھی، دربار مین اپنے وقار و وجاہت کو برقرار رکھتا تھا، دوسرے درباریون کی طرح تملق و چاپلوسی سے قطعی نفرت تھی، اِس کے خلاف اتنی بڑی شورش برپا ہوئی، اوس کی ذلت کی گئی، جلا وطن کیا گیا، اور عوام الناس مین رسوائی ہوئی، افلاس و تنگدستی کے مصائب برداشت کیئے، لیکن کوئی حرکت اس سے ایسی سرزد نہین ہوئی جو چاپلوسی پر محمول کیجا سکے، سخت سے سخت وقت مین بھی از خود کبھی دربار کا رخ نہین کرتا تھا،

انتہا درجہ کا فیاض و سخی تھا، اوس کی فیاضی دوست و دشمن پر یکسان تھی، کہا کرتا تھا کہ اگر مین دوستون کو دون تو مین نے وہ کام کیا جو خود میری طبیعت کے منشا کے مطابق ہی، احسان اور سخاوت یہ ہی کہ مخالفون اور دشمنون کے ساتھ سلوک کیا جائے، جس کو طبیعت مشکل سے گوارا کرتی ہے[۱]،

حلم و عفو کی یہ حالت تھی کہ ایک بار ایک شخص نے مجمع عام مین اس کو بُرا بھلا کہا اور سخت توہین کی، وہ بجائے انتقام لینے کے اُلٹا مشکور ہوا کہ اوس کی بدولت مجھے اپنے حلم و صبر کے آزمانے کا موقع ملا، اور اِس صلہ مین کچھ روپیہ نذر کیئے، لیکن ساتھ ہی اوس کو یہ نصیحت بھی کی کہ اور ون سے یہ سلوک نکرنا، ورنہ ہر شخص اِس قسم کے احسان کا قدر دان نہین ہوتا، دوسرے سے یہ سلوک کروگے تو نقصان اوٹھاؤ گے[۲]،

مزاج مین انتہا درجہ کا رحم تھا، مدتون قاضی رہا، کبھی کسی کو سزائے موت نہین دی، اور اگر کوئی ایسا ہی موقع آپڑتا تو خود کرسی قضائت سے الگ ہوجاتا اور کسی اور کو قایم مقام کردیتا[۳]،

رشوت ستانی اور ناشائستہ حرکات کی مطلق عادت نہ تھی، مدتون قضا کی خدمت انجام دیتا رہا، لیکن کبھی کسی کو اوس کے ظالمانہ طرز عمل یا رشوت ستانی یا اسی قسم کے حرکات شنیعہ کی شکایت نہین پیدا ہوئی، قضا کا زمانہ نہایت اچھی عادتون کے ساتھ گذرا اور کبھی اِس قسم کی شکایت بھی اوس کے

---

[۱] آثار الادبار صفحہ ۲۲۲، [۲] آثار الادبار ص ۲۲۲ [۳] ایضا صفحہ ۲۲۲،

متعلق سننے مین نہین آئی کہ کسی فریق کی وہ بیجا طرفداری کرتا ہے[۱]،

وطن کا نہایت خیفتہ تھا، اوس کی تحریرات مین اِس قسم کی مثالین بہت سی ملتی ہین، افلاطون نے اپنی کتاب جمہوریت مین یونان کی بہت تعریف کی ہو، اور لکھا ہے کہ یہان کے لوگ دماغی نشو ونما مین دوسرے ممالک کے لوگون سے افضل ہین، ابن رشد نے اس کتاب کی شرح مین اپنے وطن اسپین کو دماغی فضیلت مین یونان کے ہم پلہ قرار دیا، جالینوس نے ثابت کیا تھا کہ سب ملکون سے زیادہ معتدل آب وہوا یونان کی ہے، ابن رشد نے کتاب الکلیات مین اِس کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ سب سے زیادہ معتدل آب وہوا پانچوین اقلیم کی ہو، اور قرطبہ بھی اسی اقلیم مین ہے[۲]، ابن سعید کی روایت ہو کہ ایک دفعہ منصور کے دربار مین ابن رشد اور ابن زہر مین یہ بحث ہوئی کہ قرطبہ اور اشبیلیہ مین کس کو ترجیح ہے، ابن زہر اپنے وطن اشبیلیہ کو ترجیح دیتا تھا، ابن رشد نے کہا، اشبیلیہ مین جب کوئی عالم مرجاتا ہے اور اوس کے کتبخانے کو فروخت کرنے کی ضرورت پیش آتی ہو تو کتبخانہ کو قرطبہ لانا پڑتا ہے، کیونکہ اشبیلیہ مین اِن چیزون کو کوئی پوچھتا نہین، لیکن جب قرطبہ مین کوئی مغنی مرتا ہے تو اوس کے آلات موسیقی اشبیلیہ مین جاکر فروخت ہوتے ہین، کیونکہ قرطبہ مین اِن چیزون کی مانگ نہین، اِن واقعات سے دونون شہرون کی فضیلت کا اندازہ ہوسکتا ہے[۳]،

تحصیل علم کے شوق کی یہ حالت تھی کہ ہروقت کتب بینی اور مطالعہ مین مشغول رہتا تھا، ابن الابار کا بیان ہو کہ شب کے وقت بھی اوس کے ہاتھ سے کتاب نہین چھوٹتی تھی، ساری ساری رات کتب بینی کیا کرتا تھا، اپنی عمر مین صرف دو راتین وہ کتب بینی سے باز رہا، ایک نکاح کی رات، اور دوسری وہ رات جس مین اس کے باپ نے وفات پائی[۴]،

کتب بینی کے ساتھ تصنیف کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا، مختلف علوم وفنون مین کم وبیش سا ٹھ کتابین

---

[۱] الدیباج المذہب صفحہ ۲۸۵، [۲] "ابن رشد" رینان صفحہ، [۳] نفح الطیب صفحہ ۲۱۹، [۴] الدیباج المذہب صفحہ ۲۸۴،

اس کی یادگار ہین، ابن الابار کی روایت کے موافق اس کی کل تصنیفات کے صفحے دس ہزار ہین، یہ تمام کام وہ نہایت پریشان حالی اور عدیم الفرصتی مین انجام دیتا تھا[1]،

نہایت دیندار اور پابند شرع تھا، پنجوقتہ نماز باوضو جماعت کے ساتھ ادا کرتا تھا، فقیہ و محدث اور فقہ مین مصنف بھی تھا، (اس کی فقہ کی کتابون کا ذکر تصنیفات کے ذیل مین آئیگا) انصاری ابو محمد عبدالکبیر سے روایت کرتا ہو کہ "ابن رشد کی بیدینی کے متعلق جن باتون کی شہرت ہے وہ بالکل غلط ہین، بیدینی کے جرائیم سے وہ بالکل پاک تھا، مین نے اوس کو برابر مسجد مین جماعت کے ساتھ نماز ادا کرتے ہوئے دیکھا ہے، ہر نماز کے وقت تازہ وضو کرتا تھا، ہان البتہ ایک بار اوس کی زبان سے ایک سخت کلمہ نکل گیا تھا، اس کے علاوہ مین نے اور کوئی بات گرفت نہین کی" (اس کے بعد اوس نے طوفان والا واقعہ ذکر کیا ہے جو اوپر گذر چکا ہے[2])

ایک دوسرا سوانح نگار اوس کی مذہبی حالت پر حسب ذیل تبصرہ کرتا ہو:-

"یہ خدا جانتا ہو کہ اصل مین اوس کی حالت کیا تھی، اور اوس کا باطن کیا تھا، باقی اتنا معلوم ہے کہ زمانۂ جلاوطنی مین جتنے مصائب اوس کو برداشت کرنا پڑے اونکا عذاب و ثواب حاسدون کی گردن پر ہو، جنھون نے بغض وحسد کی بناپر اوس کو تباہ و برباد کیا ورنہ اوس کو اس کے سوا اور کسی بات سے مطلب نہ تھا کہ ارسطو کی کتابون کی شرح کیا کرتا تھا، یا مذہب و فلسفہ مین تطبیق دیا کرتا تھا[3]،

بات یہ ہے کہ اوس کے مخالف شورش برپا کرنیوالون نے جھوٹی سچی باتین اس کے متعلق مشہور

---

[1] الدیباج المذہب صفحہ ۲۰۵، [2] انصاری کی اصلی عبارت یہ ہو: حدثنی الشیخ ابو الحسن الرعینی قال حدثنی ابو محمد عبد الکبیر وقد جری ذکر ھذا المتفلسف وماله من الطوام فی محادة الشریعة فقال ان ھذا الذی ینسب الیه ما کان یظھر علیه ولقد کنت اراہ یخرج الی الصلوٰة واثر ماء الوضوء علی قدمیه وما کدت اخذ علیه فلتة الا واحدة وھی عظمی الفلتات [3] "ابن رشد" رینان صفحہ ۹۷،

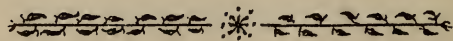
ردی تھین، کوئی کہتا تھا کہ وہ بنی اسرائیل کے خاندان سے ہے کوئی کہتا تھا کہ یہ اصل مین یہودی مذہب رکھتاہے، ظاہر مین مسلمان بنا ہوا ہے، اور مراکش مین یہودیت کی اشاعت بھی کرنا چاہتا ہے، اس کے مرنے کے بعد یورپ مین بھی اس کے متعلق لوگون میں طرح طرح کے چرچے ہوئے، ایک فریق اسی کی سند سے اپنے مذہب کا ردکرتا تھا، دوسرا فریق اس کو زندیق و کافر سمجھتا تھا، غرض طرح طرح کی باتین اس کے متعلق مشہور ہوگئین، خود اوس کی زندگی ہی مین لوگون کو اوس کی دینداری مین شک پیدا ہوگیا تھا، چنانچہ انصاری نے عبدالبر کا جو قول نقل کیا ہے اوس مین لوگون کے اِس اختلاف کا ذکر موجود ہے، عبدالواحد مراکشی نے بھی اوس کی دینداری کے مسئلہ مین لوگون کے اختلاف خیال کا ذکر کیا ہے، اور لیون افریقی نے تو صاف صاف لکھدیا کہ ابن رشد کے باپ نے جب ابن باجہ کو قید سے رہا کرایا ہے تو اوس وقت اوس کو یہ معلوم نہ تھا کہ اوس کا فرزند ارجمند بھی ایک روز اسی طرح بیدینی اور الحاد مین گرفتار ہوجائیگا، بہرحال ابن رشد کی دینداری کے متعلق لوگون کو شبہہ جو پیدا ہوا اوس کی وجہ نہایت صاف ہے، حاسدون کی کارروائیون نے حقیقت مین اوس کی زندگی کے آخری ایام کو نہایت تلخ کردیا تھا، ورنہ اوسکی تصنیفات سے ہرگز یہ پتہ نہین چلتا کہ ان کا مصنف بیدین ہے،

قاضی ابومروان باجی اس کے اخلاق وعادات پر حسب ذیل تبصرہ کرتے ہین،

"ابن رشد کی رائے نہایت صائب ہوتی تھی وہ بے انتہا ذکی اور قوی القلب تھا اوسکے ارادے نہایت پختہ ہوتے تھے اور مصائب سے کبھی خوف نہین کرتا تھا"[1]

---

[1] طبقات الاطبا صفحہ ۷۶،

(۲)

ابن رشد کی نسبت افسانون کی شہرت

کوئی بڑا آدمی جب دنیا سے اوٹھ جاتا ہے تو اوس کے مرنے کے بعد اوس کی شخصیت مین بڑے بڑے انقلاب ہوتے ہین، دور جہالت کی بت پرست قومین اعاظم رجال کو مرنے کے بعد اپنے معبودان باطل کی صف مین جگہ دیتی تھین اونکے معبود زیادہ تر وہ روحین تھین جو جسم سے منفصل ہوکر عالم روحانی میں حیات جاودانی حاصل کرچکی تھین، اِس طرح کے افسانے ہر قوم مین بڑے آدمیون کے متعلق شہرت پاجاتے ہین، کبھی عوام الناس کا طبقہ کسی شخص کے حالات مین کوئی غیر معمولی بات دیکھکر اوس کا ایسا معتقد ہوجاتا ہے کہ بعد مرنے کے اوس کو مافوق العادات انسان تسلیم کرلیتا ہے کبھی کسی شخص کی زندگی کے بعض سوانح اپنے اندر ایسی دلکشی رکھتے ہین کہ اوس کے متعلق طرح طرح کی باتین مشہور ہوجاتی ہین، اور کبھی کوئی معمولی سا واقعہ لوگون کی توجہ کو کچھ اس طرح اپنے جانب جذب کرلیتا ہے کہ اوس کی بنا پر لوگ نئی نئی باتین پیدا کرکے اوس شخص کی جانب منسوب کردیتے ہین، بہرحال افسانون کی پیدائش کسی سبب سے ہوئی ہو، اون کے دو لازمی نتیجے یقینی طور پر پیدا ہوتے ہین، یعنی یا آدمی مرنے کے بعد بدنام ہوجاتا ہے اور یا ان افسانون کے باعث اوس کی نیکنامی اور شہرت ہوتی ہے،

ابن رشد بدقسمتی سے اون اشخاص مین نہ تھا جو مرنے کے بعد نیکنام مشہور ہوتے ہین، اپنی ذاتی قابلیت اور علم و فضل کے لحاظ سے یہ استعداد اوس مین ضرور تھی کہ لوگ اوس کو اچھی طرح یاد کرتے اور دنیا کے بہترین لوگون مین اوس کا شمار ہوتا، لیکن اوس کی زندگی کے آخری ایام مین جو واقعات پیش آئے اون کی بدولت بیدینی کے الزام کا ایک ایسا دھبّا اوس کے کیرکٹر مین لگ گیا جس سے اوس کی شہرت خاک مین مل گئی، ابن رشد کی نسبت جو افسانے مشہور ہین، وہ تین طرح کے ہین

ض افسانے وہ ہین جو عرب مورخین کے ذریعہ سے ہم تک پہنچے ہین، بعض وہ ہین جو مسیحی حلقون مین اوسکی
یدینی کے متعلق شہرت پذیر ہوئے ہین، اور بعض افسانون کا تعلق اوس کی عام شہرت کے ساتھ ہی جو اوس کو
لی کے شمالی صوبون مین ایک مدت تک حاصل رہی،

عرب مؤرخین نے جو روایتین نقل کی ہین وہ زیادہ تر اوس کے اخلاق و عادات سے تعلق رکھتی ہین،
ر راوں مین جو تصویر ابن رشد کی کھینچی گئی ہے اوس سے ابن رشد کے کیرکٹر کے اصلی خط و خال نمایان ہوتے
ین، عرب مؤرخین کی روایت کے بموجب ابن رشد حکیمانہ اخلاق و عادات کا پیکر اور علم و تعلم کا حقیقی دلدادہ تھا،
ہب کا پابند اور اوس کے اُصول و فروع کا بہت بڑا واقف کار تھا، لیکن مسیحی حلقون مین اوس کے
لاف جن باتون سے اوس کی شہرت ہوئی وہ الحاد اور بیدینی سے تعلق رکھتی ہین، مسیحی حلقون مین بڑا
وہ اون لوگون کا تھا جو اوس کے بعض نظریات کی بنا پر اوس کو دشمن ایمان سمجھتے تھے، اسکے علاوہ ابن
رشد کے طرفدارون کے گروہ مین فلسفیانہ مذاق کے ساتھ ساتھ چونکہ مسیحی مذہب سے نفرت نہایت
زی کے ساتھ پھیل رہی تھی، اسلیئے مخالفین کا یہ خیال تھا کہ یہ بیدینی فلسفۂ ابن رشد کی ترویج و اشاعت
نتیجہ ہے، چنانچہ ابن رشد کی بیدینی کے متعلق جو افسانے مشہور ہوئے اون مین اس افسانہ کی بڑی
ہرت تھی کہ ابن رشد مسلمان قطعی نہ تھا، بعض لوگ یہ کہتے تھے کہ وہ یہودی تھا، بعض یہ کہتے تھے کہ نہین
ہ عیسائی تھا، اور نہایت غور و خوض کے بعد یہ مذہب اوس نے اختیار کیا تھا، اسی سلسلہ مین
ہ واقعہ بھی بہت مشہور تھا، کہ وہ ایک دفعہ ایک گرجے مین گیا وہان اوس وقت عشائے ربانی
ی رسم ادا ہو رہی تھی، ابن رشد نے نہایت نفرت انگیز طریقہ سے مخاطب ہو کر کہا کہ "تم لوگ کس قدر
حمق ہو کہ اپنے خدا کی بوٹیان (معاذ اللہ) نوچ رہے ہو"، اس کے بعد کہنے لگا کہ "خدایا مجھے فلسفیون
ی موت عطا کر"، یہ جملہ بھی ابن رشد کی جانب منسوب کیا گیا ہے کہ "اسلام (معاذ اللہ) بے وقوفون کا
مذہب ہے، عیسائیت ناممکن العمل مذہب ہے، اور یہودیت بچون کا مذہب ہے"، اس طرح کی

بے سر و پا باتین بہت سی مشہور ہین جو اس کی تحریرات اور عرب مؤرخین کی روایات کے سراسر خلاف ہین، اس کے علم کلام کی بحث کے ذیل مین جب ہم اس کے مذہبی عقائد پر تبصرہ کرینگے تو معلوم ہوگا کہ یہ باتین اوس کے اصلی عقائد سے کس قدر مختلف ہین،

بیدینی کے افسانون کے علاوہ اِن افسانون کا ایک انبار ہی جو علمی حلقون مین اوس کی نسبت شہرت پذیر ہوئے، اِن افسانون کی بالکل دوسری نوعیت ہی، اور اون کا تعلق محض ابن رشد کی اون تحریرات سے ہی جس مین ابن سینا کے نظریات سے ابن رشد نے مخالفت کی ہی لیکن یہ عجیب طرفہ ماجرا ہی کہ یہ افسانے بھی اوس کی بیدینی کی شہرت سے پاک نہین ہین، اور کچھ نہ کچھ اون مین بھی ابن رشد کی بیدینی کی شہرت کا میل ضرور ہو گیا ہی، چنانچہ نیجی نیٹو جو قرون متوسطہ مین ابن رشد کے مخالف فریق کا ایک ممبر ہے بیان کرتا ہی کہ چونکہ ابن سینا کا یہ خیال تھا کہ انسان کے لیے اپنے مذہب کی تعظیم و تقدیس نہایت ضروری ہی، اسلیئے ابن رشد نے اس کی مخالفت مین یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ دنیا کے تمام مذاہب غیر معقول اور ناقابل عمل ہین، اسی سلسلہ مین یہ بھی مشہور ہو گیا تھا کہ ابن سینا سے مخالفت کی بنا پر ابن رشد اس سے استشہاد نہین کرتا، حالانکہ واقعہ یہ ہی کہ ابن رشد اپنی تصنیفات مین اکثر موقعون پر ابن سینا کے کلام کو نقل کرکے اوس کی تردید کرتا ہی، چنانچہ تہافتہ التہافتہ مین اس کے بکثرت شواہد موجود ہین، اس کے علاوہ ابن سینا کے ارجوزۃ الطب کی ابن رشد نے شرح لکھی ہی، اور فن طب مین تو ابن رشد کو ابن سینا سے کوئی مخاصمت بھی نہین ہی، بلکہ وہ اِس فن مین ایک حدتک ابن سینا کی افضلیت بھی تسلیم کرتا ہی،

قرون متوسطہ مین یورپ کے اعلےٰ علمار کی بھی عقلی حالت اِس قدر گری ہوئی تھی کہ محض اپنے خیال کی بلند پروازی کی بنا پر وہ غلط سلط اور متناقض باتون کو تسلیم کر لیتے تھے، اس زمانہ مین یہ خیال عام طور پر یورپ کے علمی حلقون مین پھیلا ہوا تھا کہ جن فلاسفہ کی شہرت ہوگئی ہے وہ یقیناً ایک دوسرے کے دشمن تھے اور ایک دوسرے کے خلاف رائے رکھتے تھے، چنانچہ افلاطون اور ارسطو کی باہمی عداوت اسی بنا پر زبانزد تھی اور

ابن رشد اور ابن سینا کے مشاجرات بھی عداوت پر محمول کیئے جاتے تھے، یہان تک کہ اسی سلسلہ مین یہ ایک بے سروپا قصہ بھی یورپ مین شہرت پذیر ہوگیا تھا کہ ابن سینا نے ایک دفعہ مغرب کا سفر کیا اور قرطبہ مین ابن رشد کا مہمان رہا، ابن رشد نے اپنی طبیعت کے خوش کرنے کے لیئے اس کو بے انتہا تکلیفین دین، ابن سینا اور ابن رشد مین تقریبًا ایک صدی سے زیادہ مدت کا فرق ہی، اس کے علاوہ ابن سینا نے کبھی مغرب کا سفر نہین کیا، بلکہ بغداد سے آگے نکلنے کا بھی اِس کو شاذونادر موقع ملا ہوگا، یہ اہل یورپ کی پریشان خیالی اور قیاس آفرینی ہے، جو اِس قسم کے بے تکے قصے علمی حلقون مین رواج پاگئے، ورنہ یہ اِس قابل بھی نہین کہ کسی مستند کتاب مین اِن کو جگہ دیجائے، حالانکہ راجر بیکن اور جیل دی روم وغیرہ نہ صرف اِن کو تسلیم کرتے ہین، بلکہ اِن بے سروپا قصون سے ابن رشد کی مخالفت کے موقعون پر استدلال بھی کرتے ہین،

اسی سلسلہ مین یورپ کے دور اصلاح کے اطباء مین یہ مشہور ہوگیا تھا کہ ابن رشد طبابت کے پیشہ سے متنفر تھا، یہ بھی بے سروپا افسانہ ہے، تمام جہان جانتا ہی کہ ابن رشد یعقوب منصور کے دربار میں طبیب خاص تھا، اسی دور کے ایک بزرگ کو ابن رشد کی کتاب الکلیات کے ایک فقرہ سے مغالطہ ہوا اور یہ مشہور کردیا کہ ابن رشد مرضا رکے لیئے نسخے نہین تجویز کرتا تھا، ایک اور بزرگ کو اسی طرح ایک اور دھوکہ ہوا اور اونھون نے فصد اور آپریشن کے بعض سہل اور غیر مکلف طریقون کی تحقیقات کو ابن رشد کے جانب منسوب کر دیا، حالانکہ کتاب الکلیات مین خود ابن رشد نے اِن تحقیقات کی نسبت ابن زہر کے جانب کی ہی،

اِن افسانون سے زیادہ حیرت انگیز وہ افسانے ہین جو اوس کی موت کے متعلق یورپ مین مشہور ہوئے، ایک صاحب فرماتے ہین کہ ابن رشد ایک روز سڑک پر چلا جارہا تھا، اتفاق سے ایک گاڑی کے نیچے کچل گیا اور مرگیا، دوسرے بزرگ فرماتے ہین کہ اوس کے پیٹ مین کوئی خارجی صدمہ پہونچگیا تھا، اِس سے اِس کی موت واقع ہوئی، غرض اس کی موت کے متعلق بھی عجیب عجیب باتین یورپ مین مشہور تھین اور اصل یہ ہی کہ اِس کے مرنے کے بعد جتنے افسانے اِس کے متعلق شہرت پذیر ہوئے اون کی اختراع وایجاد کا

فخر اہل یورپ ہی کو حاصل ہے جو ابتدائے عہد سے چالاکیون اور قیاس آفرینیون مین اپنا جواب نہین رکھتے،

(۳)

ابن رشد اور مؤرخین عرب

لیکن اِن مسیحی افسانون کے خلاف عرب مؤرخین کی کتابون مین اِس قسم کے بے سروپا قصے کہین نہین ملتے اور نہ اِس طرح کی قیاس آفرینیان کہین پائی جاتی ہین، باوجود اس کے یہ عجیب حیرت انگیز بات ہے، کہ ابن رشد اپنے فضل و کمال کے باعث جس شہرت اور قدر و منزلت کا مستحق تھا اور جس کے باعث وہ دو تین صدیون تک یورپ کی علمی ترقی کا علم بردار بنا رہا، مسلمانون مین نہ اوس کی اتنی قدر و منزلت کی گئی اور نہ اوس کو واجبی شہرت حاصل ہوئی،

وجہ یہ ہو کہ مسلمانون کا لٹریچر اس قدر وسیع ہو، کہ اہل اِسلام کے ہر ایک صاحب فضل و کمال کا شہرت پانا قریب ناممکنات سے تھا، علوم عقلیہ کی ہر ایک صنف مین، علوم نقلیہ کی ہر ایک شاخ مین، علوم عمرانیہ و اجتماعیہ کے ہر ایک شعبہ مین، تاریخ، ریاضی، علم ہیئت، طب، کیمیا، سحر و طلسمات، شعبدہ بازی اور صنعت و حرفت کی ہر ایک شاخ مین، غرض جدھر نگاہ اوٹھاؤ تصنیفات و تالیفات کا ایک انبار نظر آتا ہے، اِس کے علاوہ ہر ایک علم و فن مین مجتہدین اور حذاق فن کی بھی کمی نہین ہے، اس سارے انبار مین اگر جواہر ریزے تلاش کرو تو سیکڑون اِدھر اودھر پڑے ہوئے ملینگے جو گو ندرت و کمیابی مین اپنا جواب نہین رکھتے، لیکن عام نظرین اون کی اصلی قدر و قیمت کو پہچان نہین سکتین، اور اِس بنا پر وہ اِنھین جواہر ریزون کا دسترس حاصل کرتی ہین جو اپنی چمک دمک کی وجہ سے خود بخود اپنی جانب نظرون کو مائل کر لیتے ہین، شہرت اور مقبولیت زیادہ تر عام پسند مذاق کے تتبع کی رہین منت رہتی ہین، ابن باجہ، ابن رشد، ابن طفیل، کوئی

عام پسند مصنف نہ تھے جو ان کے نام کو شہرت ہوتی، ہان اِس گروہ مین ابن سینا کی ذات خوش قسمت تھی، ابن سینا کا تذکرہ جس کتاب مین چاہو دیکھ لو، بخلاف ابن رشد کے کہ جن مصنفین سے یہ توقع ہوسکتی تھی کہ وہ ابن رشد کے متعلق ناواقفیت کا ثبوت نہ دینگے، وہی سب سے پہلے اس موقع پر خاموش نظر آتے ہین، ابن خلکان اور صفدی جو مشاہیر اسلام کی انسائکلوپیڈیا کے مصنف ہین ایک حرف ابن رشد کے متعلق نہین لکھتے جمال الدین قفطی جس نے ابن رشد کی وفات کے ایک مدت بعد اپنی تاریخ حکما مرتب کی ہی، ابن رشد کا نام تک نہین لیتا، حالانکہ اندلس کے بہت سے گمنام فلسفیون کا تذکرہ اِس نے کیا ہی،

لیکن اِس فریق کے علاوہ ایک دوسرا گروہ اور ہے، جس نے ابن رشد کا تذکرہ نہایت آب وتاب کے ساتھ کیا ہی، ابن ابی اصیبعہ نے طبقات الاطبا مین ابن رشد کی بیحد مدح وثنا کی ہی، چنانچہ لکھتا ہی ابن رشد فضل وکمال مین مشہور، تحصیل علم کا شوقین، اور فقہ وخلافیات مین یگانۂ روزگار تھا[1]، ابن ابی اصیبعہ نے جو کچھ لکھا ہے قاضی ابو مروان باجی کی زبانی یا تحریری یادداشتون کی بنا پر لکھا ہی اور قاضی ابو مروان ابن رشد کی مدح وثنا مین بیحد شکر ریز نظر آتے ہین،

ابن رشد کے خاص سوانح نگار دو شخص ہین، ابن الابار اور انصاری، ابن الابار نے حافظ ابو القاسم ابن بشکوال کی کتاب الصلہ کا جو ذیل کتاب التکملہ کے نام سے لکھا ہے اُس مین ابن رشد کا تذکرہ نہایت مدح وثنا کے ساتھ کیا ہے، اور ابن فرحون مالکی نے بھی الدیباج المذہب مین ابن الابار سے پورا تذکرہ نقل کر دیا ہی، یہ دونون سوانح نگار ابن رشد کی مدح وثنا مین بالکل ڈوبے ہوئے ہین، اور انصاری نے تو ایسی شہادتین جمع کر دی ہین جن سے پتہ چلتا ہی کہ اِس کا نام تمام دنیائے اسلام مین پھیلگیا تھا، ابن سعید ابن رشد کو اپنے زمانہ مین فلسفہ کا امام مانتا ہے[2]، اور فقہ مین اوس کی کتاب بدایۃ المجتہد کی بیحد تعریف کی ہی،

ذہبی نے کتاب العبر مین اور یافعی نے بھی مادحانہ الفاظ مین ابن رشد کا تذکرہ کیا ہے، ذہبی نے

---

[1] طبقات الاطبا صفحہ ۷۵، [2] مقری جلد دوم صفحہ ۱۲۸،

اس کی تصنیفات کی طویل فہرست بھی دی ہی، بانعی نے اس کی تاریخ وفات کے تذکرہ کے موقع پر تو صرف
اسیقدر لکھدیا ہی کہ اس نے ارسطو کی کتابون کی شرحین لکھی تھین، لیکن ایک دوسرے موقع پر اس کی کتب بینی کا
حال بیان کرتے ہوئے وہ اس بات پر سخت حیرت کرتا ہی کہ ابن رشد مختلف اصناف علوم مین تبحر و کمال کا درجہ رکھتا تھا،
اور فقہ و خلافیات، فلسفہ، منطق، طب، ریاضی، اور صرف و نحو، جیسے متعدد و بیگانہ علوم کی کتابین روزمرہ اس کے
مطالعہ مین رہتی تھین، اور وہ ان سب علوم مین مصنف بھی تھا،

علمائے اندلس مین ابن رشد کے حقیقی درجہ کا حال ان مختلف مکالمات سے اچھی طرح کھلتا ہی، جو
مشرق و مغرب کی باہمی افضلیت پر علمائے مشرق اور علمائے مغرب مین ایک مدت تک جاری رہے، ان مکالمات
مین ہر فریق اپنے اپنے ملک کے علماء و فضلاء کے نام اور تصنیفات گنوا کر اپنے ملک کی فضیلت ثابت کرتا تھا،
سب سے پہلے ابن ربیب قیروانی نے عبد الرحمٰن بن حزم کے نام ایک خط بھیجا جس مین افریقہ کی فضیلت اندلس پر
ثابت کی تھی، حافظ احمد بن سعید بن حزم کو جو اس خط کا حال معلوم ہوا تو اونھون نے علمائے اندلس کے مناقب
و فضائل پر ایک رسالہ کا رسالہ لکھکر ابن الربیب کے پاس بھیجدیا، اس مین ہر قسم کے علوم و فنون کے مصنفین کے
نام اور اون کے تصنیفات کا ذکر موجود ہے، لیکن چونکہ ابن حزم ابن رشد سے پہلے گذرے ہین، اسلیئے ان
واقعات سے زیادہ تر ابن رشد سے قبل کی علمی حالت کا اندازہ ہوتا ہی، ابن سعید نے اس پر ایک ذیل لکھا ہی،
اور ابن حزم کے رسالہ کی تکمیل کر دی ہے، چنانچہ ابن سعید نے فقہ و خلافیات اور فلسفہ دونون کے ضمن مین
ابن رشد کو ایک خاص جگہ دی ہے،، اور علمائے اندلس مین اس کو خاص قدر و منزلت کا مستحق ٹھہرایا ہی
پھر ابن سعید نے ایک اور مکالمہ نقل کیا ہی جو ابوالولید شقندی اور ابی یحیٰی طنجی کے درمیان والی سبتہ یحیٰی بن
ابی زکریا کی مجلس مین ہوا تھا، یہ خاص ابن رشد کی زندگی کا عہد ہی، یحیٰی بن زکریا یوسف بن عبد المؤمن کا
خسر الی قرابتدار تھا، اور ابن رشد یوسف کے دربار مین ملازم تھا، شقندی نے پہلے بادشاہون کے مفاخر
بیان کیئے ہین، پھر علماء کے مناقب کا سلسلہ شروع کیا ہے، اور اس سلسلہ مین ابن رشد اور اوس کے

دادا کو اسلام کے روشن ستارے اور شریعت اسلام کے چراغ وغیرہ الفاظ سے یاد کیا ہے[۱]،

مشرق مین بھی ابن رشد کی شہرت کچھ کم نہ تھی، ہم اوپر بیان کر چکے ہین کہ ابن حمویہ جب اندلس آیا تو اوس کو سب سے پہلے جس بات کا شوق پیدا ہوا وہ یہ تھا کہ ابن رشد کے حالات سے واقفیت پیدا کر کے اوس سے تفصیلی ملاقات کا کوئی ذریعہ پیدا کرے، میمونیون کا خاندان جو ابن رشد کی زندگی مین مصر مین مقیم تھا، ابن رشد کی کتابون کی تلاش مین رہتا تھا، چنانچہ موسی بن میمون نے جو صلاح الدین کے دربار مین طبیب تھا، ۱۱۹۰ء مین اس کی بعض تصنیفات کا پتہ لگایا،

ابن تیمیہ جو آٹھوین صدی ہجری کی ابتدا اور ساتوین صدی کے آخر مین حنابلہ کے امام اور مشہور و معروف بزرگ اور اپنے وقت کے شیخ الاسلام تھے ابن رشد کی تصنیفات سے کافی واقفیت رکھتے تھے، چنانچہ رسالہ معراج الوصول مین ابن رشد کے جانب اس عقیدہ کی نسبت کرتے ہین کہ انبیا ترغیب و ترہیب کی غرض سے جھوٹ بول سکتے ہین، اس کے علاوہ ابن رشد کی کتاب کشف الادلہ کا اونھون نے رد بھی لکھا ہے جس کو اپنی کتاب العقل والنقل مین اونھون نے شامل کر دیا ہے، ابن خلدون حضرمی مقدمۂ تاریخ مین ابن رشد کو ابو نصر فارابی اور ابن سینا کے ہم پلہ قرار دیتے ہین،

غرض ابن رشد نے مشرق اور مغرب دونون مین کافی شہرت حاصل کر لی تھی، اور اس کی تصنیفات کے قدردان اور اون پر نقد و تبصرہ بھی کرنے والے موجود تھے، گو اس قدر نہ تھے جتنے ابن سینا وغیرہ کے معتقدین تھے، لیکن اس کی نحبت کے واقعہ نے کچھ ایسی سنسنی پیدا کر دی کہ اوس کے شاگرد بھی منتشر اور پراگندہ ہو گئے اور اوس کی شہرت مین بھی بٹہ لگ گیا، باوجود اس کے اب بھی بعض مسودات ایسے موجود ہین جن سے پتہ چلتا ہے کہ اوس کی وفات کے ایک صدی بعد بھی اسپین مین اوس کی تصنیفات کے خاص قدرشناس موجود تھے[۲]،

---

[۱] مقری جلد دوم صفحہ ۱۰۴، [۲] انسائکلوپیڈیا ذکر ابن رشد منجملہ اون کے ایک ابن خلدون بھی تھا جس نے آٹھوین صدی ہجری مین اوس کی بہت سی کتابون کی تلخیص کی تھی،

لیکن رفتہ رفتہ اس حالت مین زوال پیدا ہوا اور آخر مین مسلمان ابن رشد کو بالکل بھول گئے، اصل یہ ہی کہ شہرت کے عہد مین بھی ابن رشد کو وہ درجہ کبھی حاصل نہین ہوا جو ابن سینا وغیرہ کو مشرق مین حاصل تھا، مشرق مین ابن سینا فلسفہ کا معلم ثانی اور شیخ الرئیس مشہور رہے، اس کی کتابین کثرت سے پڑھی پڑھائی جاتی ہین، اس کے حالات زندگی عام طور پر زبان زد ہین، علمار نے اس کی کتابون کی بکثرت شرحین لکھین، اس کا خود اپنا ایک اسکول تھا جو اس کے کلام کو وحی سے کسی طرح فروتر نہ سمجھتا تھا، طوسی نے ابن سینا کی کتابون کی خاص خدمت انجام دی، امام رازی کے مقابلہ مین ابن سینا کے جانب سے دفاع کیا، اور اون کے اعتراضات کے ترکی بترکی جواب دیئے، اور ابن سینا کے فلسفہ کو تمام دنیا مین مشہور کر دیا، اور پھر یہ عجیب بات ہی کہ یہ سب کوششین ابن سینا کے ایک مدت کے بعد عمل مین آئین، بخلاف اس کے ابن رشد کی تصنیفات کا یہ عالم ہے کہ کتبخانون کا تو کیا ذکر ان کتابون مین بھی اونکا پتہ نہین چلتا جو خاص اسلامی کتب کو جمع کرنے کی غرض سے تصنیف کی گئی ہین، حاجی خلیفہ نے کشف الظنون مین ابن رشد کی صرف تین کتابون کا الگ الگ موقعون پر ذکر کیا ہے ابن سینا کے ارجوزۃ الطب کے تذکرہ مین لکھا ہے کہ ابوالولید محمد بن احمد بن رشد نے اس کی ایک بہترین شرح لکھی ہی[1] اس کے بعد امام غزالی کی کتاب تہافت الفلاسفہ کے تذکرہ کے ضمن مین یہ لکھا ہے کہ ابن رشد نے حکمار کی جانب سے اس کتاب کا جواب لکھا جس کے آخر مین یہ کلمے استعمال کیئے ہین کہ ابو حامد شریعت اور فلسفہ دونون سے ناواقف ہین اور لوگون کو دونون سے گمراہ کرتے ہین[2]، پھر اس کے بعد دوسرے موقع پر ابن رشد کی ایک کتاب کفایۃ المجتہد کا ذکر کیا ہی جو درحقیقت بدایۃ المجتہد ہے اور اس کے نام مین حاجی خلیفہ نے تحریف کر دی ہے، اسی طرح ایک دوسرے بزرگ محمد بن علی ابن رشد کی صرف ایک کتاب کا تذکرہ کرتے ہین جو فقہ پر ہی،

تصنیفات کی گمنامی کے علاوہ ابن رشد کے خیالات اور اوس کے فلسفیانہ مذہب سے بھی ابن سینا کی طرح مسلمان کافی روشناس نہین ہین، ابن سینا کی طرح نہ اوس کی کتابون کی شرحین لکھی گئین، نہ اوس کے

[1] کشف الظنون صفحہ ۶۶، [2] ایضاً صفحہ ۲۶۷،

جانب سے دفاع کیا گیا، اور نہ اس کے خیالات پر کسی نے کافی رد و قدح کی، یہانتک کہ خواجہ زادہ نے سلطان محمد خان فاتح کے حکم سے امام غزالی اور ابن رشد کے درمیان محاکمہ کیا بھی تو اوس مین ابن رشد کے اعتراضات سے بالکل آنکھین بند کر کے امام غزالی کی بیجا طرفداری کی ہے، اور مسلمانون مین اوس کی تصنیفات اور اوس کے مذہب کی گمنامی کے کئی سبب ہین:-

(۱) یہ کہ مسلمانون کے ذہنون مین ابن رشد کا فلسفہ آمد کا رنگ اور انوکھاپن نہین رکھتا، بخلاف ابن سینا کے کہ اس کا درجہ ان کی نظرون مین ارسطو کے بعد ہے، چنانچہ اسی بناپر وہ شیخ الرئیس اور معلم ثانی کہلاتا ہے، حالانکہ ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ کو جتنا چوپٹ کیا ہے، اسی قدر ابن رشد نے اس کی تہذیب و ترتیب مین اوس کو بنایا ہو، لیکن یہ ابن رشد کی بدقسمتی ہے کہ باوجود اس کے ابن رشد کو مسلمانون مین کوئی نہین جانتا

(۲) دوسری وجہ یہ ہو کہ ابن رشد اپنی زندگی ہی مین کافر و زندیق کا خطاب پاچکا تھا، اس کے علاوہ اس نے اپنی علم کلام کی کتابون مین اشعریت جیسے عام پسند مذہب اور امام غزالی جیسے مشہور بزرگ کا رد نہایت گستاخانہ الفاظ و کلمات مین کیا، ظاہر ہے کہ علماء ایسی کتابون کا مطالعہ کیسے کرسکتے تھے،

(۳) تیسری وجہ یہ تھی کہ ابن رشد کے یہودی تلامذہ اور قدردانون نے اس کی تصنیفات کا بیشتر حصہ اپنے ہان محفوظ کرلیا تھا، اور جب ان خاندانون نے اندلس سے ہجرت کی تو وہ یہ سارا ذخیرہ اپنے ساتھ یورپ کے دوسرے ممالک مین لیتے گئے، اور جو کچھ بچاکھچا سرمایہ باقی رہا اوس کو عیسائیون نے جلاڈالا، چنانچہ اندلس کی فتح کے بعد پادری ٹارکوئی میڈیا کے حکم سے شہر سلیمنکا مین علوم مشرقیہ کی چھ ہزار کتابین اور پادری زمینیز کے حکم سے غرناطہ مین اسی ہزار کتابین جلاڈالی گئین، اسی انبار مین ابن رشد کی تصنیفات بھی تھین،

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ مشرق اپنی علمی نشو و نما مین مغرب سے بے نیاز تھا، مغرب کے لوگون نے مشرق مین تحصیل علم کرکے اپنے وطن مین علوم عقلیہ کا رواج دیا تھا، یہی سبب تھا کہ مغرب مین جس وقت فلسفہ کا دور شروع ہوا ہو اوس وقت جتنی کتابین مشرق مین شہرت رکھتی تھین اون کی شہرت فوراً مغرب مین بھی ہوگئی، اور

جن مصنفین کا آفتاب شہرت خود مشرق مین ڈہل چکا تھا اونکو مغرب مین مقبولیت نہ حاصل ہوسکی ابن سینا اور امام غزالی جیسے مقبول مصنفین کی کتابین اندلس مین گھر گھر پہیلی ہوئی تھین، فارابی کو اندلس مین ہر شخص جانتا تھا لیکن معتزلہ کی کتابین اندلس مین بالکل ناپید تہین، مشرق مین خود ابن سینا جیسے یگانۂ روزگار شارحین ارسطو موجود تھے، اس لئے ابن رشد کی کتابون کا قدردان یہان کوئی نہ تھا،

اس بنا پر خود اہل اندلس کا یہ فرض تھا کہ ابن رشد کے نام کو چمکاتے اور اوس کے فلسفہ کے ذریعہ سے ارسطو کو حل کرتے، لیکن ابن رشد کے بعد ہی اندلس کی علمی ترقی مین ایسا گھن لگا کہ فلسفہ کی تعلیم بالکل بند ہوگئی، ابن خلدون اپنے زمانہ کی حالت لکھتے ہین کہ اندلس کی اجتماعی حالت نہایت ابتر ہوگئی ہو، اور اسی بنا پر یہان علوم و فنون کی بھی کساد بازاری ہے، خصوصاً علوم عقلیہ کو یہان اب کوئی نہین پوچھتا، البتہ سنتے ہین کہ مشرق مین آجکل ان علوم کا بہت چرچا ہے، جب مین مصر مین تھا وہان سعد الدین تفتازانی کی چند کتابین نظر سے گذری تھین، جنسے پتہ چلتا تھا کہ مشرق کی حالت علم و فن کی ترقی و اشاعت کے لحاظ سے مغرب سے ہر طرح بہتر ہے، اس کے علاوہ سُنا ہو کہ فرنگستان مین بھی علوم عقلیہ کا چرچا زور پر ہے، وہان متعدد علمی سوسائٹیان قایم ہین اور لوگ علوم عقلیہ کی تحصیل مین بہت جد و جہد کرتے ہین[1]، یہ وہ وقت تھا جب یورپ مین ابن رشد کی ہر طرف دھوم تھی، اور فلسفۂ مدرسیہ کی تعلیم خانقاہون اور مدارس مین جاری ہوگئی تھی،

غرض ان متعدد اسباب کی بنا پر ابن رشد کو مسلمانون مین ابن سینا کی سی شہرت کبھی حاصل نہین ہوئی، مسلمانون مین ابن سینا کی شہرت کی حالت یہ تھی کہ جب غزالی نے فلسفہ کے جانب توجہ کی ہے تو مجبوراً ان کو ابن سینا کی کتابین پڑھنا پڑین، غزالی کے بعد رازی نے ابن سینا ہی کی تردید کی، فارابی گو ابن سینا سے زیادہ فلسفہ کا واقف کار تھا، لیکن ابن سینا کے مقابل مین اس کو بھی کوئی نہین پوچھتا تھا، فارابی کی کتابین قریب قریب معدوم ہوگئی تھین، اور اپنے خاص انداز کی وجہ سے ابن سینا کو مقبولیت حاصل ہوگئی تھی، طوسی نے بھی جو ابن سینا کا مقلد تھا اس کی شہرت مین کافی حصہ لیا، امام رازی نے ابن سینا کی جو تردید کی طوسی نے

[1] مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۲۳۲،

اِس کا جواب لکھا، طوسی ہلاکو کے دربار مین وزارت کے عہدے پر ممتاز تھا، اور اپنے عہد کا مشہور فلسفی اور ہندسہ دان تھا، طلبہ کا حلقہ بھی ہمیشہ اس کے گرد رہتا تھا، اِس کے تلامذہ مین قطب الدین رازی بیحد مشہور ہوئے، بغداد جو علوم و فنون کا مرکز تھا، ہلاکو نے اِس کو برباد کر دیا تھا، اب علم وفن نے بھی حکومت کی طرح تاتاریون کے دامن مین پناہ لی، اور طوسی کا حلقۂ درس بڑھنے لگا، چنانچہ ترکستان و ایران مین قطب الدین رازی، سعد الدین تفتازانی اور سید شریف جرجانی وغیرہ کے ذریعہ سے علم کا چرچا پھیل گیا، اِن علمار کے بعد میر باقر داماد اور جلال الدین دوانی نے شہرت حاصل کی، یہانتک کہ رفتہ رفتہ ایرانی تمدن کے ساتھ ساتھ ہندوستان تک اسی سلسلہ کے زیر اثر آگیا، ہندوستان مین فتح اللہ شیرازی وغیرہ نے سب سے پہلے دوانی کے قدیمہ وجدیدہ اور طوسی کے شروح اشارات وغیرہ سے یہان کے علمار کو روشناس کیا،

غرض ابن سینا کو مشرق مین جو زیادہ شہرت حاصل ہوئی، اس کے زیادہ تر باعث طوسی اور اون کے تلامذہ ہین، جن کا حلقۂ درس رفتہ رفتہ ترکستان، بخارا، ایران، ہندوستان، اور حدود شام تک وسیع ہو گیا تھا، لیکن قریب قریب یہی عہد تھا جب ابن رشد مغرب مین علم و عقل کی نئی روشنی پھیلا رہا تھا،

لیون افریقی نے امام رازی کے تذکرہ مین یہ عجیب واقعہ تحریر کیا ہے کہ امام رازی جب مصر مین تھے تو ابن رشد کی شہرت سنکر اون کو سفر مغرب اور ابن رشد سے ملاقات کا خیال پیدا ہوا، چنانچہ بحری سفر اختیار کرنے کی غرض سے اونھون نے جہاز کا انتظام بھی کر لیا، لیکن اسی اثنار مین اون کو خبر ملی کہ ابن رشد معتوب شاہی ہے، اور کوئی شخص اس سے مل نہین سکتا، معلوم نہین لیون کے بیان کی کیا اصلیت ہے، لیون اسی طرح کے غلط سلط واقعات اکثر مشاہیرِ اسلام کے جانب منسوب کرنے کا عادی ہے، اس کے علاوہ اِس کی کتاب مین صریح تناقضات کے شواہد بھی بکثرت موجود ہین، چنانچہ امام رازی ہی کے تذکرہ مین دوسرے موقع پر لکھتا ہے کہ امام رازی نے ابن رشد سے چوہتر برس بعد انتقال کیا، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے، امام رازی کا انتقال

۶۰۶ھ مین ہوا ہی، اور ان کے کسی سوانح نگار کے کلام سے یہ پتہ نہین چلتا کہ اونھون نے مصر کا بھی سفر کیا تھا، اور اندلس جانے کا بھی خیال اون کو پیدا ہوا تھا،

(۴)

ابن رشد کا فضل و کمال طریقۂ درس، اور تلامذہ

ابن رشد کی تعلیم و تربیت جس طرز پر ہوئی تھی اوس کی بدولت مختلف علوم و فنون مین اوس کو تبحر حاصل ہو گیا تھا، علمائے اسلام کی یہ ایک عجیب خصوصیت تھی کہ دماغی قوت اور جامعیت (انسائکلوپیڈیانک ماغ) ساتھ لیکر پیدا ہوتے تھے، ہر علم و فن سے محض وہ آشنا نہین ہوتے تھے، بلکہ تبحر کا درجہ اون کو حاصل ہوتا تھا، ایک وقت منطق کا درس ہو رہا ہے، تو دوسرے وقت فلسفہ کا، تیسرے وقت طب کا، چوتھے وقت فقہ کا، ابن سینا کو دیکھو مختلف علوم و فنون مین اوس کی کتنی کتابین ہین اور ان تمام فنون مین اوس کا انداز بیان مجتہدانہ اور محققانہ ہے، تفسیر[1] مین، لغت مین، فلسفہ مین، منطق مین، ریاضی مین، طب مین بکثرت اس کی کتابین موجود ہین،

ابن رشد بھی دیگر علمائے اسلام کی طرح مختلف علوم فنون کا امام اور اون سب مین اجتہاد کا درجہ رکھتا تھا، فقہ مین صحابہ اور ائمہ کے وجوہ اختلاف اور وجوہ ترجیح سے بخوبی واقف تھا، اوس کی کتاب بدایۃ المجتہد فقہ مین اسم بامسمیٰ ہے، اس کتاب سے اوس کے فقہی اجتہادات و معلومات پر کافی روشنی پڑتی ہے، علم کلام اور صرف و نحو مین بھی اوس کی تصنیفات موجود ہین، فلسفہ و منطق اور علم ہیئت مین تو ضرب المثل تھا، اور طب مین بھی اوس کو کافی شہرت حاصل تھی، شاعر بھی تھا، اور شعرائے جاہلیت کے

[1] ابن سینا کی تفسیر کا ایک قلمی نسخہ میرے کتبخانہ مین موجود ہی، جس مین صرف معوذتین اور سورۂ اخلاص کی تفسیر ہی، اسکے علاوہ اپنی فلسفہ کی کتابون مین وہ برابر آیات قرآنی کی تفسیر کرتا جاتا ہی، چنانچہ اشارات مین اس کے شواہد بکثرت موجود ہین،

کلام پر خصوصیت کے ساتھ عبور بھی رکھتا تھا، غرض اِس عہد مین علمائے اسلام جن علوم و فنون مین عموماً تبحر رکھتے تھے، اون مین اس کو بھی تبحر حاصل تھا، دیگر علمائے اِسلام کی طرح منطق و فلسفہ مین ارسطو سے، طب مین جالینوس سے، اور علم ہیئت مین بطلیموس سے اِس کو کافی واقفیت تھی، اِن کی کتابون کی اس نے تہذیب و ترتیب کی، اون پر شرحین لکھین، اون کے خلاصے کیے، اپنے شروح اور خلاصون مین وہ ساتھ ساتھ دوسرون کے خیالات پر نقد بھی کرتا ہی جس سے اوس کی منطقی قوت استدلال اور قوت نقد کا پتہ چلتا ہو، اور کتابون کی موزون ترتیب اوس کے دماغ کی منطقی تربیت کا پتہ دیتی ہے،

اس کے علاوہ اوس کی تصنیفات کے تنوع اور کثرت سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اوس کی محنت و جفاکشی کا کیا عالم تھا، ابن الابار کا بیان ہے کہ جیسے وہ سن شعور کو پہنچا اوسی زمانہ سے اوس نے کتب بینی اور تصنیف و تالیف کی اتنی عادت ڈال لی کہ بجز دو راتون کے وہ کبھی نہین سویا، ایک اپنی شادی کی رات دوسری وہ رات جس مین اوس کے باپ کا انتقال ہوا، اسکے ساتھ یہ بھی لحاظ رکھنا چاہیئے کہ قضا کی خدمت اور دربار کے تعلقات کی وجہ سے اوس کو کبھی اطمینان اور یکسوئی کے ساتھ ایک جگہ بیٹھنا نصیب نہ ہوا، قریب قریب اوس کی ساری عمر ایاب و ذہاب کی پریشانیون مین گذری، بعض وقت ضروری کتابین تک ساتھ نہ ہوتی تھین، اِن موقعون پر وہ جو کچھ لکھتا اپنی یاد سے لکھتا، غرض اس کے سوانح نگارون کے بیانات سے قطع نظر کرکے بھی صرف اوس کے تصنیفات ہی اس بات کا کافی ثبوت ہین کہ اوس کی دماغی قوتین اگر غیر معمولی نہ تھین تو کم از کم اپنے عہد مین ممتاز ضرور تھین، نیز اپنے عہد کے تمام متداول علوم و فنون مین اِس کو اجتہاد و تبحر کا درجہ حاصل تھا،

یہی وجہ ہو کہ اِس کے سوانح نگار بھی اوس کی مدح و ثنا مین غیر معمولی طور پر رطب اللسان نظر آتے ہین، یافعی کو اِس بات پر حیرت ہو کہ اوس کو مختلف علوم و فنون مین تبحر حاصل تھا، اور اِن سب علوم مین وہ مصنف تھا، ابن سعید اس کو فلسفہ کا امام مانتا ہے، فقہ مین اِس کی مہارت کو غیر معمولی طور پر سراہتا ہی،

شقندی اِس کو نجم الاسلام کے لقب سے یاد کرتا ہے، ابن ابی اصیبعہ اس کو فقہ وخلافیات مین یگانۂ روزگار قرار دیتا ہے[1]، ابن الابار کہتا ہے کہ کمالات علمی وعملی مین اندلس مین اوس کا کوئی ہمسر نہین ہوا، روایت سے زیادہ درایت اوس پر غالب تھی اور علوم قدیمہ مین تو اوس کو امامت کا رتبہ حاصل تھا، لوگ طب وفقہ دونون مین اپنے مشکلات اس سے حل کرتے اور فتویٰ طلب کرتے تھے[2]،

البتہ اس موقع پر یہ لحاظ رکھنا چاہیے کہ فلسفہ مین تبحر رکھنے کے باوجود یونانی زبان وادب سے قطعاً ناواقف تھا، ارسطو کی کتاب الشعر کی شرح مین وہ موقع موقع پر عنترہ اور نابغہ وغیرہ شعرائے جاہلیت کے کلام کو تمثیلاً پیش کرتا ہے، لیکن باوجود اس کے اسی کتاب سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یونانی ادب کی واقفیت سے وہ کوسون دور ہے، یونانی شاعری مین ٹریجڈی، کمیڈی، ڈراما، اور ایپک، وغیرہ شاعری کی متعدد قسمین ہین، جبتک کسی شخص کو سوفکلیز، اخیلیوس، اور ہومر وغیرہ کے کلام پر عبور نہو وہ ان اقسام کی اصلی حقیقت سمجھ نہین سکتا، اسی طرح عربی شاعری مین تشبیب، مدح وذم، قصیدہ، خانہ ویرانی کی تصویر، اونٹنی یا گھوڑے کی تعریف، غریب الوطنی اور بےبسی کا اظہار، وغیرہ شاعری کی بیسیون قسمین ہین، اور یونانی شاعری کے اقسام سے عربی شاعری کو کوئی نسبت نہین، ممکن ہے کہ کسی سادہ مضمون کو عنترہ اسی طرح ادا کر گیا ہو جس طرح ہومر نے اوس کو ادا کیا ہو، لیکن مضامین کے اِس توارد سے یونانی اور عربی شاعری کی اصلی حقیقت کے اتحاد پر استدلال نہین ہو سکتا،

ابن رشد ٹریجڈی اور کمیڈی کی حقیقت یہ سمجھتا ہے کہ ٹریجڈی مدحیہ شاعری اور کمیڈی ہجو آمیز شاعری کا نام ہے، اس بنا پر وہ اہل عرب کے مدح وذم کے کلام سے بلکہ خود قرآن مجید سے اونکی مثالین تلاش کرنے کی بیہودہ کوشش مین دماغ پاشی کرتا ہے[3]، کہین کہین وہ اپنی تصنیفات مین دیگر

---

[1] حوالے اوپر گذر چکے ہین، [2] الدیباج المذہب صفحہ ۲۸۴، [3] یہ کچھ ابن رشد کی خصوصیت نہین، بلکہ تقریباً یہی حال تمام مسلمان شارحین ارسطو کا ہے، ابن سینا کی کتاب الشفاء سے مین چند اقتباسات پیش کرتا ہون (بقیہ حاشیہ صفحہ آیندہ)

فلاسفہ کی طرح یونانی اصطلاحات کے وضعی واشتقاقی معنے بیان کرنے لگتا ہو جس سے یہ شبہہ ہوتا ہو کہ وہ یونانی زبان سے واقف ہو لیکن بدقسمتی سے اِن مواقع پر وہ یا دوسرون سے نقل کرتا ہو، یا اگر اپنی طرف سے لکھتا ہے تو فاش غلطیون مین مبتلا ہوتا ہے، اسی طرح یونانی فلاسفہ اور فلسفہ کے مختلف فرقون کے اسمار کو بھی اس نے خلط ملط کر دیا ہو، چنانچہ اکثر جگہ پر وٹاگورس اور فیثاغورس مین وہ فرق نہین کرتا، کہین کہین دیماکرٹیس اور کریٹال آپس مین خلط ملط ہو گئے ہین، ہرقلبہ اس کے نزدیک فلسفہ کا ایک فرقہ ہے جو ہرقیلوس کے جانب منسوب ہو، اِس فرقہ کا پہلا فلسفی سقراط تھا، اناناگوفس کو وہ ایک اٹالین فرقہ سمجھتا ہے، غرض نامون مین خلط ملط کی مثالین اسکی کتابون مین بکثرت ملتی ہین، اور یہ سب غلطیان محض اِس وجہ سے ہوئی ہین کہ وہ یونانی زبان سے واقف نہ تھا، ورنہ اِن غلطیون کی اصلاح یونانی زبان وتاریخ کے واقف کار کے لیے مشکل نہین،

علم ہیئت کے بعض علمی اکتشافات بھی اِس کے جانب منسوب ہین، چنانچہ قرص آفتاب مین دھبون یا درداغون کا انکشاف سب سے پہلے اسی نے کیا، اِس کے علاوہ عام طور پر یہ مشہور ہے کہ امریکہ کا اکتشاف سب سے پہلے یورپ والون نے کیا ہو، لیکن کولمبس (مکتشف امریکہ) کا خود اپنا بیان ہو کہ اس خیال کی جانب جس چیز نے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جسنے معلوم ہوگا کہ ابن سینا بھی ان غلطیون سے پاک نہین ہو، ابن سینا کہتا ہو: "طراغودیا (ٹریجیڈی) کے اجزار حسب ذیل ہوتے ہین، جزو اول عربی اشعار کی تشبیب کے مثل ہوتا ہو، اِس کو مدخل کہتے ہین، دوسرے جزو کو مخرج رقاص، اور تیسرے جزو کو محاذ کہتے ہین، ٹریجیڈی کو کئی آدمی ملکر گا گا کے پڑھتے ہین" دوسری جگہ لکھتا ہو "ڈراما وہ اشعار ہین جن مین شخص واحد یا اشخاص معلوم کے متعلق کچھ بیان کیا جائے، ایپک وہ نظم ہو جس مین بادشاہون کی حکایتین بیان کی جاتی ہین، ٹریجیڈی وہ نظم ہو جس مین شخص واحد کے افعال حسنہ کی تصویر کھینچی جاتی ہے، کمیڈی وہ نظم ہے جس مین شخص واحد کے افعال قبیحہ کھولکر بیان کیے جاتے ہین،" ابن سینا کی کتاب الشعر کا بڑا حصہ ٹریجیڈی کی تفصیل کے نذر ہوا ہے، لیکن ہر قدم پر ٹھوکر کھائی ہے، البتہ یہ غنیمت ہے کہ ابن رشد کی طرح اشعار عرب سے شواہد نہین پیش کیے ہین،

لہ ابن رشد رینان صفحہ ۱۳۱، لہ یورپ کی دماغی ترقی کی تاریخ ڈریپر صفحہ ۳۹،

میری رہنمائی کی وہ ابن رشد کے تصانیف ہیں[1]؟

ابن رشد کے مقولے بھی اس کے افعال و خصائل کی طرح حکیمانہ رنگ مین ڈوبے ہوئے تھے، چنانچہ اس کا یہ مقولہ بعد کو بہت مشہور رہا کہ من اشتغل بعلم التشریح ازداد ایمانا باللّٰہ یعنی علم تشریح کی واقفیت سے انسان کا ایمان تازہ اور قوی ہوتا ہے[2]،

ابن رشد کے طریقۂ درس کے متعلق ہماری واقفیت بالکل محدود ہو، اندلس مین مدرسے قایم کرنے کا دستور نہ تھا، علم عموماً مساجد مین اُجرت پر تعلیم دیتے تھے، اس بنا پر قیاس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد بھی اپنی پسند کی کسی مسجد مین درس دیتا ہوگا، ابن رشد کا دادا محمد بن رشد بھی جامع قرطبہ مین درس دیا کرتا تھا، تمام دنیائے اسلام مین اس وقت عموماً درس دینے کا قاعدہ یہ تھا کہ استاد کسی علم کے مضامین طلبہ کے سامنے زبانی بتاتا جاتا تھا اور طلبہ تحریری یادداشتین مرتب کرتے جاتے تھے اور یہی تحریری یادداشتین بعد کو اضافہ و ترمیم کے ساتھ کتابی صورت مین شائع ہوتی تھین، چنانچہ ابن سینا نے کتاب الشفار کا درس اپنے شاگرد ابو عبید جوزجانی کو اسی طرح سے دیا ہے، ابن رشد کی کتابون سے بھی پتہ چلتا ہو کہ وہ زبانی لکچر دیا کرتا تھا اور عموماً اپنے لکچرون مین اس بات کی پروا نہین کرتا تھا کہ یہ عام پسند ہون گے یا نہین، چنانچہ علم کلام کی دو کتابین اس نے اسی طرز پر لکھی ہین اور بعض شروح ارسطو کا بھی خطیبانہ انداز تحریر ہے،

ابن رشد کے تلامذہ ہر علم و فن مین بکثرت تھے، بعض طلبہ اس سے فقہ کی تحصیل کرتے تھے بعض منطق و فلسفہ کی، اور بعض علم طب کی، اور کبھی کبھی علم کلام کا بھی درس ہوتا تھا بعض لوگ اس سے حدیث بھی حاصل کرتے تھے، چنانچہ فقہ و حدیث مین اس کے حسب ذیل تلامذہ بہت مشہور ہین، ابو بکر بن جہور، ابو محمد بن حوط اللہ، ابو الحسن سہل بن مالک، ابو الربیع بن سالم، ابو القاسم بن الطیلسان، اور ابن بندود[3]،

طب و فلسفہ مین بھی اس کے تلامذہ بہت نامور تھے، اس کا ایک مشہور شاگرد ابو عبد اللہ الندرومی تھا،

---

[1] "معرکۂ مذہب و سائنس" ڈریپر صفحہ ۲۲۳، و تذکرہ ابن رشد رینان صفحہ ۱۰۵، [2] طبقات الاطبا صفحہ ۷۷، [3] الدیباج المذہب صفحہ ۲۸۵،

یہ ایک بربری خاندان مین قرطبہ مین ۵۵۰ھ مین پیدا ہوا، نہایت ذہین و ذکی اور نامور فاضل تھا، ابن رشد سے طب کی تحصیل کرتا تھا، لیکن اس کے انتقال کے بعد یوسف بن مورا طیر سے تکمیل کی، حدیث اور عربیت مین بھی کمال حاصل تھا، ناصر اور مستنصر کے دربار مین مدتون طبابت کی خدمت انجام دی،

ابن رشد کے شاگردون مین ایک دوسرا طبیب ابوجعفر احمد بن سابق بھی بہت نامور ہوا ہے، معالجات مین یکتائے عصر تھا اور ناصر کے دربار مین طبیب خاص تھا، مستنصر کے عہد حکومت مین وفات پائی[1]،

(۵)

ابن رشد کا طرز تصنیف

ابن رشد مختلف علوم و فنون مین کمال رکھتا تھا اور اون سب مین یکسان مصنف تھا، اس کی کتابین ہر فن مین پائی جاتی ہین، صرف و نحو، اصول فقہ، فقہ، علم کلام، منطق، فلسفہ، علم النفس، علم الاخلاق، طبیعات، پالٹیکس، علم الحیوان، علم التشریح، ہیئت، اور طب، غرض اس عہد کے تمام متداول علوم عقلیہ و نقلیہ مین اس کی متعدد تصنیفین موجود ہین،

علوم نقلیہ اور طب و ہیئت کو چھوڑ کر خالص فلسفیانہ مسائل پر جو کتابین اس نے لکھی ہین وہ تین طرح کی ہین:—

ایک قسم کی کتابین وہ ہین جو یونانی تصنیفات کے شروح و خلاصے ہین، دوسری وہ ہین جو اس نے بطور خود لکھی ہین، مگر اون مین بھی خاصکر فلسفہ کی کتابین اس بحث مین زیادہ ہین کہ ارسطو کے مقابلہ مین متکلمین اسلام نے، ابن سینا نے، فارابی نے جو کچھ لکھا ہے سب غلط ہے، یا یہ کہ ابن سینا اور فارابی نے فلسفہ کے

---

[1] طبقات الاطباء صفحہ ۸۰ و ۸۱،

جو بعض مسائل اپنی طرف سے اختراع کیے ہین اِن کو ارسطو کی جانب منسوب کرنا غلطی ہی، اور وہ خود بھی فی نفسہ غلط ہین، تیسری قسم کی وہ کتابین ہین جن مین اشاعرۂ متکلمین کی مخالفت علم کلام کے مسائل مین کی گئی ہے، تو گویا ابن رشد کی تصنیفات کی یہ تین غرضین ہین:—

(۱) یونانی تصنیفات خاصکر کتب ارسطو کی تشریح و تلخیص۔

(۲) ارسطو کے مقابلہ مین ابن سینا اور فارابی کی تغلیط،

(۳) اشاعرۂ متکلمین کی رد،

یہ تین مقاصد ابن رشد کی تصنیفات کی بنا ہین اور اِنھین کو پیش نظر رکھکر اس نے فلسفہ مین خامہ فرسائی کی ہی، اِس لحاظ سے یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ ابن رشد فلسفۂ یونان خاصکر ارسطو کا نرا مقلد اور پیرو تھا، اِس سے زیادہ اِس کے فلسفہ کی کوئی قیمت نہین، لیکن یورپ مین یہودیون کے ذریعہ سے جو خیالات اسکے پہنچے تھے تو چونکہ نئی شکل مین پہنچے تھے، اسلیئے مدتون ابن رشد اپنے خیالات کا موجد سمجھا جاتا رہا،

یورپ مین ابن رشد کی قدر کا ایک بڑا سبب یہ بھی تھا کہ باشندگان یورپ فلسفہ سے نئے نئے آشنا ہوئے تھے اور اِس وقت فلسفہ کی تحصیل کا بجز اِس کے کوئی طریقہ نہ تھا کہ ارسطو کا مطالعہ کیا جاتا اور ارسطو کا اصلی شارح ابن رشد تھا، اِس بنا پر یورپ مین ابن رشد کی شہرت محض اوس کی طبی اور فلسفیانہ کتابون کی بدولت ہوئی، طب مین اس کی کتاب الکلیات کی بہت شہرت تھی، تاہم، اِس فن مین اس کا درجہ لوگون کی نگاہ مین ابن سینا سے ہمیشہ کم رہا، اور جو شہرت شیخ کے قانون کو یورپ مین حاصل ہوئی وہ ابن رشد کی کتاب الکلیات کو کبھی نصیب نہ ہو سکی، طب مین ابن رشد گو جالینوس کا پیرو تھا، اور اوس کی طبی تصنیفات کی شرحین بھی اس نے کی ہین، لیکن جہان جہان جالینوس نے ارسطو کی مخالفت کی ہی، وہان ابن رشد جالینوس کو چھوڑ کر ارسطو کا موافق ہو گیا ہی، چنانچہ ارسطو اور جالینوس مین

[1] انسائکلوپیڈیا ذکر ابن رشد،

یہ اختلاف ہو کہ دماغ و قلب مین سے کس عضو کو ام الاعضا کی حیثیت حاصل ہی، ارسطو قلب کو ترجیح دیتا ہی، اور جالینوس دماغ کو، ابن رشد نے ارسطو کا قول اختیار کیا ہے،

فلسفہ مین ابن رشد کا بڑا کارنامہ یہ تھا کہ اس نے ارسطو کی شرحین اور خلاصے لکھے، ابن رشد کے پہلے اندلس مین جو فلاسفہ پیدا ہوئے اون مین ابن باجہ بہت مشہور ہوا، اوس کی زندگی نے وفا نہ کی اور بیوقت مرگیا، اسلیے اس کام کو وہ انجام نہ دے سکا، ابن طفیل جو ابن رشد کا نہایت مداح استاد تھا اس نے شاگرد کو اس بات کی جانب توجہ دلائی کہ ارسطو کی جتنی شرحین اس وقت تک کی گئی ہین ناصاف، مغلق، اور اکثر غلط ہین، اسلیئے تم کو یہ خدمت انجام دینی چاہیئے،

ابن رشد کا خود اپنا بیان ہو کہ ایک دن ابن طفیل نے مجھے بلایا، جب مین گیا تو اوس نے کہا کہ آج امیر المؤمنین (یوسف بن عبد المؤمن) افسوس کرتے تھے کہ "ارسطو کا فلسفہ بہت دقیق ہے اور مترجمین نے ترجمے اچھے نہین کیئے ہین، کوئی شخص آمادہ ہوجاتا تو اس کا خلاصہ کرکے اس کو یسیر الفہم بنا دیتا، اب مین تو یہ کام انجام نہین دے سکتا، میری عمر بہت آگئی اور امیر المؤمنین کی خدمت سے فرصت بھی نہین ہوتی، تم آمادہ ہوجاؤ تو کچھ مشکل نہین اور تم اس کو بخوبی کر بھی سکتے ہو، ابن رشد کہتا ہے کہ مین نے ابن طفیل سے وعدہ کرلیا، اور اوسی دن سے ارسطو کی کتابون کی شرحین لکھنا شروع کین[1]،

ابن رشد نے ارسطو کی جو شرحین لکھی تھین وہ تین طرح کی ہین:- (۱) شروح بسیط، ان مین متن کے ہر فقرہ کو الگ الگ نقل کرکے اس کی شرح کی ہی، (۲) شروح متوسطہ ان مین تمام متن نقل نہین کیا ہی، بلکہ اس کے ابتدائی الفاظ لکھکر اس کی شرح کی ہے، (۳) ملخصات، جن مین وہ متن سے تعرض نہین کرتا، بطور خود مطالب بیان کرتا جاتا ہے، شروح بسیط ابن رشد کے اولیات مین داخل ہین، اسلیئے کہ ابن سینا وغیرہ نے شروح ارسطو مین صرف تلخیص و تالیف سے کام لیا تھا[2]، ان شروح مین وہ متن کو لفظ قال سے اور شرح کو اقول سے

[1] ابن رشد" رینان صفحہ ۱۱، [2] رینان کا یہ عجیب خیال ہو کہ ابن رشد نے یہ طرز قرآن کی تفسیرون سے اخذ کیا تھا (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

ممتاز کرکے لکھتا ہے، یہ کتابین عموماً مقالات پر مشتمل ہین، جن کی تقسیم ابواب و فصول مین کی گئی ہی، شروح بسیط صرف یہ ہین تلخیص کتاب مابعد الطبیعۃ، تلخیص کتاب البرہان، تلخیص کتاب الطبیعات، تلخیص کتاب الحیوان شرح کی تیسری قسم ملخصات ہین وہ اپنی پسند کے مطابق مطالب کو بیان کرتا ہے، کہین دیگر فلاسفہ کے خیالات کو رد کرتا ہے، بیچ بیچ مین ابن سینا کی تردید بھی کرتا جاتا ہی اور کہین کہین اپنی طرف سے دلائل قایم کرتا ہے، لیکن باوجود اس تمام حذف و اصلاح کے اس نے ملخصات کے نامون مین کوئی ترمیم نہین کی ہی، اور ارسطو نے جو نام رکھے تھے وہ بعینہ رہنے دیئے ہین[۱]،

ابن رشد کی بعض تحریرون سے پتہ چلتا ہے کہ شروح متوسطہ اور ملخصات کو ختم کرنے کے بعد شروح بسیطہ مین اس نے ہاتھ لگایا ہی، چنانچہ ۱۱۸۶ء مین کتاب الطبیعات کی جو شرح بسیط اس نے ختم کی ہی اوسکے آخر مین یہ جملہ تحریر کیا ہی:-

"مین اس کے قبل اسی کتاب کی ایک متوسطہ شرح لکھ چکا ہون"،

اس کے علاوہ اپنی بعض شروح متوسطہ مین یہ وعدہ کرتا ہی کہ آیندہ اس سے بڑی شرحین لکھون گا، اس کے بعض جملون سے ان شرحون کی تصنیف کی تاریخین بھی معلوم ہوتی ہین، چنانچہ انھین اشارات کے ذریعہ سے ہم بعض کتابون کی حسب ذیل سنہ وار تاریخین مقرر کرسکتے ہین،

۱۱۷۱ء ...... شرح کتاب السماء والعالم .... اشبیلیہ مین

۱۱۷۴ء ...... شرح کتاب الخطابۃ و کتاب الشعر } .... قرطبہ مین
اور مابعد الطبیعات کی شرح متوسط }

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) قدما، بیشک شرح کے اس طرز سے واقف نہ تھے، چنانچہ ائمۂ فقہ کی کتابون کی شرح بھی سرخسی وغیرہ قدما فقہا نے اسی طرح کی ہی کہ متن و شرح مین امتیاز نہین رہتا، لیکن ابن رشد کے زمانہ مین یہ طرز عموماً متروک ہوگیا تھا، چنانچہ امام رازی نے ابن سینا کی اشارات کی شرح اسی طرز پر لکھی جس طرز پر ابن رشد نے ارسطو کی شرح لکھی تھی، [۱] انسائیکلوپیڈیا،

۱۱۷۶ء	کتاب الاخلاق بنام نیقوماخوس کی شرح متوسط .	.... قرطبہ مین
۱۱۷۸ء	رسالہ جواہر الکون کے بعض اجزاء	.... مراکو مین
۱۱۷۹ء	رسالہ کشف مناہج الادلہ	.... اشبیلیہ مین
۱۱۸۶ء	کتاب الطبیعات کی شرح بسیط	.... "
۱۱۹۳ء	شرح کتاب الاسطقات لجالینوس	.... "
۱۱۹۵ء	بعض الاسئلۃ والاجوبۃ فی المنطق	.... بزمانۂ جلاوطنی[1]

ارسطو کی حسب ذیل کتابون پر ابن رشد کی تینون طرح کی شرحین ابتک موجود ہین جن مین سے بعض اصل عربی مین ہین بعض عبرانی مین ہین، اور بعض لاطینی زبان مین، انالوطیقا الثانیہ، کتاب الطبیعات، کتاب السماء، کتاب النفس، اور کتاب مابعد الطبیعات ؛

ابن رشد نے قریب قریب ارسطو کی کل کتابون پر تینون طرح کی شرحین لکھی تھین لیکن ان کے علاوہ دوسری شرحین پوری پوری موجود نہین ہین۔ بعض کتابون کی صرف شروح متوسطہ محفوظ ہین، بعضون کی شروح بسیط محفوظ ہین۔ اور بعضون کی تینون محفوظ ہین۔ ہان البتہ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الحیوان کی پوری شرح غالبًا نہین لکھی، کیونکہ اس کے تمام سوانح نگار اس بات پر متفق ہین کہ کتاب الحیوان کے دس بابون کی شرح کا کہین پتہ نہین چلتا اور جو شرح موجود ہے وہ گیارہوین باب سے ہے، ابن ابی اصیبعہ اور عبدالواحد نے شرح کتاب الحیوان کا تذکرہ کیا ہے، لیکن ذہبی نے صاف تصریح کر دی ہے کہ اس مین اول کے دس بابون کی شرح شامل نہین ہے، اسکوریل لائبریری کی قدیم فہرستون مین بھی اس کا نمبر موجود ہے، لیکن اب کتاب کا کوئی اصلی نسخہ محفوظ نہین رہا،

اِس کے علاوہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب السیاستہ کی بھی شرح نہین لکھی، اِس کے متعلق کتاب الاخلاق

[1] ابن رشد رینان صفحہ ۳۶،

کی شرح مین وہ خود یہ عذرخواہی کرتا ہے کہ ارسطو کی کتاب السیاسۃ کا عربی ترجمہ اسپین مین دستیاب نہین ہوتا، افلاطون کی کتاب الجمہوریۃ کی جو شرح لکھی ہے اوس کے دیباچہ مین بھی اِس نے اسی طرح کی عذرخواہی کی ہے کہ ارسطو کی کتاب السیاسۃ اِس کو دستیاب نہین ہوئی اسلیئے بدرجۂ مجبوری جمہوریت کی شرح شروع کی ہے۔

ابن رشد کی تصنیفات کے لاطینی ترجمے جو شائع ہوئے ہین اون کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ ارسطو کی کتاب مابعد الطبیعات کے گیارہوین، تیرھوین اورچودھوین بابون کے عربی نسخے بھی اِس کو دستیاب نہین ہوئے، کیونکہ اِن ابواب کی کوئی بھی شرح کہین موجود نہین ہے، لیکن موسیو منک نے اِن ابواب کی ایک شرح متوسطہ عبرانی زبان مین کہین فراہم کی تھی، موسیو اسٹینشیڈر نے بھی مابعد الطبیعات کی پوری شرح کے ایک نسخہ کا پتہ چلایا ہے جس کے بعض اجزا ءتو بالکل نئے ہین اور بعض اجزا موجودہ نسخون سے مختلف ہین، لیکن نہ معلوم ہوسکا کہ اِن نسخون مین صحیح نسخہ کون ہے،

بعض مستشرقین مثلاً ڈی دلف، اور ڈی ردسی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الموسیقی کی بھی شرحین لکھی تھین، لیکن ابن رشد کا کوئی قدیم سوانح نگار اِس کتاب کا تذکرہ نہین کرتا، اِس بناپر یہ زیادہ ترین قیاس ہو کہ اِن مستشرقین کو کتاب کے نام سے دھوکا ہوگیا، یہ اصل مین کتاب الشعر کی شرح ہو، اور چونکہ عبرانی زبان مین شعر و موسیقی کے لیئے ایک ہی لفظ مستعمل ہو، اسلیئے کوئی تعجب نہین کہ کتاب الشعر کو یہ کتاب الموسیقی سمجھے ہون، برنارڈ ینگرو کہتا ہے، کہ قسطنطنیہ مین کتاب النبات کا ایک قدیم قلمی نسخہ بھی اس کی نظر سے گذرا ہے، لیکن یہ عجیب بات ہو کہ ابن ابی اصیبعہ، ذہبی اور عبدالواحد کسی نے ابن رشد کی تصنیفات مین اس کا تذکرہ نہین کیا، اور غالبًا برنارڈ کو بھی ڈی ردسی وغیرہ کی طرح کسی کتاب پر غلط شبہہ ہوگیا ہوگا، ورنہ کوئی وجہ نہین کہ اسکوریل لائبریری کی فہرستین اور المارِیان بھی سوانح نگارون کی طرح بالکل خاموش ہین، اسی طرح ایک اور مستشرق

فیرپکیش کا بیان ہو کہ علم القیافہ پر بھی ابن رشد کے بعض تصانیف موجود ہین[1]، لیکن یہ سب غلط سلط باتین ہین جو ابن رشد کی جانب منسوب کر دی گئی ہین، اگلے زمانہ مین کسی مشہور مصنف کی صحیح اور مشکوک تصنیفات کا امتیاز بہت مشکل سے ہوتا تھا، خود ارسطو کی جانب بہت سی بے اصل قصہ کہانیون کی کتابون کی نسبت کر دی گئی ہو، اور تعجب یہ ہو کہ بڑے بڑے مصنفین مثلاً سیسرو وغیرہ کو بھی ارسطو کی یہی بے اصل کتابین ہتیاب ہوئین،

(۶)

ابن رشد کی تصنیفات

اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی صرف حسب ذیل کتابون پر تینون طرح کی شرحین لکھی تھین، کتاب البرہان، کتاب السماء و العالم، کتاب الطبیعات، کتاب النفس، کتاب بعد الطبیعات ان کے علاوہ حسب ذیل کتابون کی تلخیص کی مجموعۂ کتب منطق، (باستثنائے کتاب البرہان) کتاب الخطابتہ، کتاب الشعر، کتاب التولید و الانحلال، کتاب الاثار العلویتہ، کتاب الاخلاق لینقوماخس، کتاب الحس و المحسوس کتاب الحیوان، کتاب تولد الحیوان، تو اِس لحاظ سے ارسطو کی فلسفیانہ کتابون کی تینون طرح کی شرحون کو ملا کر ابن رشد کے شروح و تلخیصات کی تعداد ۲۴ ہوتی ہے، اِن کے علاوہ افلاطون کی جمہوریت کی شرح اور وہ چھوٹے رسالے جو اِس نے از خود تصنیف کیے ہین الگ ہین،

فلسفہ کی کتابون کے علاوہ اور مختلف علوم پر اِس کی بیشمار کتابین ہین، اِس کو مختلف علوم و فنون مین کمال حاصل تھا، خود اس کے ذاتی حالات بھی اِس طرح کے تھے کہ اِس کو مختلف علوم و فنون کے جانب متوجہ ہونا پڑتا تھا، وہ فقیہہ تھا، طبیب تھا، اور مدتون قضاء کی خدمت انجام دی تھی، اپنے ذاتی شوق کی بنا پر

[1] ابن رشد رینان صفحہ ۱۰۳،

وہ ایک رصد کا مہتمم تھا اور اسی رصد سے اِس نے آفتاب کے دھبون اور داغون کا انکشاف کیا تھا، ان مختلف حیثیات کی بنا پر ان سب علوم مین الگ الگ اس کی تصنیفات موجود ہین،

لیکن اِس کی تمام تصنیفات کی اصلی تعداد اور اون کے نامون کی اصلی تحقیق بہت مشکل ہی، اِس کے عرب سوانح نگار تصنیفات کی تعداد اور اون کے نامون کے بارے مین ایک دوسرے سے سخت اختلاف رکھتے ہین، کہین کہین ایک ہی نام کی کتاب کا تذکرہ بار بار آگیا ہے، کہین ایک ہی کتاب کو اونھون نے کئی نامون سے متعدد جگہ لکھدیا ہے، اور کہین اونھون نے کئی نامون کو ملاکر ایک نام کردیا ہے، غرض عرب سوانح نگارون کی تحریرون میں بڑا خلط ملط ہے، اور تصنیفات کی ٹھیک تعداد کا پتہ نہین چلتا،

اسکیوریل لائبریری مین فارابی، ابن سینا، اور ابن رشد، کی جو کتابین ابتک موجود ہین اون مین ابن رشد کی تصنیفات کی تعداد ۷۰ ہے، جو فلسفہ، طب، علم کلام، فقہ، واُصول فقہ، علم نحو، اور علم ہئیت کی کتابون پر مشتمل ہین، ابن الابار نے صرف چار تصنیفات کا تذکرہ کیا ہے، جن مین سے ایک فقہ مین، ایک طب مین، ایک اُصول فقہ مین، اور ایک علم نحو مین ہے، ابن ابی اصیبعہ کے بیان کے مطابق ابن رشد کی کل تصنیفات کی تعداد ۵۰ ہی اور ذہبی نے ابن رشد کی تصنیفات ۵۰ گنوائی ہین، لیکن ذہبی کا بیان بھی اِس عیب سے پاک نہین ہے کہ ایک نام بیسیون جگہ آیا ہے، باوجود اس کے ذہبی کی روایت ابن ابی اصیبعہ سے زیادہ قابل وثوق ہی، کیونکہ ابن ابی اصیبعہ نے کئی کتابون کی غلط نسبت ابن رشد کے جانب کردی ہے اور کئی کتابون کو چھوڑ گیا ہی،

بہرحال اِن تمام روایتون کو یکجا کرکے اپنی طرف سے حذف و اصلاح کے ساتھ ہم ایک ایک فن کی کتابون کو الگ الگ ذکر کرتے ہین اور جابجا اختلاف روایت اور صحت و غلطی کے جانب بھی اشارہ کرتے جائینگے،

(۱)

فلسفہ کی تصنیفات

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
۱	جواہر الکون یا اجرام العلویۃ۔	× ×	ابن ابی اصیبعہ و ذہبی	اسکیوریل لائبریری کی فہرست مین اس نام کی کئی کتابون کا تذکرہ ہی، غالباً اس مضمون پہ ابن رشد نے مختلف اوقات مین کئی رسالے لکھے ہین،
۲ ۳	مقالہ فی اتصال العقل المفارق بالانسان، مقالہ فی اتصال العقل بالانسان	دونون لاطینی اور عبرانی زبانون مین موجود ہین،	ابن ابی اصیبعہ و ذہبی،	
۴	مقالہ اس مضمون پر کہ عقل ہیولانی صور مفارقہ کا تعقل کر سکتی ہی یا نہین؟	عبرانی اور لاطینی مین موجود ہے	ابن ابی اصیبعہ	اس مضمون پر نام کے تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ دو رسالے لاطینی زبان مین ہین، ایک وینس مین سینٹ مارک لائبریری مین دوسرا امپیریل لائبریری پیرس مین
۵	شرح رسالۃ اتصال العقل بالانسان لابن باجہ	اسکیوریل لائبریری مین موجود ہے	ذہبی	

نمبرشمار	نام کتاب	موجود یا غیرموجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
۶	المسائل المنطقیہ	عبرانی زبان مین ایک نسخہ موجود ہے۔	× ×	× ×
۷	المقاییس الشرطیہ	اسکیوریل لائبریری مین موجود ہے،	ذہبی	× ×
۸	مقالہ فی المقدمۃ المطلقۃ	لاطینی نسخے موجود ہین	ذہبی	× ×
۹	تلخیص منطقیات ارسطو	عبرانی اور اصل عربی مین موجود ہے،	غالباً یہ وہی کتاب ہے جسکو ابن ابی اصیبعہ نے المختصر فی المنطق کے نام سے لکھا ہے،	× ×
۱۰	مبادی الفلسفہ	اصل عربی نسخہ اسکیوریل لائبریری مین موجود ہے،	× ×	یہ کتاب حسب ذیل بارہ رسالون پر مشتمل ہے (۱) موضوع و محمول کی بحث (۲) تعریف کی حقیقت (۳) انالوطیقا الاولی (۴) انالوطیقا الثانیہ (۵) قضایا (۶) قضیہ صادقہ وکاذبہ (۷) قضیہ دائمہ وضروریہ (۸) نظر وترتیب نظر (۹) لزوم نتیجہ (۱۰) قیاس اقترانی کے متعلق فارابی کے خیالات نقد وتبصرہ (۱۱) قوائے نفسیہ (۱۲) قوت سماعت (۱۳) خواص ربعیہ،

نمبرشمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
۱۱	شرح کتاب الجمہوریۃ لافلاطون	اسکیوریل لائبریری کی فہرست مین اسکا تذکرہ ہی اور عبرانی ولاطینی زبانون مین اس کے نسخے موجود ہین،	× ×	× ×
۱۲	مقالہ اس موضوع پر کہ فارابی نے منطق پر جو کچھ لکھا ہو وہ ارسطو کے خیالات کے مطابق ہے یا اس سے کچھ زاید یا ناقص ہی،	اسکیوریل لائبریری مین موجود ہے،	ابن ابی اصیبعہ	× ×
۱۳	تلخیص مقالات ابونصر الفارابی فی المنطق	اسکیوریل لائبریری مین موجود ہے	× ×	× ×
۱۴	کتاب فیما خالفہ ابو النصر ارسطاطالیس فی کتاب البرہان من ترتیبہ وقوانین البراہین والحدود،	× ×	ابن ابی اصیبعہ	
۱۵	ایک مقالہ مین اس بات سے بحث کی ہو کہ ابن سینا نے موجودات کی تقسیم	عبرانی زبان مین امپیریل لائبریری پیرس مین موجود ہے،	ابن ابی اصیبعہ	

نمبرشمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
	ممکن علی الاطلاق، ممکن بالذات واجب بالغیر اور واجب بالذات کی جانب جو کی ہے وہ غلط ہے،			
۱۶	تخلیص الآلہیات لنقیولاؤس	اسکیوریل لائبریری مین موجود ہے،	ابن ابی اصیبعہ	
۱۷	مقالہ اس بحث مین کہ کیا خدا جزئیات کا عالم ہے،	اسکیوریل لائبریری	×	
۱۸	مقالہ فی القدم والحدوث	×	ذہبی	
۱۹	کتاب فی الفحص عن مسائل وقعت فی العلم الالہی فی کتاب الشفاء لابن سینا۔	× ×	ابن ابی اصیبعہ	
۲۰	ایک کتاب مین یہ ثابت کیا ہے کہ مادۂ اولی پر جو اعتراضات کیے جاتے ہین وہ باطل ہین بلکہ ارسطو نے	× ×	ابن ابی اصیبعہ	

نمبرشمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
	اس کے وجود پر جو دلیل قایم کی ہی وہ صحیح ہی،			
۲۱	مقالہ فی الزمان	× ×	ابن ابی اصیبعہ و ذہبی	
۲۲	المسائل الفلسفیہ	× ×	× ×	
۲۳	رسالہ فی العقل والمعقول	اصل عربی نسخہ اسکوریال لائبریری مین ہے	ابن ابی اصیبعہ نے اسکے قریب قریب رسالۃ العقل کا ذکر کیا ہے	
۲۴	شرح کتاب العقل لاسکندر افرودسی	عبرانی زبان مین اسکوریال لائبریری مین ہی،	× ×	
۲۵	بعض الاسئلہ علی کتاب النفس	× ×	ذہبی	
۲۶	مقالہ فی علم النفس	× ×	ذہبی	
۲۷	مقالۂ اخری فی علم النفس	× ×	ذہبی	
۲۸	المسائل علی الافلاک والارض	× ×	× ×	

اس کے علاوہ اور جو کتابین ابن رشد کی جانب منسوب ہین یا اون کی غلط نسبت کر دی گئی ہی اور یا ابن رشد کی تصنیفات کے ذیل مین اونکا نام مکرر سہ کرر آگیا ہے، شرح رسالۂ حی بن یقظان لابن طفیل اور شرح رسالۂ حیوٰۃ المعتزل لابن باجہ بھی ابن رشد کی جانب منسوب ہین، حالانکہ یہ بعض یہودی فلاسفہ کی تصنیف ہین، ڈی ہربلاٹ نے سراج الملوک کا نام بھی لیا ہے، لیکن یہ بالکل غلط نسبت ہے

یہ کتاب ابو بکر محمد طرطوشی کی تصنیف ہے،

---

(۲)

(طب کی تصنیفات)

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
۱	کتاب الکلیات	بعض اجزاء اصل عربی مین اور لاطینی زبان مین اسکیوریال لائبریری مین موجود ہین،	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی ابن الابار،	
۲	شرح ارجوزۂ ابن سینا	اصل عربی اسکوریال مین آکسفورڈ مین، لیڈن مین، اور پیرس مین موجود ہے،	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی حاجی خلیفہ	
۳	مقالہ فی التریاق	اصل عربی اسکیوریال مین اور عبرانی اور لاطینی زبانون مین دوسرے کتبخانون مین موجود ہی،	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی	
۴	کلام علی مسئلہ	عبرانی زبان مین	ذہبی	

خانۂ کیفیت	عرب مؤرخین کی روایت	موجود یا غیر موجود	نام کتاب	نمبر شمار
		لیڈن مین موجود ہے،	من العلل والاعراض	
یہ تینون کتابین عربی زبان مین اسکیوریال نمبر ۸۸۳ مین موجود ہین	ابن ابی اصیبعہ		تلخیص کتاب التعرف لجالینوس	۵
	ابن ابی اصیبعہ		تلخیص کتاب القویٰ الطبیعۃ لجالینوس	۶
	ابن ابی اصیبعہ		تلخیص کتاب العلل والاعراض لجالینوس	۷
اسکیوریال نمبر ۸۸۳ مین موجود ہین	ان چھون کتابون کا تذکرہ ابن ابی اصیبعہ نے کیا ہے،		تلخیص کتاب الاسطقسات لجالینوس	۸
			تلخیص کتاب المزاج لجالینوس	۹
			تلخیص کتاب حیلۃ البرء لجالینوس	۱۰
			تلخیص کتاب الحمیات لجالینوس	۱۱
			تلخیص کتاب الادویہ المفردہ لجالینوس	۱۲
یہ تلخیص کتاب المزاج	ابن ابی اصیبعہ	عربی زبان مین اسکیوریال	مقالہ فی المزاج	۱۳

خانۂ کیفیت	عرب مؤرخین کی روایت	موجود یا غیر موجود	نام کتاب	نمبر شمار
لجالینوس کے علاوہ ہے		مین موجود ہے		
یہ حیلۃ البرء لجالینوس کی تلخیص کے علاوہ ہے،		عبرانی زبان مین موجود ہے	مقالہ فی حیلۃ البرء	۱۴
	ذہبی	اسکوریال مین ہے	مقالہ فی المزاج المعتدل	۱۵
	×	لاطینی زبان مین اسکوریال مین ہے،	De spermale	۱۶
	×	لاطینی زبان مین اسکوریال مین ہے۔	Canons De medicamis Laxatives	۱۷
	ابن ابی اصیبعہ	×	مقالہ فی نوائب الحمٰی	۱۸
	ابن ابی اصیبعہ	×	مقالہ فی حمیات العفن	۱۹
ان کے علاوہ اور کتابیں بھی ابن رشد کی جانب منسوب ہیں مگر ان کی صحت مشتبہ ہے	ابن ابی اصیبعہ		مراجعات ومباحث بین ابی بکر ابن الطفیل وبین ابن رشد فی رسمہ للدواء فی کتابہ الموسوم بالکلیات	۲۰

(۳)

فقہ و اصول فقہ کی تصنیفات

خانۂ کیفیت	عرب مؤرخین کی روایت	موجود یا غیر موجود	نام کتاب	نمبر شمار
	ابن الابار، ابن ابی اصیبعہ	اسکوریال لائبریری مین	بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد	۱

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
		موجود ہے،	حاجی خلیفہ، ابن زخون	
۲	خلاصۃ المستصفٰی للغزالی فی اصول الفقہ	اسکیوریال لائبریری مین موجود ہے،	ابن الابار، ابن زخون، ابن ابی اصیبعہ	
۳	× ×	لاطینی مین موجود ہے	لیون افریقی	اِس کا نام لاطینی زبان مین پڑھا نہین گیا جو حسب ذیل ہے، Vigilia super evroves vepor tos Textibus legis civils
۴	اسباب الاختلاف	تین جلدون مین عربی زبان مین اسکیوریال لائبریری مین موجود ہی،		ابن رشد کی جانب اِس کتاب کی نسبت مین مجھے شبہہ ہی غالبًا یہ کتاب ابن رشد کے دادا کی تصنیف ہے،
۵	الدروس الکاملہ فی الفقہ	اسکیوریل لائبریری مین عربی زبان مین موجود ہی	× ×	یہ اصلی نام نہین ہی رینان نے جو نام ذکر کیا ہی اوسکا ترجمہ ہے،
۶	مقالہ فی الضحایا	اسکیوریال لائبریری مین موجود ہے،		غالبًا یہ اگلی کتاب کے ایک حصہ کا دوسرا نسخہ ہوگا،
۷	زلف السلاطین والخلفاء	اسکیوریال لائبریری مین موجود ہی،	× ×	
۸	منہاج الادلہ	× ×	ابن ابی اصیبعہ	

ابن ابی اصیبعہ نے فقہ کی دو تصنیفات کا اور ذکر کیا ہے، کتاب التحصیل، اور کتاب المقدمات،
کتاب التحصیل کے متعلق یہ تفصیل بھی دی ہے کہ اس مین ابن رشد نے صحابہ اور تابعین اور ائمہ کے اختلافات
بیان کئے ہین، ہرایک کے دلائل کی تشریح کی ہی، اور پھر خود محاکمہ کیا ہے، لیکن اصل مین ابن ابی اصیبعہ کو
دھوکا ہوگیا ہے، یہ دونون کتابین ابن رشد کے دادا کی ہین جو ابن رشد اکبر کہلاہے، کتاب المقدمات،
مدونۃ امام مالک کی شرح ہی، یہ اب مصر مین چھپ گئی ہے[1]،

(۴)

(علم کلام کی تصنیفات)

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
۱	فصل المقال فیما بین الحکمۃ والشریعۃ من الاتصال	اسکیوریال مین عربی زبان اور پیرس مین عبرانی زبان مین موجود ہی،	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی	اس کتاب کو پہلے پہل اصل عربی مین جی ایچ مولر نے میونخ (جرمنی) سے شایع کیا تھا اسکے بعد اسکی نقلین مصر مین بھی شائع ہوئین،
۲	ذیل فصل المقال	اسکیوریال مین موجود ہی	× ×	اس کو بھی پہلے پہل جی ایچ مولر نے چھاپا تھا،

[1] تعجب ہو کہ علامہ شبلی مرحوم کو بھی یہی دھوکا ہوا چنانچہ اونھون نے نہایت شوق سے کتبخانۂ خدیویہ سے مقدمات کی نقل منگوائی خیال تھا کہ ایک فلسفی فقہ کے فن کو لکھیگا تو کیونکر لکھے گا، لیکن اس مین اون کو ناکامی ہوئی اور کتاب کچھ زیادہ پسند نہ آئی حقیقت مین اون کی ناپسندیدگی بجاتھی وہ کسی فلسفی کی تصنیف نہ تھی، بلکہ ایک فقیہہ کی تصنیف تھی اور اسی وجہ سے دیگر کتب فقہ سے اس کو کوئی امتیاز نہ تھا،

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
۳	ایک رسالہ اس مضمون پر کہ عالم کے حدوث کے متعلق فلاسفہ اور متکلمین کے درمیان حقیقتاً کوئی اختلاف نہین،	اسکیوریال مین موجود ہی،	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی،	
۴	کشف الادلۃ	اسکیوریال مین عربی مین اور پیرس اور لیڈن مین عبرانی زبان مین موجود ہی	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی	اس کو بھی پہلے پہل جی۔ ایچ مولر نے چھاپ کر شائع کیا تھا،
۵	شرح عقیدۂ ابن تومرت الامام المہدی	اسکیوریال مین موجود ہے۔	ذہبی	اس مین عقائد ابن تومرت کو عام طور پر تسلیم کیا ہے،
۶	تہافت تہافت الفلاسفہ	اصل عربی مین موجود ہی۔	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی،	

(۵)

(علم ہیئت کی تصنیفات)

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
۱	تلخیص المجسطی	عبرانی زبان میں کئی کتبخانون مین موجود ہی،	ذہبی	اس کتاب کا لاطینی زبان مین ترجمہ نہین ہوا،
۲	مایحتاج الیہ من کتاب اقلیدس فی المجسطی	اسکیوریال مین موجود ہے	ذہبی	

نمبرشمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
۳	مقالہ فی حرکۃ الفلک	× ×	ابن ابی اصیبعہ	
۴	مقالہ فی تدویر ہیئتہ الافلاک والثوابت	اسکیوریال مین موجود ہے		

(۶)

علم نحو کی تصنیفات

۱	کتاب الضروری فی النحو	اسکیوریال مین موجود ہی	ابن الابار، ذہبی، انصاری،	
۲	مقالہ فی الکلمۃ والاسم المشتق	اسکیوریال مین موجود ہی	ذہبی،	

مذکورۂ بالا تصنیفات جو حذف و اصلاح کے ساتھ ذکر کی گئی ہین اون کی تعداد ۷۸ ہی جو ذہبی اور ابن ابی اصیبعہ دونون کے کلام سے مختلف ہی اور ایک حد تک یہ تعداد صحیح بھی ہی، کیونکہ اِس کی بنیاد زیادہ تر اسکیوریال لائبریری اور یورپ کے دیگر کتبخانون کی فہرستین ہین جہان یہ کتابین ایک مدت سے محفوظ رکھی گئی ہین،

(۷)

ابن رشد کی تصنیفات کے قلمی اور مطبوعہ نسخے

اوپر ہم بیان کر چکے ہین کہ ابن رشد کی تصنیفات مشرق مین کمیاب بلکہ ناپید ہین اور اِس کے وجوہ بھی ہم بتا چکے ہین، یورپ و امریکہ کے کتبخانون کو چھوڑ کر علوم اسلامیہ کا بڑا ذخیرہ قسطنطنیہ اور مصر کے

کتبخانون مین محفوظ ہے قاہرہ کے کتبخانۂ خدیویہ مین ابن رشد کی صرف حسب ذیل تصنیفات موجود ہین،

شرح ارجوزۃ الطب لابن سینا، فصل المقال و ذیلہ، کشف مناہج الادلہ، تلخیص کتاب ارسطاطالیس فی المنطق

ان چار کتابون کے علاوہ مصر مین ابن رشد کی کوئی تصنیف نہین، ہندوستان کے ایک غیر مشہور کتبخانۂ مسجد

آرہ مین ابن رشد کی تلخیص منطق کے دو ٹکڑے موجود ہین، تلخیص باریمنیاس، اور تلخیص انالوطیقا الاولی[۱]، اس کے

علاوہ ابن رشد کی کسی تصنیف کا کوئی نسخہ ہندوستان مین موجود نہین اور تقریبًا قسطنطنیہ کے کتبخانے بھی خالی

ہین، حاجی خلیفہ نے ابن رشد کی تین کتابون کا تذکرہ کیا ہے، شرح ارجوزۃ الطب، کنایۃ المجتہد، تہافت التہافت

اس سے معلوم ہوتا ہو کہ ان کتابون کے قلمی نسخے مشرق مین ضرور موجود ہونگے، رینان نے لکھا ہو کہ مستشرق

کسبون کا بیان ہے کہ گلیوم پوسٹل کو مشرق سے ابن رشد کی تلخیص منطق کا ایک نسخہ دستیاب ہوا تھا جس مین

تلخیص علم الخطابۃ اور تلخیص کتاب الشعر بھی داخل ہے، لارنٹائن لائبریری فلارنس (اٹلی) مین بھی ابن رشد کی

تلخیص منطق کا ایک قلمی نسخہ موجود ہو، جس مین کل اجزائے منطق کی شرح بسیط کے علاوہ بعض اجزا کے شروح

متوسطہ اور تلخیصات بھی ہین[۲]،

---

[۱] علامۂ شبلی مرحوم نے مولوی عبد اللہ غازی پوری مرحوم کے ذریعہ سے یہ نسخہ حاصل کیا تھا، اون سے مولوی حمید الدین صاحب پرنسپل

دار العلوم حیدر آباد دکن نے حاصل کرکے ایک دوسری نقل لے لی، چنانچہ اب ہندوستان مین اس کتاب کی دو قلمی نقلین موجود ہین،

[۲] رینان کو اس بات پر حیرت ہو کہ کسبون نے مشرق سے ابن رشد کی تصنیف کا نسخہ کیونکر فراہم کیا، اس کا خیال ہو کہ ان تصنیفات کے علاوہ

جن کا ذکر حاجی خلیفہ نے کیا ہو، ابن رشد کی اور کوئی تصنیف مشرق مین کہین محفوظ نہین، رینان کہتا ہو کہ فرانس کے ایک دوسرے

مستشرق ایم ہیوٹ کو بھی کسبون کے نسخہ کی صحت مین شک ہو، چنانچہ ایم ہیوٹ کہتا ہو کہ "ایم اسکیلیگر جو ابن رشد کی تصنیفات کی جستجو و

تلاش مین رہتا تھا، باوجودیکہ ایم کسبون کا دلی دوست تھا، لیکن اس کو ایم کسبون کے اس نسخہ کی خبر نہ تھی"، یہ درحقیقت رینان

اور ہیوٹ کی قیاس آرائیان ہین، ورنہ ابن رشد کی تصنیفات کی گمنامی کے باوجود بھی مسلمانون مین اس کی شہرت کچھ کم نہین ہے،

اس کے خیالات جابجا کتابون مین ذکر کیئے جاتے ہین، اور اس کی تلخیص منطق کا ایک نسخہ ہندوستان ایسے (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

ابن رشد کی تصنیفات درحقیقت یورپ مین زیادہ محفوظ ہین اور اون کا اصلی خزانہ یورپ کے حسب ذیل کتبخانے ہین اسکیوریل لائبریری (اسپین) امپیریل لائبریری پیرس (فرانس) بوڈلین لائبریری آکسفورڈ (انگلستان)، لارنٹائن لائبریری فلارنس (اٹلی) اور لیڈن لائبریری، لیکن سب سے زیادہ ان کا پتہ اسکیوریل لائبریری مین چلتاہے، جو میڈرِیڈ (موجودہ دارالسلطنت اسپین) سے چالیس میل کے فاصلہ پر واقع ہی اسکیوریال لائبریری اور فلارنس لائبریری مین چند اصل عربی نسخے بھی ہین، چنانچہ اس کی مبادی الفلسفہ اور عقل و مذہب کی تطبیق پر اس کے بعض مقالے، نیز ارسطو کی کتاب النفس کی شرح، اور کتاب العقل والمعقول اسکیوریال لائبریری مین اصل عربی زبان مین موجود ہین، اور کتاب تہافت التہافت کے بھی متعدد نسخے اصلی عربی زبان مین محفوظ ہین، ان نسخون کے علاوہ بعض عربی نسخے عبرانی رسم الخط مین لکھے ہوئے ہین جو زیادہ تر یہودیون کے کام آتے تھے، چنانچہ امپیریل لائبریری پیرس مین حسب ذیل کتابون کے نسخے اسی رسم الخط مین ہین، تلخیص منطق، شرح متوسط کتاب الکون و الفساد، اور شرح متوسط کتاب النفس، بوڈلین لائبریری آکسفورڈ مین بھی عبرانی خط مین حسب ذیل نسخے ہین، شروح کتاب الاجرام العلویہ، کتاب الکون والفسا، اور کتاب الحرکۃ،

ابن رشد کی طبی تصنیفات کے اصل عربی نسخے اوس کی فلسفیانہ تصنیفات کے نسخون کی نسبت سے زیادہ تعداد مین محفوظ ہین، چنانچہ اسکیوریال لائبریری مین اس کی حسب ذیل طبی تصنیفات موجود ہین، شرح ارجوزۃ ابن سینا، شروح جالینوس، مقالہ فی التریاق اور کتاب الکلیات، بوڈلین لائبریری امپیریل لائبریری پیرس، اور لیڈن لائبریری مین بھی اس کی شرح ارجوزۃ کے متعدد نسخے ہین، لیکن بحیثیت مجموعی اس کی کل تصنیفات کے عربی نسخون کے بہ نسبت لاطینی اور عبرانی تراجم یورپ کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) دور دراز ملک مین بھی موجود ہے، اگر رینان اور ایم ہیوٹ کو ہندوستان کے اس نسخہ کی خبر ہوتی تو وہ، شاید ایم کیبون کے نسخہ پر اتنی بدگمانی نہ کرتے،

لائبریریوں مین کثیر تعداد مین موجود اور عام طور پر شائع ہین، چنانچہ ایسپریل لائبریری مین عبرانی تراجم کے ۵۹ نسخے، وائنا لائبریری (آسٹریا) مین ۴۰ نسخے، ڈی روسے ایبے کے کتبخانے واقع فرانس مین ۲۸ نسخے، محفوظ ہین، اور یہودیون مین ان عبرانی تراجم کی عام اشاعت کی حالت یہ ہے کہ بائبل کے بعد ابن رشد کی تصنیفات کا دوسرا نمبر ہے، اسی طرح ابن رشد کی تصنیفات کے لاطینی نسخے بھی کتبخانون مین بکثرت موجود ہین، خاصکر ان کتبخانون مین ان کی تعداد زیادہ ہے جو قرون متوسطہ کے فلسفۂ مدرسیہ (اسکولاسٹک فلاسفی) کے مرکزی مقامات مین قایم کیئے گئے تھے، چنانچہ سارابون (واقع فرانس) کے کتبخانہ مین اس قسم کا بہت بڑا ذخیرہ فراہم کیا گیا ہے،

اس کی تصنیفات اصل عربی زبان مین سب سے پہلے یورپ مین طبع ہوئین اول ۱۸۵۹ء مین جے مولر نے اکاڈیمی آف سائنسز کے جانب سے میونخ (جرمنی) مین کشف الادلہ اور فصل المقال کو ایک مجموعہ کی صورت مین طبع کرایا، پبلشر نے یہ بھی وعدہ کیا تھا کہ مطالب کتاب کی توضیح کی غرض سے دہ دلچسپ مقدمہ کا بھی اضافہ کریگا، لیکن جب کتاب شائع ہوئی تو اس "دلچسپ اضافہ" کے دیکھنے کو آنکھین ترس گئین، بہرحال یہ ابن رشد کی تصنیفات کا پہلا عربی نسخہ تھا جو جرمنی سے شائع ہوا، اس کے بعد ۱۸۷۵ء مین ابن رشد کی دوسری تصنیف بویرین اکاڈیمی نے شائع کی اور ساتھ ساتھ اس کے اڈیٹر جے مولر نے اس کا جرمن ترجمہ بھی شایع کیا، اس مجموعہ کا نام الطبیعات والالہیات ہے اور بجز رسالہ اتصال العقل بالانسان کے جس کا جرمن ترجمہ پہلے شایع ہو چکا تھا یہ پہلی کتاب ہے جو یورپ کی نئی زبانون مین ترجمہ ہو کر شائع ہوئی، ورنہ اس سے پہلے عموماً لاطینی اور عبرانی تراجم شائع ہوا کرتے تھے،

مجموعۂ کشف الادلہ اور فصل المقال جس کو جے مولر نے یورپ سے شایع کیا تھا، اس کے نمونے کو پیش نظر رکھکر مصر سے بھی اس کی نقل شایع ہوئی، اور اس کے دوسرے ایڈیشن مین ابن تیمیہ کے ردود کا اضافہ کیا گیا، تہافت التہافت بھی اصل عربی زبان مین سب سے پہلے مصر مین طبع ہوئی، ان

دو کتابون کے علاوہ ۱۳۲۷ھ مین سلطان عبد الحفیظ (سابق سلطان مراکش) نے اپنے شاہی کتبخانہ سے بدایۃ المجتہد کا ایک قدیم و صحیح قلمی نسخہ نکالکر شایع کرایا، فقہ مین ابن رشد کی یہ پہلی تصنیف ہے جو دنیا مین پہلے پہل شایع ہوئی، اِسکے بعد اسی نسخہ کو پیش نظر رکھکر ۱۳۳۵ھ مین مصر مین اوس کا دوسرا ایڈیشن نکلا،

یہ ابن رشد کی کل تصنیفات ہین جو اصل عربی زبان مین شایع ہوئین، اس کی تصنیفات کی اشاعت زیادہ تر عبرانی اور لاطینی زبانون مین ہوئی ہے، ۱۵۶۰ء مین ریوی ڈی ٹرینٹس سے پہلے پہل اس کی تلخیص منطق اور تلخیص طبیعات کے عبرانی تراجم شایع ہوئے، اس کے بعد ۱۸۴۲ء مین گولڈ تھل نے لیزگ (جرمنی سے) اِس کی تلخیص علم الخطابۃ کا عبرانی ترجمہ چھاپکر شایع کیا،

اس کی تصنیفات کے لاطینی تراجم جو ۱۴۸۰ء سے لیکر ۱۵۸۰ء تک ایک صدی کے اندر اندر شائع ہوئے اون کی تعداد سو سے متجاوز تھی، کوئی سال ناغہ نہین ہوتا تھا کہ ابن رشد کی کوئی نہ کوئی تصنیف شائع نہ ہوتی ہو، اکیلے وینیس (اٹلی) کے دار الاشاعت سے جو کتابین شائع ہوئین وہ پچاس سے اوپر تھین، منجملہ اون کے صرف چودہ یا پندرہ نسخے ناقص و غیر مکمل تھے اور بقیہ سب کتابین پوری پوری شائع ہوئین، اٹلی مین پیڈوا یونیورسٹی کا دار الطباعت اِس بات کے لئے مشہور تھا کہ گویا اس نے ابن رشد کی تصنیفات کا حق طبع اپنے نام محفوظ کرا لیا ہے، چنانچہ ۱۴۷۲ء و ۱۴۷۴ء مین تین سال کے عرصہ مین یہان سے ارسطو کے متعدد تصانیف ابن رشد کے شروح و تلخیصات سے مزین ہوکر شایع ہوئے،

اٹلی مین ابن رشد کا دوسرا مشہور پبلشر وینس کا دار الاشاعت تھا، سب سے پہلے ۱۴۸۱ء مین ابن رشد کی تلخیص کتاب الشعر اور فارابی کی تلخیص علم الخطابۃ ایک ساتھ یہان سے شائع ہوئین، اِس کے بعد تو ابن رشد کے متعدد ایڈیشن لگاتار نکلنے لگے، چنانچہ ایک سال بعد ۱۴۸۲ء مین کتاب الکلیات اور رسالہ جواہر الکون کی باری آئی، ۱۴۸۳ء و ۱۴۸۴ء مین انڈ ورسولو نے تین جلدون مین ارسطو کے مکمل رسالے ابن رشد کے شروح و تلخیصات کے ساتھ شایع کیے، ۱۴۸۹ء مین برنارڈینو ڈی ٹریڈینو نے دوبا

تین جلدون مین ارسطو کی مکمل تصنیفات کا دوسرا ایڈیشن نکالا، اس کے بعد وینس مین یہ عام رواج ہو گیا
کہ ہر سال ارسطو کی کوئی نہ کوئی کتاب جب شایع ہوتی تو حاشیہ پر ابن رشد کی شرح ضرور لگی ہوتی، چنانچہ
۱۴۹۵ء و ۱۴۹۶ء و ۱۴۹۷ء و ۱۵۰۰ء مین ابن رشد کی شروح کے ساتھ ارسطو کے متعدد ایڈیشن
نکلے، ابن رشد کے پبلشر وینس مین زیادہ تر حسب ذیل اشخاص تھے، انڈرے سولو، ڈی ٹرینیڈ دجین
کریفنس، اور جنیٹ، اِن لوگون نے سولھوین صدی عیسوی مین ابن رشد کی تالیفات لگاتار شایع
کین، چنانچہ سب سے بہتر، خوشنما، اور مشہور و مروّج ایڈیشن وہ تھا جو ۱۵۵۳ء مین جنیٹ کے زیر نگرانی نکلا
اس کے بعد جنیٹ نے دوسرا مکمل اڈیشن ۱۵۷۴ء مین پھر شایع کیا جو یورپ مین ہاتھون ہاتھ لیا گیا۔

وینس (اٹلی) کے علاوہ مغرب کے دوسرے اہم علمی مرکزی مقامات سے بھی ابن رشد کے متعدد
طبی اور فلسفیانہ شروح و رسائل لگاتار شایع ہوتے رہتے تھے، چنانچہ بولونگ سے ۱۵۰۱ء و ۱۵۲۳ء
و ۱۵۸۰ء مین، روم (اٹلی) سے ۱۵۲۱ء و ۱۵۳۹ء مین، پیویا سے ۱۵۰۰ء و ۱۵۲۰ء مین اسٹرابرگ
رشرقی پروشیا) سے ۱۵۰۳ء و ۱۵۳۱ء مین، نیپلز (اٹلی) سے ۱۵۰۰ء اور ۱۵۷۴ء مین،
اور جینوا (اٹلی) سے ۱۶۰۰ء مین، ابن رشد کے متعدد اڈیشن چھپکر ہاتھون ہاتھ فروخت ہوئے
یونس سے بھی ۱۵۲۴ء و ۱۵۲۶ء و ۱۵۱۷ء و ۱۵۳۱ء و ۱۵۳۷ء و ۱۵۴۲ء مین ڈی فیربینو
کے اہتمام سے متعدد اڈیشن نکلے،

سولھوین صدی ابن رشد کی تصنیفات کی طبع و اشاعت کے لیے گویا موسم بہار تھی، اِس
صدی کے ختم ہوتے ہوتے ابن رشد بام شہرت سے گرنے لگا، سترھوین صدی کی ابتدا مین
ابن رشد کا نام کچھ کچھ زندہ تھا، لیکن نئی زندگی کے آثار جتنے جتنے پائدار ہوتے جاتے تھے اوسی قدر
قد مارکی شہرت خاک مین ملتی جاتی تھی، عقلیت کا نشو و نما سولھوین صدی سے گو شروع ہو گیا تھا لیکن
استحکام سترھوین صدی سے اِس کو نصیب ہوا، اِس بنا پر سترھوین صدی کے آخر مین ابن رشد فارابی

ابن سینا، بلکہ خود ارسطو، اور افلاطون کی کتابین ہمیشہ کے لیئے سپرد خاک کردی گئین، اب کلاسیکل حیثیت سے گو یہ کتابین قابل مطالعہ خیال کی جاتی ہین، لیکن اِس زمانہ مین انکا مطالعہ محض قدامت پرستی، اور قدما رکے خیالات سے حصول واقفیت، یا نقد وتبصرہ کی غرض سے کیا جاتا ہی، [1]

[1] یہ مضمون انسائکلوپیڈیا برٹینیکا کے متعدد اڈیشنون اور رینان کے تذکرۂ ابن رشد سے زیادہ تر ماخوذ ہی، تکرار کے خیال سے جابجا حوالے چھوڑ دیئے گئے ہین،

حصۂ دوم

ابن رشد کے آراء و نظریات

باب اوّل

ابن رشد اور علم فقہ

(۱) **فقہ سے ابن رشد کا تعلق**۔ فقہ مالکیہ اور اوس کی اشاعت اندلس مین۔ اوس کے اسباب، تلامذۂ امام مالک اور اون کی کتابین، قرطبہ اور اوس کے مالکی فقہاء، ابن رشد اکبر اور مذہب مالکیہ مین اوس کا درجہ، ابن رشد اکبر کے اساتذۂ فقہ۔ ابن رشد اکبر کی کتابین اور اجتہادات، ابن رشد کی تعلیم فقہ، اور اوس کے اساتذہ۔ حافظ ابو القاسم بن بشکوال، ابو عبد اللہ المازری دیگر اساتذہ،

(۲) **ابن رشد کی تصنیفات فقہ پر نقد و تبصرہ**۔ ابن رشد کی کتب فقہ، بدایۃ المجتہد۔ ترتیب مین بدایۃ المجتہد کا دوسری کتب فقہ سے مقابلہ، کتاب کی غرض، جمع اُصول واقوال ائمہ، فقہ مین ابن رشد کی وسعت نظر اور متانت استدلال، اسکے بعض نمونے، ابن رشد کی

بے تعصبی اور رواداری کی مثالین، دیگر کتب فقہ پر بدایۃ المجتہد کی ترجیح کے وجوہ، ابن رشد کا رتبۂ اجتہاد،

---

(۱)

فقہ سے ابن رشد کا خاندانی تعلق

عہد صحابہ مین جب مسلمان جزیرۂ عرب کے چارون طرف پھیل گئے تو شہسواران عرب اور کشورکشایان اسلام کے ساتھ ساتھ مجتہدین امت اور فقہاء و حاملین شریعت کا گروہ بھی اِدھر اُدھر منتشر ہوگیا، بزم نبوی کے یہ چشم و چراغ جدھر جاتے ظلمت جہل کافور ہوتی جاتی، حقائق شریعت کی گرہین کھلتی جاتین، اور نئی نئی علمی انجمنین مختلف دیار و اطراف مین پیدا ہوتی جاتین، چنانچہ اِن ابر ہائے کرم کی بدولت عراق مین بصرہ، کوفہ، اور اون کے بعد بغداد، شام مین دمشق، اور مصر مین فسطاط، مدینۂ منورہ کی طرح مرکز علوم اور مہبط علماء بنگئے تھے، اور کوفہ مین امام ابوحنیفہ، مدینہ مین امام مالک، اور شام مین اوزاعی اور مصر مین امام شافعی مسند درس کے شیوخ اور بزم فقہ کے صدر الصدور گنے جاتے تھے،

اندلس پر ولید بن عبد الملک کے عہد خلافت مین فوجکشی ہوئی ہے، لیکن جب یہ اسلامی فوجین اندلس مین جاکر بس گئین تو اوس وقت دوسرے نوآبادکارون کے انتقال مکانی کا بھی سلسلہ جاری ہوگیا، ان مین زیادہ تر شام کے لوگ تھے جو شامی فقہاء کی تقلید کرتے تھے، اِس سلسلہ کے آخری بزرگ امام اوزاعی ہوئے ہین، چنانچہ آخر مین اِن شامیون کے ذریعہ سے امام اوزاعی کا مذہب اندلس مین رائج ہوگیا،[1]

---

[1] نفح الطیب جلد دوم صفحہ ۱۵۰،

لیکن اموی خلافت کے ابتدائی دور مین جب حج بیت اللہ زیارت مدینہ، اور تحصیل علم کی غرض سے اندلس کے باشندے حجاز کی جانب رخ کرنے لگے اور یہان کے بیوت علم سے اون کو واقفیت ہوئی تو امام اوزاعی کا زور گھٹنے لگا، امام مالک اس وقت مدینہ مین اورنگ نشین بزم فقہ تھے، لوگ حجاز آکر اون کی صحبت سے فیضیاب ہوتے اور اون سے علم حاصل کرتے، اندلس سے حجاز کی راہ مین اوس وقت تک کسی دوسرے مرکز علم کا وجود نہ تھا، مصر و قیروان وغیرہ کی بعد مین شہرت ہوئی ہی، اور عراق اس بات سے بہت دور تھا، لہذا امام مالک کے فیوض صحبت دلون مین زیادہ جاگزین ہوتے تھے، اس کے علاوہ عراق وشام مین تہذیب وتمدن کی نفاست بھی کچھ پیدا ہو چکی تھی اور اندلس ابتک عرب کا سادہ چٹیل بیابان تھا، اس بناپر باشندگان اندلس کی کھری اور درشت طبیعتون کو فقہ مالکی سے قدرتًا لگاو تھا[1]، چنانچہ زیاد بن عبدالرحمن، قرعوس، غازی بن قیس، اور یحیٰی مصمودی، جب حجاز سے تحصیل علم کرکے وطن آئے تو اون کی بڑی قدر ومنزلت ہوئی، یہ خاص امام مالک کے شاگرد تھے، غازی بن قیس نے مؤطا امام مالک سے پہلے پہل اندلس کو روشناس کیا، اور غازی سے زیاد نے اِس کتاب کی سماعت[2] کی، غازی نے مشرق مین ابن جریج، اوزاعی، اور امام مالک سے فقہ وحدیث حاصل کی تھی، یہ پہلے شخص ہین جنھون نے اوزاعی کے مذہب کو چھوڑکر امام مالک کا مذہب اختیار[3] کیا،

اتفاق یہ کہ اِس عرصہ مین جو لوگ اندلس سے علم حاصل کرنے کے لیئے حجاز آئے تھے اون مین سے کسی سے امام مالک نے اندلس کے خلفاء کے کچھ حالات دریافت کیئے، مشرق مین اس وقت عباسیون کی حکومت تھی جو رعایا پر زبردستیان کرتے تھے، خاصکر ابوجعفر منصور نے علوی خاندانون پر حال ہی مین جو جور وستم کیا تھا وہ مدینہ کے بچہ بچہ کی زبان پر تھا، اوس کے مقابلہ مین اندلس کے خلفاء کی مدح وثنا جو امام مالک کے گوش گذار ہوئی تو آپ نے امیر اندلس کے حق مین دعائے خیر کے لیئے دونون ہاتھ اٹھا دیئے،

---

[1] مقدمۂ ابن خلدون صفحہ ۲۱۹، [2] الدیباج المذہب صفحہ 219، [3] الدیباج المذہب صفحہ ۲۱۹،

اس کی خبر امیر اندلس حکم بن ہشام کو بھی پہنچی امام مالک کے علم و فضل کا وہ پہلے ہی گرویدہ ہو چکا تھا، اب امام کی دعائے خیر کی خبر نے اوس کے دل مین گھر کر لیا[1]، چنانچہ اوس نے خود اوسی وقت سے امام اوزاعی کا مذہب ترک کرکے امام مالک کا مذہب اختیار کیا، یحییٰ مصمودی اور عبد الملک بن حبیب کو جو امام اور امام کے شاگرد ابن القاسم اور زیاد بن عبد الرحمٰن کے شاگرد تھے اپنے دربار مین قضا کی خدمت سپرد کی، اور بزور شمشیر مالکی فقہ کو اندلس مین رائج کرنے لگا[2]، یہان تک کہ رفتہ رفتہ مالکیہ کے سوا ائمۂ مجتہدین کے اور مذاہب اندلس مین یکسر مفقود ہو گئے، حکم بن مستنصر نے جو اس سلسلہ کا بہت علم دوست بادشاہ گزرا ہے فقیہ ابو ابراہیم کو ایک خط لکھا تھا جس مین لکھا تھا کہ فقہ مالکی کی ناپسندیدگی ضلالت و گمراہی کی علامت ہے، مینے فقہا کی بہت سی کتابین مطالعہ کین، اور فقہا کے تذکرے بہت دیکھے، لیکن امام مالک کے مذہب کے سوا کسی مذہب کو بدعات سے پاک نپایا اور مذاہب مین جہمی، رافضی، شیعہ، اور بدعتی، ہر طرح کے لوگ پائے جاتے ہین، لیکن امام مالک کے کسی پیرو کے متعلق کبھی یہ نہین سنا گیا کہ وہ ان بدعتون کو مانتا یا اون پر عمل کرتا ہے، اس بنا پر میرا یہ خیال ہے کہ امام مالک کا مسلک صحابہ کے مسلک سے زیادہ قریب ہے[3]،

غرض حکم بن ہشام کے طرز عمل کی بدولت فقہ مالکی کو اندلس مین کافی استحکام حاصل ہو گیا، اندلس کے علاوہ مصر و تیونس اور مراکش مین بھی اس سے پہلے یہ مذہب جڑ پکڑ چکا تھا اور امام کے شاگرد عراق و مصر و افریقہ مین پھیل چکے تھے، چنانچہ عراق مین قاضی اسماعیل، ابن خویز منداد، ابن اللبان، قاضی ابوبکر ابہری، ابو الحسین بن القصار، اور قاضی عبد الوہاب، مصر مین ابن القاسم، اشہب، ابن عبد الحکم حارث بن مسکین اور اندلس مین زیاد بن عبد الرحمٰن، اور یحییٰ مصمودی امام مالک کے مذہب کے درس و اشاعت مین مشغول تھے، ان مین سے اکثر امام صاحب کے خود تربیت یافتہ یا اون کے شاگردون کے شاگرد تھے، لیکن امام کے شاگردون مین سب سے زیادہ شہرت مصر کے ابن القاسم کی تھی، اس بنا پر اندلس سے

---

[1] نفح الطیب صفحہ ۱۵۹، [2] نیل الابتہاج صفحہ ۱۹۱، [3] نیل الابتہاج صفحہ ۱۹۲،

عبد الملک بن حبیب نے اون سے جاکر تحصیل کی اور اندلس آکر مالکی مذہب مین ایک کتاب واضحہ نام تصنیف
کی جسکی بنا ابن القاسم کے روایات پر تھی، اس کے بعد عبد الملک کے ایک شاگرد عتبی نے عتبیہ نام ایک
دوسری کتاب لکھی انھین دو کتابونپر اندلس مین روایات امام مالک کا سنگ بنیاد رکھا گیا، اور
ایک عرصہ تک یہ کتابین معمول بہ رہین، مصر و افریقہ مین سحنون نے بھی جو ابن القاسم اور اشہب کے
تلامذہ مین سے تھے مدونہ مین امام مالک کی تمام روایتین جمع کر دی تھین، پس اس طرح خود امام مالک کی
کتاب مؤطا کو ملاکر فقہ مالکی مین تین اور معتبر کتابین تصنیف ہو گئین، جن پر بعد کو فقہ مالکیہ کا سنگ بنیاد
رکھا گیا، واضحہ اور عتبیہ اندلس مین اور مدونہ سحنون افریقہ و مصر مین زیادہ معتبر خیال کی جاتی تھین،
چنانچہ اس جغرافیائی تقسیم کی بنا پر مصر و افریقہ اور اندلس کے علما نے اپنے اپنے ملک کی مستند کتابون کو
لیکر اون پر شروح اور حاشیے لکھنا شروع کیئے، اور چونکہ ان کتابون کی بنا ان فقہی روایتون پر تھی جو
ابن القاسم کو ابن مالک سے پہنچی تھین جن مین گو جابجا ابن القاسم نے امام مالک سے اختلاف بھی کیا تھا تاہم امام مالک
کے اصول حرف بحرف مان لئے تھے اس لئے اندلس مین عام طور پر قاضیون اور مفتیون کو یہ حکم دیدیا گیا کہ وہ اپنے فیصلون مین ابن القاسم
کی روایات سے ذرہ برابر تجاوز نہ کرین اور اگر کوئی فیصلہ اس کے خلاف صادر ہوتا تو وہ قابل نفاذ نہین خیال
کیا جاتا ہی،[1]

---

[1] ابن القاسم اور اشہب وغیرہ اصحاب امام مالک سے ہین، اسی طرح جس طرح امام ابو یوسف اور امام محمد اصحاب امام ابو
حنیفہ سے ہین، ان ائمۂ مجتہدین کے اصحاب مجتہد فی المذہب شمار کیئے جاتے ہین، یعنے یہ کہ اون کو اجتہاد کا رتبہ تو حاصل ہے
لیکن اپنے مجتہد کے اصول کو تسلیم کرکے فروع مین یہ لوگ اجتہاد کرتے ہین، تاہم اکثر اپنے امام کی رائے کو اپنی رائے پر مقدم
سمجھتے ہین، اور زیادہ تر اپنے امام کے اجتہادات کے نشر و اشاعت مین سرگرم رہتے ہین، کبھی کبھی یہ لوگ اپنے امام سے مخالفت بھی کرتے ہین
جیسا کہ امام یوسف اور امام محمد کو امام ابوحنیفہ سے اختلاف ہی لیکن خیال یہ ہی کہ یہ اختلاف بھی تقلیدی ہوتا ہے، یعنی امام سے جو روایتین
کسی مسئلہ مین مروی ہین اون مین سے بعض کو بعض پر ترجیح دیکر غیر مشہور روایت اختیار کر لیتے ہین، (بقیہ حاشیہ صفحۂ آیندہ پر)

غرض ابن القاسم کی روایتیں مدونۃ واضحہ اور عتبیہ کے ذریعہ مصر و افریقیہ اور اندلس تک شائع ہو گئی تھیں،
افریقیہ میں مصر کے بعد فقہ مالکی کا دوسرا مرکز قیروان تھا، لیکن قیروان سے زیادہ قرطبہ کو مرجعیت حاصل تھی جو
دولت اموی کی بدولت مطرح بال اور مرکز علم بنگیا تھا، قرطبہ کی مرجعیت کو مختصر طور پر یون سمجھنا چاہیئے،
کہ وہ اندلس مین دوسرا مدینہ تھا یعنی امام مالک کے اصول کے مطابق اہل مدینہ کا اجماع یا فتویٰ بجائے خود ایک
حجت شرعی ہے، اس اصول کو یہانتک وسعت دی گئی کہ بعد کو علمائے قرطبہ کے فتوون کو بھی فقہ مالکی مین اہل مدینہ کے
فتوون کی طرح حجت شرعی کا رتبہ حاصل ہو گیا، اور اہل قرطبہ کا تعامل بھی ترجیح و تقویت اقوال مین فیصلہ کن خیال
کیا جانے لگا[1]،

قرطبہ کے علماء کا سلسلۂ روایت عبد الملک بن حبیب تک منتہی ہوتا تھا، جو ابن القاسم کے شاگرد اور
واضحہ کے مصنف تھے، اس بنا پر مدونۃ کو اندلس مین زیادہ قبول عام حاصل نہ تھا، لیکن چونکہ دونون کا سرچشمہ ایک ہی تھا
اسلیئے اکثر فقہائے قرطبہ واضحہ اور مدونۃ دونون کی تدریس و اشاعت مین اہتمام بلیغ کرتے تھے، ابن رشد کا دادا محمد
ابن رشد چونکہ بیک واسطہ حافظ ابن القطان مشہور محدث قرطبہ کے سلسلۂ تلمذ مین داخل تھا جو مدونۃ کو تمام کتابون پر
ترجیح دیتے اور اندلس مین اس کے سب سے بڑے حافظ و ناشر خیال کیئے جاتے تھے، اسلیئے اکثر فقہائے قرطبہ کی طرح محمد بن رشد

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ) یہی وجہ ہو کہ گو ابن القاسم نے امام مالک سے بعید اختلاف کیا ہی، لیکن با وجود اسکے انکا شمار مالکیہ مین ہی،

[1] عام طور پر مباحث اجماع مین امام مالک کی جانب یہ مسئلہ منسوب کیا ہو کہ اہل مدینہ کا اجماع حجت ہو حالانکہ یہ ظاہر ہے کہ اہل مدینہ کے اجماع
کے ساتھ حجیت کی تخصیص بیسود ہی، بات یہ ہو کہ یہانپر امام مالک کے نقل مذہب مین علماء سے مسامحت ہوئی ہی، امام مالک کے مذہب کے
مطابق اس مسئلہ کو اجماع سے کوئی تعلق نہین، بلکہ یہ چار متفق علیہ مدارک احکام کے علاوہ پانچوان مدرک ہی، یعنی چونکہ اہل مدینہ
رسول اللہ صلعم کے وقت سے ایک خاص تعامل اور رسم و رواج کے پابند ہو گئے تھے، اس لئے دوسرون کی بہ نسبت اون کا
رواج اوفق بالشریعۃ ہوگا، یہ گویا ایک علحدہ اصل ہی جس کی بنا پر اہل مدینہ کے رواج اور مشاہدہ سے احکام کا فیصلہ کیا جاتا ہی، اس اصل
کے قائل صرف امام مالک ہین، اسلیئے اس کو بھی استصحاب، مذہب صحابی، اور دیگر مختلف فیہ اصول کی طرح سمجھنا چاہیئے،

نے بھی مدونہ کی تہذیب وتدوین اور تحشی مین کمال قابلیت صرف کی تھی،

محمد بن رشد اپنے عہد کا یگانۂ روزگار فقیہ تھا اور سارے اندلس کا مفتی اعظم شمار کیا جاتا تھا، اپنے وقت کے اجلۂ علماء سے حدیث وفقہ حاصل کی تھی، فقہ مین حافظ ابوجعفر محمد بن رزق کا شاگرد تھا، ابن رزق اپنے عہد کے مشہور حافظ تھے اور حدیث دانی کے ساتھ فقہ مین بھی عبور حاصل تھا، چنانچہ دور دور کے لوگ اون کے پاس تحصیل حدیث کی غرض سے سفر کرکے آتے تھے، پچاس برس کے سن مین ۴۷۷ھ مین انتقال کیا[1]،

محمد بن رشد نے جو تصنیفات چھوڑی ہین اون سے پتہ چلتا ہے کہ ائمہ مذاہب کے اقوال وروایات کی تہذیب وتدوین کا جو مشغلہ باقی رہگیا تھا اس مین وہ دیگر علمائے قرطبہ سے ممتاز درجہ رکھتا تھا، وہ نہ صرف مذہب مالکیہ کی روایات بلکہ صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین سب کے روایات کا حافظ اور اونکا نقاد تھا، اس کی دو کتابین البیان والتحصیل اور کتاب المقدمات الممہدات لاوائل المدونة والمختلطہ بہت مشہور رہین، ان کے علاوہ یحیی بن اسحق بن یحیی مصمودی نے فقہ مالکی مین جو طول وطویل فتاوی مرتب کئے ہین اون کے کچھ مختصرات ہین اور طحاوی نے فقہ حنفی کی محدثانہ تہذیب وتدوین جو مشکل الآثار اور معانی الآثار وغیرہ مین کی ہے اوسکی شرح وتہذیب بھی ابن رشد نے کی ہے، لیکن اِن تمام تصنیفات مین زیادہ قیمتی اوس کی کتاب البیان والتحصیل ہے جس مین صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین، کے فقہی اختلافات ذکر کیئے ہین، اور خود محاکمہ کیا ہی، اس کتاب مین فقہ مالکی کے اصحاب تخریج کی صف سے وہ نکلکر کبار مجتہدین کی صف مین داخل ہوجاتا ہی، اور حقیقت مین اجتہاد کی شان بھی یہ ہی کہ آیات احکام اور احادیث احکام کی اصولی اور محدثانہ واقفیت کیساتھ صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین کے اقوال وادلہ پر عبور کامل ہو اور ان پر مجتہدانہ نقد وتبصرہ کرسکتا ہو،

یہ عجیب بات ہی کہ فقہاء اور ناقدین حدیث کی جو جماعت اندلس کی سرزمین سے پیدا ہوئی اس کی نظیرین دوسرے اسلامی ممالک مین کمیاب نظر آتی ہین، حافظ ابن عبد البر، سہیلی، خطابی، حمیدی، ابن حزم، ابن الفرضی

[1] سیر النبلاء للذہبی جلد پانزدہم صفحہ ۱۴۰،

ابن القطان، حافظ ابو القاسم بن بشکوال، ایسے کبار محدثین ہین کہ اون کے فیصلے متاخرین کے لیۓ سرمایہ تحقیقات ہین
پھر اس کے علاوہ ابن حزم نے کتاب المحلی مین اور حافظ ابن عبد البر نے کتاب الاستذکار مین اجتہاد و تفقہ کی
جو مثالین پیش کی ہین اون کی نظیر مشکل سے دستیاب ہوتی ہی، حافظ ابن عبد البر بھی محمد بن رشد کے اساتذہ مین
ہین، اور اس بنا پر یہ خیال کچھ بیجا نہین کہ محمد بن رشد کے شیوخ حدیث و فقہ کے کمالات کا پرتو خود ابن رشد پر بھی
پڑا تھا، اور غالبًا اسی وجہ سے وہ اپنے عہد مین مسلم الثبوت فقیہہ و محدث شمار کیا جاتا تھا، ابن سعید ابن رشد کی کتاب البیان
والتحصیل کے متعلق لکھتا ہے کہ کتاب معظم معتمد عند المالکیۃ اور اگر اس کی تصدیق تلاش
کرنا ہو تو خود یہ کتاب تو ناپید ہے ابن الحاج کی کتاب المدخل مین اس کے اقتباسات کا مطالعہ کرنا چاہیے، ابن الحاج
کی کتاب المدخل غیر معتبر کتاب نہین ہے حافظ ابن حجر کی سند اعتبار اس کے لیۓ کافی ہے، محمد بن رشد کے اجتہادات کی
صرف ایک مثال پیش کرتا ہون جو اس کے پوتے ابن رشد کی کتاب سے ماخوذ ہی، قصاص کے بارے مین ائمہ مین
یہ اختلاف ہے کہ قاتل اگر دیت دینے پر رضامند نہو تو اس صورت مین ولی دم کو قصاص اور اخذ دیت دونون کا
اختیار ہوگا، یا صرف قصاص واجب ہوگا، امام مالک سے ایک روایت یہ ہی کہ ولی دم صرف قصاص لے سکتا ہی، اوس کو اخذ
دیت کا اختیار نہین، اور یہی مذہب امام ابو حنیفہ، ثوری، اور اوزاعی کا بھی ہی، لیکن دوسری روایت امام مالک
سے یہ ہے کہ ہر صورت مین یعنی خواہ قاتل دیت دینے پر رضامند ہو یا نہو ولی دم کو قصاص اور اخذ دیت دونون کا
اختیار ہی اور یہ مذہب امام شافعی، ابو ثور اور داؤد ظاہری کا ہی، مگر پہلی روایت فقہ مالکی مین مفتی بہ اور مشہور ہی،
محمد بن رشد کے زمانہ مین قرطبہ مین یہ واقعہ پیش آیا کہ مقتول کے بعض ورثا بالغ اور شرعًا دعوئ قصاص
کی اہلیت رکھتے تھے اور بعض نابالغ و غیر مختار تھے، یہ مسئلہ جب عدالت مین پیش ہوا تو تقریبًا تمام علما نے روایت
مشہور پر اس بنا پر فتویٰ دیا کہ بعض اولیاء دم چونکہ بالغ ہین اور اون کو اخذ دیت کا بلا رضامندی قاتل اختیار نہین
اسلیۓ قصاص مین تاخیر بے سود ہی، لیکن محمد بن رشد تنہا اس اتفاق عام کا مخالف تھا، اور اوس کی راۓ یہ تھی کہ
امام مالک کی دوسری روایت چونکہ ارفق بالمصلحۃ اور اوفق بالشریعۃ ہی اس لیۓ اس کا انتظار کرنا چاہیے کہ نابالغ

اولیاءِ دم قصاص لینے کے قابل ہوجائیں ، ممکن ہو کہ اون کی رائے قصاص لینے کی نہو اور چونکہ اِس دوسری روایت کی بنا پر اولیاءِ دم کو اخذ دیت کا بھی حق حاصل ہو، اسلیئے کوئی وجہ نہیں کہ نابالغ اولیائے دم کے حق کو سوخت کرکے خون ناحق سے ہاتھ رنگین کیئے جائیں یہ رائے جو سراسر شخصی اجتہاد پر مبنی تھی، گو مصلحت و شریعت دونوں لحاظ سے قابل قبول تھی، لیکن تمام علماء بگڑ گئے ، یہانتک کہ محمد بن رشد کو اِس مسئلہ پر خاص رسالہ تصنیف کرکے اپنی رائے ثابت کرنا پڑی[1]

غرض ابن رشد جس خاندان میں پیدا ہوا گو فضیلت علمی کے لحاظ سے وہ قدیم العہد تھا، لیکن محض اس کے دادا محمد بن رشد کی بدولت اس کو مرجعیت حاصل ہوگئی تھی جو محمد بن رشد کی وفات کے بعد بھی مدتون باقی رہی شارحین مدونۃ میں محمد بن رشد کے علاوہ لخمی، ابن بشیر، اور ابن یونس بہت مشہور ہیں، لیکن تحقیق و استناد کے لحاظ سے محمد بن رشد کا رتبہ مالکیون میں سب سے بڑھا ہوا ہے، یہانتک کہ امام ابن عرفہ کا قول ہے کہ کسی مسئلہ میں ابن رشد، لخمی، اور دیگر شارحین مدونۃ کی تصریحات اگر مقابلۃً موجود ہون تو ابن رشد کے فیصلہ کو ترجیح دیجائیگی، اگرچہ متاخرین مالکیہ میں سے خلیل نے مختصر میں اس کا التزام نہیں کیا ہو، تاہم امام ابن عرفہ کی تصریح بجائے خود ایک تمغۂ امتیاز ہے[2]،

لیکن اگر ابن رشد کے خاندان کی اِس امامت و مرجعیت عامہ سے اِس بنا پر قطع نظر کیجائے کہ اس کی ولادت اپنے دادا کی وفات کے بعد ہوئی تب بھی اِس کے فقیہانہ کمالات کے جانچنے کے لیئے خود اس کی کتابیں نیز اوس کے اساتذہ و شیوخ حدیث کی ایک مکمل فہرست موجود ہو جن میں سے ہر ایک شخص اپنے عصر میں تفقہ و حدیث دانی کا اعلیٰ معیار خیال کیا جاتا تھا، ابن رشد کی تعلیم و تربیت کے بیان میں معلوم ہوچکا ہو کہ فقہ کی ابتدائی تعلیم اس نے اپنے باپ سے پائی جو خود بھی مجتہد عصر تھا، اس کے بعد حافظ ابوالقاسم بن بشکوال، ابوبکر بن سمحون، ابن مسرہ، اور ابوعبداللہ مازری وغیرہ، اجلۂ محدثین سے فقہ و حدیث کی تکمیل کی،

حافظ ابن بشکوال مشہور محدث، ناقد احادیث، اور مورخ ہیں، ابن الفرضی کی تاریخ اندلس کا جو ذیل انھون نے

---

[1] بدایۃ المجتہد ابن رشد صفحہ ۲۴۲، [2] نیل الابتہاج صفحہ ۱۷۲،

کتاب الصلہ کے نام سے لکھا ہے وہ بہت مشہور رہی اور یورپ مین چھپ گیا ہے، نقد اخبار اور واقفیت رجال مین اونکا کوئی ہمسر نہ تھا، محمد بن عتاب، قاضی مغیث، اور فقیہہ ابوبکر بن عربی سے فقہ و حدیث حاصل کی تھی، احادیث ورجال کے نقد مین انکا فیصلہ بطور حجت تسلیم کیا جاتا تھا، کچھ دنون اپنے اُستاد ابوبکر بن عربی کی نیابت مین اشبیلیہ کی قضا کی خدمت بھی انجام دی ہے ۵۷۸ھ مین وفات پائی اور امام یحیی لیثی کے مقبرہ مین دفن ہوئے،[1]

ابن رشد کے دوسرے شیخ حدیث ابومروان عبد الملک بن مسرہ تھے یہ اور ابن بشکوال دونون ابن رشد کے دادا کے شاگرد رشید تھے، ابو مروان بھی حدیث و فقہ کے ساتھ فن رجال مین ماہر تسلیم کیے جاتے تھے ۵۵۲ھ مین وفات پائی،[2]

ابن رشد کے شیوخ مین سب سے زیادہ مشہور امام ابوعبداللہ مازری ہین، یہ اصل مین سسلی کے باشندے تھے، طب و حساب مین بھی مہارت رکھتے تھے، نقد حدیث اور تحقیق فقہ مین اجتہاد کا رتبہ حاصل تھا، اون کی شرح صحیح مسلم بہت مشہور کتاب ہے، جس پر متاخرین محدثین مثلاً ابن حجر وغیرہ نے اپنی تحقیقات کا سنگ بنیاد رکھا ہے، اور قاضی عیاض نے کتاب الاکمال اسی کی سند پر تصنیف کی ہے ۵۳۶ھ مین اسی برس کے سن مین وفات پائی،[3]

غرض ابن رشد نے حدیث و فقہ کی تعلیم جن اساتذۂ فن سے حاصل کی تھی محض اونکا رتبۂ اجتہاد ہی اس امر کی کافی شہادت ہے کہ ابن رشد کا کمال فقہی اپنے معصرون سے بہت زیادہ ممتاز حیثیت رکھتا تھا، دنیا سمجھتی ہے کہ ابن رشد محض ارسطو کا مقلد تھا، لیکن اس کا سوانح نگار ابن الابار یہ کہتا ہے کہ فلسفہ وغیرہ کو نظر انداز کر کے کم از کم فقہ مین تو کوئی اس کا نظیر نہ تھا، ابن رشد کی فقہ دانی کے متعلق ابن الابار کا یہ حسن ظن کیا واقع مین صحیح ہے؟ اس کا فیصلہ کرنے کے لیے صفحات ذیل ملاحظہ ہون،

---

[1] تذکرۃ الحفاظ صفحہ ۱۲۸، [2] الدیباج المذہب صفحہ ۱۵۰، [3] ابن خلکان صفحہ ۶۹۳، والدیباج المذہب،

(۲)

ابن رشد کی تصنیفات فقہ پر نقد و تبصرہ

فقہ و اصول مین ابن رشد کی آٹھ کتابین ہین جن کے نام اوپر گذر چکے ہین ان مین صرف بدایۃ المجتہد بہت مشہور ہے اور چھپ بھی گئی ہو باقی اور کتابین چھوٹی چھوٹی اور نامکمل ہین، بدایۃ المجتہد مین ایک جگہ پر ابن رشد نے وعدہ کیا ہے کہ مدونۃ ابن القاسم کے طرز پر فروع مالکیہ مین ایک کتاب لکھونگا[1]، معلوم نہین یہ کتاب لکھی یا نہین، اور اس کا نام کیا ہو، تصنیفات ابن رشد کی فہرست مین اس نام کی کوئی کتاب نظر نہین آتی،

بہرحال بدایۃ المجتہد ہمارے سامنے ہے اگر فقہ مین ابن رشد کی اور کتابین نہوتین تب بھی محض یہ اکیلی کتاب ابن رشد کے کمال تفقہ اور رتبۂ اجتہاد کے ظاہر کرنے کے لیئے کافی تھی، بدایۃ المجتہد دیگر کتب فقہ سے بعض حیثیتون مین نہایت ممتاز ہو جو تفصیل وار حسب ذیل ہین،

(۱) اس کی ترتیب دیگر کتب فقہ سے مختلف اور نئے انداز کی ہے، کتاب الجہاد کو ابواب معاملات و ایمان پر مقدم کیا ہو کیونکہ اصول اسلامی کی رو سے نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کے بعد جہاد کا رتبہ ہے، کتاب الاشربہ اور کتاب الضحایا کو بھی معاملات کی جلد سے الگ کر لیا ہے، کیونکہ اسلام مین ان چیزون کی حیثیت محض تعبدی ہو، بحیثیت مجموعی کتاب کی ترتیب اور طرز تحریر کے متعلق یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ دیگر کتب فقہ سے اس کو کوئی نسبت نہین،

(۲) اس کتاب کی بڑی صفت یہ ہے کہ دیگر کتب فقہ کے خلاف اس کی غرض اجتہاد کی استعداد پیدا کرنا ہے ائمہ اربعہ اور اون کے اصحاب کے بعد تقلید کے عام رواج کی بدولت فقہا کے صرف تین چار معمولی وظائف عمل باقی رہ گئے تھے، یعنی امام سے جو اصولی مسائل مروی ہین اون کو پیش نظر رکھکر ابواب فقہ کے فروع کو

[1] بدایۃ المجتہد صفحہ ۲۳۴،

ترتیب دینا یا امام کی مختلف روایتون کو مختلف ذرائع سے فراہم کرکے اون مین آپس مین ترجیح دینا یا امام کی مختلف روایتون کی صحت و غلطی دریافت کرنا یا وقائع و نظائر ممکنہ وغیر ممکنہ کو ابواب فقہ کے مطابق ترتیب دینا یا فروع مذہب کی طول طویل کتابون کی مختصر شرحین اور حاشیے لکھنا، اِن وظائف عمل کے علاوہ حنفیہ و شافعیہ کے فرقہ وار منازعات کی بدولت ایک خاص فن جدل وخلاف کے نام سے ایجاد ہو گیا تھا، جس مین ہر فریق اپنے امام کے آرا و مذہب کی تعصب کے ساتھ تائید و حمایت کرتا تھا اور اس سلسلہ مین رطب و یابس قوی و ضعیف ہر طرح کے دلائل فراہم کیئے جاتے تھے اِس سے بحث نہین ہوتی تھی کہ واقع مین کون مذہب حق ہے اِن کتابون سے استعداد فقہی تو ضرور پیدا ہوتی تھی، لیکن اِس کا دائرہ محدود ہوتا تھا، یعنے صرف تخریج و ترجیح اقوال اور استنباط فروع کا ملکہ پیدا ہوتا تھا اور ہر فریق یہ سمجھنے لگتا تھا کہ حق اسی کے ساتھ ہی، ملکۂ اجتہاد کا یہ فقدان مسلمانون کے لیئے ہر حیثیت سے مضر ثابت ہوا لیکن اِس کا احساس بھی مسلمانون مین کم لوگون کو ہوا منجملہ اون کے ابن رشد بھی تھا جس نے بدایۃ المجتہد اسی غرض کے حاصل کرنے کے لیئے لکھی چنانچہ لکھتا ہے:—

ونحن نروم انشاء الله بعد فراغنا من هذا الکتاب ان نضع فی مذهب مالک کتابا جامعا لاصول مذهبه ومسائله المشهورة التی تجری فی مذهبه مجری الاصول للتفریع علیها وهذا هو الذی عمله ابن القاسم فی المدونة بید ان فی قوة هذا الکتاب ان یبلغ به الانسان رتبة الاجتهاد اذا تقدم فعلم من اللغة العربیة وعلم من اصول الفقه ما یکفیه فی ذلک رأینا ان اخص الاسماء... [1]	ہم انشاء اللہ اس کتاب سے فراغت پانے کے بعد مذہب امام مالک کے اصول و فروع مین ایک جامع کتاب لکھین گے جیسی ابن القاسم نے مدونہ لکھی ہی باقی اِس کتاب کی غرض تو یہ ہی کہ اگر انسان لغۃ اور اصول فقہ سے بقدر ضرورت واقف ہو تو اِس کتاب کے ذریعہ سے اجتہاد کی قوت اس مین پیدا ہو جائے اور اسی سبب سے ہم نے اِس کتاب کا نام بدایۃ المجتہد رکھا کہ اجتہاد کی استعداد اِس سے پیدا ہوتی ہی،

[1] بدایۃ المجتہد صفحہ ۲۳۴

(۴۳) لیکن اِس غرض کے حاصل کرنے کے لیئے ابن رشد نے جن باتون کا التزام کیا ہے اون سے خود کتاب مین امتیازی شان پیدا ہو گئی ہی، عام طور پر کتب فقہ مین فروع مسائل جمع کیئے جاتے تھے جنسے اصول کے سمجھنے مین بہت کم مدد ملتی تھی، باب اجتہاد مسدود تھا اور فروع تک مین جزئیات کی پابندی لازمی خیال کی جاتی تھی ابن رشد نے اسس کتاب مین یہ مقلدانہ طرز ترک کردیا تاکہ اصول سے استنباط فروع کا ملکہ پیدا ہو، اور اصول مین صرف ان کو لیلیا جن کی صراحت شرع مین خود ہی اور یا ائمہ نے ان مین اختلاف کیا ہے چنانچہ لکھتا ہے:-

قصدنا فی ھذا الکتاب انما ھو ان نثبت المسائل المنطوق بھا فی الشرع المتفق علیھا والمختلف فیھا فان معرفۃ ھذین الصنفین من المسائل ھی التی تجری المجتھدین مجری الاصول فی المسکوت عنھا وفی النوازل ویشبہ ان یکون من قد دب فی ھذہ المسائل وفہم اصول الاسباب التی اوجبت خلاف الفقھاء فیھا ان یتوصل الی ما یجب فی نازلۃ نازلۃ[۱]

اس کتاب مین ہمارا قصد یہ ہے کہ شرع کے متفق علیہ اور مختلف علیہ مسائل بیان کرین کیونکہ یہی دو قسم کے مسائل مسکوت عنہ حوادث و نوازل مین بطور اصول موضوعہ کام آتے ہین اور اگر ان مسائل کی واقفیت کے ساتھ فقہائے کے اختلافات کے علل و اسباب بھی ذہن مین ہون تو انسان ہر جدید حادثہ کے بابت شرعی فتوی دینے کے قابل ہو سکتا ہے،

(۴۴) غلو تقلید مین لوگ یہ بھول گیئے تھے کہ ہمارے امام کے آرار و نظریات کا مستند شرعی کیا ہے مسلمانونکو خدا نے یہ حکم دیا ہے کہ خدا اور رسول کے سوا وہ کسی کی بات بلا دلیل نہ مانین خود ائمہ نے بھی اپنے پیروون کو یہ تعلیم دی تھی کہ کتاب و سنت کے مقابلہ مین ہماری رائین ناقابل تسلیم خیال کی جائین لیکن غلو تقلید مین مسلمان اِن تعلیمات کو بھول گیئے اور بلا دلیل و حجت اپنے اپنے ائمہ کے اقوال کتابون مین نقل کرنے لگے ابن رشد نے اِس کتاب مین اجتہاد کی استعداد پیدا کرنے کے لیئے یہ اہتمام کیا کہ ہر اصولی مسئلہ کے متعلق پہلے ائمہ کے اختلافات ذکر کیئے، پھر ہر ایک کی الگ الگ دلیلین نقل کین آخر مین خود محاکمہ کیا، ابن رشد کی وسعت نظر کا یہ حال ہے

---

[۱] ہدایۃ المجتہد صفحہ ۲۳۴،

کہ معروف وغیر معروف ہر طرح کے ائمہ کے مذاہب اِس کتاب مین موجود ہین، اصحاب امام مالک مین ابن القاسم اشہب، سحنون، ابن الماجشون، قاضی عبد الوہاب، اصحاب ابی حنیفہ، اصحاب شافعی، ابن جریج، شعبی، عطا بن دینار، ابو ثور، امام ثوری، سفیان بن عینیہ، اوزاعی، امام احمد بن حنبل، امام داؤد ظاہری، فقیہ ابو اللیث، ابن ابی لیلیٰ، ابن جریر طبری، غرض تابعی اور غیر تابعی ہر قسم کے ائمہ و فقہاء کے اقوال قدم قدم پر ملتے ہین صرف اقوال ہی نہین بلکہ ہر ایک کی دلیلین بھی صاف صاف مذکور ہین اور اگر کسی مسئلہ مین صحابہ نے اختلاف کیا ہو تو اختلاف مع وجہ اختلاف مذکور ہے، اِس سلسلہ مین نادر و شاذ اقوال و روایات کی بھی کمی نہین ہے، چنانچہ عورت کی امامت کے متعلق اختلافات تحریر کرنے کے بعد لکھتے ہین

وشذ ابی ثور والطبری فاجازا امامتها على الاطلاق [1] .. ..

ابو ثور اور طبری جمہور سے الگ ہین اور اس بات کے قائل ہین کہ عورت علی الاطلاق امامت کر سکتی ہو یعنی عورتون اور مردون دونون کی،

استحقاق قضائت کے بیان مین عورت کی قضائت کے متعلق اختلافات تحریر کرنے کے بعد لکھتے ہین،

قال الطبری یجوز ان تکون المرأة حاكما على الاطلاق فی كل شیئ [2] .. ..

عورت علی الاطلاق ہر شئ مین حاکم ہوسکتی ہو (یعنی دیوانی اور فوجداری کی کوئی تخصیص نہین بلکہ دونوں ہو سکتی ہے) -

(۵) محاکمہ مین نہایت متانت و سنجیدگی سے دلائل قایم کیئے ہین، چنانچہ چند مثالین نمونہ کے طور پر حسب ذیل ہین :-

(۱) رجوع عن الهبة کے مسئلہ مین اختلافات و ادلہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہین،

الرجوع عن الهبة ليس من محاسن الاخلاق

رجوع عن الہبۃ محاسن اخلاق مین نہین ہے اور

---

[1] بدایۃ المجتہد جلد اول صفحہ ۸۵، [2] ایضاً جلد دوم صفحہ ۳۷۷،

والشارع انما بعث لیتمم محاسن الاخلاق[1] شارع اسلیئے مبعوث کئے گئے تھے کہ محاسن اخلاق کی تعلیم دین

(۲) فقہا مین ایک مشہور اختلاف یہ ہی کہ بلا ولی کے نکاح جائز ہے یا نہین، امام مالک اور امام
شافعی ولی کی موجودگی کو شرط قرار دیتے ہین، امام ابوحنیفہ اور امام زہری یہ کہتے ہین کہ اگر عورت نے کفو
مین نکاح کیا ہے تو بلا ولی جائز ہے، امام داؤد ظاہری باکرہ کے نکاح مین ولی کو شرط قرار دیتے ہین اور ثیبہ
کے لیئے اِس شرط کا انکار کرتے ہین شارطین بعض آیات قرانیہ کے طرز خطاب اور حدیث حضرت عایشہ سے
استدلال کرتے ہین منکرین حضرت ابن عباس کی حدیث کو اپنے قول کی سند مین پیش کرتے ہین اور ظاہر یہ بھی اسی
حدیث کے ظاہر الفاظ سے استدلال کرتے ہین ابن رشد کہتا ہی کہ آیات قرآنیہ کا طرز خطاب کسی فریق کی
حجت نہین ہو سکتا کیونکہ وہ محکم نہین ہے مجمل ہی اور اس اجمال کی تفسیر کا بھی کوئی ثبوت نہین اور نہ شارع
نے اپنے طرز عمل سے اس کی تشریح کی لیکن حدیث ابن عباس کو منکرین نے جو اپنے استدلال مین پیش کیا ہی
وہ بھی بیجا نہین بلکہ اِس سے صاف صاف ظاہر یہ کی تائید ہوتی ہے، پھر لکھتا ہی کہ حنفیہ نے حضرت عایشہؓ والی
حدیث کی جس سے ولی کا اشتراط ظاہر ہوتا ہی تضعیف کی ہی وہ کہتے ہین کہ یہ حدیث بواسطہ ابن جریج زہری سے
مروی ہی لیکن جب خود ابن جریج نے زہری سے سوال کیا تو اونھون نے اِس حدیث سے لاعلمی کا اظہار کیا،
شارطین نے ابن عباسؓ کی ایک دوسری حدیث سے بھی جس کے الفاظ یہ ہین لانکاح الا بولی وشاھدی
عدل ..... استدلال کیا ہی، لیکن اسکی مرفوعیت مین کلام ہی اب احادیث و آیات سے قطع نظر کر کے
اگر اس مسئلہ پر خود غور کیا جائے تو پتہ چلتا ہی کہ سن رشد پر پہنچنے سے عورت کو تصرف مال کا حق شرعًا حاصل ہو جاتا ہے
اور یہ نظیر شرعی یہ ثابت کرنے کے لیئے بھی کافی ہے کہ عورت کو عقد نکاح کا حق بھی ملنا چاہیے، زیادہ سے زیادہ
اولیا، کو نگرانی اور فسخ کا حق دیا جا سکتا ہے کہ اگر غیر کفو مین عورت شادی کرے تو اولیا نکاح کو فسخ کرا دین
پھر اگر شرعًا ولی کی موجودگی نکاح کے لیئے شرط ہوتی تو شارع اِس مسئلہ کو خود صاف کر دیتا یعنی وہ ساتھ ساتھ

[1] بدایۃ المجتہد جلد دوم صفحہ ۲۰۱،

اصناف اولیاء اور اون کے مراتب اور اون کے حدود اختیارات کی تشریح بھی کر دیتا حالانکہ ایسے اہم مسئلہ مین اس قسم کی کوئی روایت شارع سے قطعاً ثابت نہین[1]،

(۶) ابن رشد گو مالکی المذہب ہے لیکن محاکمہ مین بے تعصبی کے ساتھ رائے ظاہر کرتا ہے، اپنے مذہب کی بیجا تائید و حمایت کا مقلدانہ جوش کہین نظر نہین آتا، چنانچہ اکثر جگہ حنفیہ کی متانت استدلال و قوت تفقہ کو تسلیم کیا ہو، اس قسم کی چند مثالین ذیل مین درج کی جاتی ہین،

(۱) شرع مین لعان کا مسئلہ یہ ہو کہ اگر مرد کو عورت پر یا عورت کو مرد پر بدچلنی کا شبہہ ہو تو وہ قاضی کے روبرو مخصوص الفاظ سے جن کی تصریح آیات قرآنیہ مین ہے اپنی عینی شہادت پیش کرین بصورت ثبوت دونون مین تفریق کرا دی جائے گی، اور بصورت عدم ثبوت حد قذف جاری ہوگی، یہان تک تو ائمہ مین متفق علیہ ہے لیکن اگر عورت اپنی عینی شہادت پیش کرنے سے انکار کرے تو آیا عورت کو مجبور کیا جائے گا، یا اوس پر حد جاری ہوگی، ائمہ ثلثہ یہ کہتے ہین کہ اس پر حد زنا جاری ہوگی اور امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہو کہ محض نکول کی بنا پر حد جاری نہین ہوسکتی وہ جیل خانہ بھیجی جائے گی، ابن رشد کا فیصلہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کا مسلک صحیح ہو کیونکہ محض نکول کی بنا پر فقہا جرمانہ کو جب ناپسند کرتے ہین تو حد زنا کیسے اوس پر جاری کی جاسکتی ہو اس کے علاوہ شرع مین اس قسم کی حد کی کوئی نظیر بھی نہین ہو، ابن رشد کہتا ہو کہ ابوالمعالی جوینی نے بھی جو شافعی ہین کتاب البرہان مین حنفیہ کی قوت فقاہت کو تسلیم کیا ہو[2]،

(۲) مشہور حدیث ربوا جس مین چھ چیزین گنائی گئی ہین، اس کے متعلق ائمہ مین یہ اختلاف ہو کہ یہ حکم معلل ہو یا غیر معلل پھر اصحاب علل مین بھی یہ اختلاف پیدا ہوا کہ حرمت ربوا کی علت کیا ہو حنفیہ نے کیل وزن کو علت قرار دیا ہو، ابن رشد کہتا ہے کہ اصول شرع سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، وہ کہتا ہے کہ لین دین مین عموماً تساوی قیمت وزن کا لحاظ کیا جاتا ہو اور چونکہ مختلف الاوزان چیزون مین

---

[1] بدایۃ المجتہد جلد دوم صفحہ ۱۰۵، [2] بدایۃ المجتہد صفحہ ۷۲،

تساوی اور اوس کے فروق کا صاف ادراک نہین ہوتا اسلئے زر خام یا مسکوک اسکا معیار قرار دیا گیا پس لین دین مین رنج ومنفعت کے ساتھ عدل اوسی وقت برقرار رہ سکتا ہے جب تساوی وزن وکیل کا لحاظ کیا جاوے اسلئے خود اصول عقلی بھی حنفیہ کی علت کی تائید مین ہین[1]،

غرض کیا بلحاظ اسلوب تحریر، کیا بلحاظ ترتیب مضامین، کیا بلحاظ جمع اقوال ائمہ، اور کیا بلحاظ متانت استدلال وقوت فقاہت یہ عجیب بے مثل کتاب ہی اور ہر حیثیت سے دیگر کتب فقہ پر فوقیت رکھتی ہی، بے شبہہ مبسوط امام سرخسی، فتح القدیر، امام شعرانی کی فقہ جامع کی کتابین بھی اسی طرز پر لکھی گئی ہین لیکن اختصار کے ساتھ جامعیت جیسی بدایۃ المجتہد مین ہی ویسی کسی کتاب مین نہین، اِس کتاب کے متعلق ابن الابار نے حسب ذیل الفاظ مین حُسن ظن ظاہر کیا ہی ذکر فیہ اسباب الخلاف و علل وجہہ فافاد وامتع بہ ولا یعلم فی دقتہ انفع منہ ولا احسن سیاقا (اس مین فقہا کے اسباب اختلاف اور اوس کے علل کی وجوہ بیان کیے ہین تو ابن رشد نے اسکو لکھکر مفید بنایا، اس سے بہتر کوئی کتاب نہین) ابن سعید نے ان الفاظ مین تعریف کی ہی کتاب جلیل معظم معتمد عند المالکیۃ (عمدہ ہے اور مالکیہ مین مستند ہے) لیکن میرے خیال مین نہ صرف مالکیون کے لیئے بلکہ تمام علمائے اسلام کے لئے یہ کتاب از حد مفید ہے، اور اس کا مطالعہ اجتہاد کی استعداد پیدا کرتا ہے،

ابن رشد نے اِس کتاب مین فقہ کے متعلق جس واقفیت کا ثبوت دیا ہے اور محدثانہ اور اصولی طرز پر جس طرح محاکمہ کیا ہے کیا اس کے بعد بھی ذرہ برابر اس مین شبہہ باقی رہجاتا ہے کہ ابن رشد فقہ مین اپنے وقت کا مجتہد اعظم تھا، یورپ کے لیئے تو صرف یہ ذریعۂ معلومات کافی ہے کہ وہ ارسطو کا شارح تھا لیکن ہمارے نزدیک اوس کا تمغۂ امتیاز حلقۂ فقہا کی صدر نشینی اور اوس کا رتبۂ اجتہاد ہی،

اِس موقع پر یہ لحاظ رکھنا چاہیئے کہ ابن سعید نے جس موقع پر اس کتاب کا نام لیا ہے، وہ اہل اندلس کے مفاخر ومناقب کا موقع ہے اور ایسے مواقع پر جن مصنفین یا کتابون کے نام لیئے جاتے ہین،

[1] بدایۃ المجتہد جلد دوم صفحہ ۹۷،

ظاہر ہے کہ وہ کس پائے کے ہوتے ہونگے، شقندی اسی موقع پر فخریہ کہتا ہے

وھل لکم فی الفقہ عبد الملک بن حبیب الذی یعمل بافعالہ الی الآن ومثل ابی الولید الباجی ومثل ابی بکر بن عربی ومثل ابی الولید بن رشد الاکبر ومثل ابی الولید بن رشد الاصغر وھو ابن الاکبر نجوم الاسلام ومصابیح شریعۃ محمد علیہ السلام،

عبد الملک بن حبیب جو بیک واسطہ امام مالک کے شاگرد ہین، ابو الولید باجی، ابو بکر بن عربی، وغیرہ اندلس کے مشہور محدث و فقیہہ ہین، یورپ کے لوگ جو ابن رشد کو بیدین سمجھتے ہین کیا یہ سننے کی زحمت گوارا کرینگے کہ ابن رشد کا ایک ہموطن اس کو مجتہدین فقہا کی صف مین جگہ دے رہا ہے؟

باب دوم

ابن رشد اور علم کلام

(۱) **ابن رشد کے علم کلام پر اجمالی نظر**، مشرق میں فرق اسلامیہ کی پیدایش اور علم کلام، اسپین میں علم کلام، ابن حزم اور اسپین کے دیگر متکلمین، محمد بن تومرت اور اشعریت، علم کلام کی جانب ابن رشد کی توجہ کرنے کے وجوہ، ابن رشد کی کلامی تصنیفات اور اونکا انداز، ابن رشد کا نیا علم کلام اور اوس کے خصوصیات، ابن رشد کے علم کلام کی روح، فلسفہ اور مذہب کی نئے انداز سے تطبیق، تاویل کی بحث، پرانے متکلمین کی غلطیاں، اور قدیم علم کلام کی بنا فاسد، عقائد کا قرآن مجید سے ثبوت،

(۲) **ابن رشد کے علم کلام پر تفصیلی نقد و تبصرہ**، حدث و قدم عالم، اس مسئلہ میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف، ابن رشد کا فیصلہ قرآن مجید سے، وجود باری پر متکلمین کے دلائل اور اون کی کمزوری، قرآن مجید کے دلائل اور ابن رشد کا فیصلہ، صفات باری، تنزیہ و تشبیہ کے اصول قرآن مجید سے، صفات باری کے متعلق متکلمین کی بدعتیں اور ابن رشد کا نقد، مسئلہ جبر و قدر پر ابن رشد کی رائے،

(۳) **ابن رشد اور غزالی**، مسلمانون مین فلسفہ کی اشاعت اور علم کلام عقلی، محدثین اور اشعریت، علم کلام مین اشاعرہ کے اضافے، اشعریت اور فلسفہ کا تصادم، امام غزالی اور فلسفہ، اون کی کتاب تہافت الفلاسفہ اور اوس کی فہرست، امام غزالی کے بابت ابن رشد کی رائین، تہافت الفلاسفہ کے بابت ابن رشد کی رائے، مسئلہ خرق عادت پر امام غزالی اور ابن رشد کی مقابلانہ تقریرین، مذہب و فلسفہ کی تطبیق پر ابن رشد کا فیصلہ، ابن رشد اور امام غزالی کے طرق تطبیق پر نقد و تبصر، مذہب و فلسفہ مین باہمی تطبیق کی اصلی صورت،

---

(۱)

ابن رشد کے علم کلام پر اجمالی نظر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک صدی بمشکل گذرنے پائی تھی کہ عہد صحابہ ہی مین اختلاف عقائد کی وبا مسلمانون مین پھیل گئی، اختلاف پیدا کرنے والے لوگ زیادہ تر یہودی، عیسائی اور عجمی نومسلم تھے، خود رسول اللہ صلعم کے زمانہ مین عرب کے باہر بلکہ خود نفس عرب مین صدیون سے خدا کی ذات و صفات کے عقیدے زیر بحث چلے آرہے تھے اور یہودی عیسائی، گبر و آتش پرست غرض عہد قدیم کے سارے پیروان ادیان و ملل عجیب و غریب خیالی عقیدون کے متعلق بحث و مناظرہ مین مشغول تھے، اسلام مین سب سے پہلے ابن سبا کا فتنہ ظاہر ہوا، یہ نومسلم یہودی تھا اور حضرت علیؓ کے ساتھ عقیدت و ارادت کا اظہار کرتا تھا، اسلام مین سب سے پہلے حلول کا عقیدہ اسی نے پیدا کیا ہے، ابن سبا کے بعد خارجیون اور شیعون کے اور فرقے پیدا ہوئے، لیکن ابتک اختلاف عقائد کی بنا زیادہ تر ایمان و کفر کے حدود اور حب آل رسولؐ پر تھی آخر عہد صحابہ مین ایک شخص ابو یونس سنوبہ پیدا ہوا، یہ عجمی نومسلم تھا، اِس نے قدر کا عقیدہ پیدا کیا، یعنے یہ کہ

انسان اپنے تمام افعال کا مختار ہی یہ عقیدہ معبد بن خالد جہنی نے پولٹیکل مصلحتون سے اختیار کرکے بنی امیہ کے خلاف عوام کو بھڑکانا شروع کیا، معبد کے خلاف ایک دوسرا فریق اور تھا جو انسان کو مجبور محض مانتا تھا، بنی امیہ اس فریق کی تائید کرتے تھے، اور عقیدۂ جبر کو اپنے جور و ستم کا بہانہ بنا رکھا تھا،

تیسرا فرقہ جہم بن صفوان نے پیدا کیا، ابتک کسی مسلمان کو خدا کی ذات وصفات مین کوئی اختلاف نہ تھا، جہم بن صفوان نے انکار صفات کی نئی بدعت ایجاد کی، یعنی یہ کہ خدا تمام ایجابی و سلبی صفات سے منزہ ہی، نہ وہ سمیع ہی نہ علیم، نہ قدیر ہے نہ خالق، غرض وہ کچھ بھی نہین ہی محض ایک فرضی تخیل ہی، اس فتنہ نے بہتون کو گمراہ کر دیا، رفتہ رفتہ اسی کشت زار سے معتزلہ پیدا ہوئے، جنھون نے عقیدۂ تعطیل کے ساتھ اور بدعتین اضافہ کین، یعنی یہ کہ خدا شر کا خالق نہین ہی، صرف خیر کا خالق ہی، شر کا خالق شیطان ہی، اس عقیدہ کی رو سے مجوسیون کی طرح مسلمانون مین بھی ثنویت پیدا ہوئی، معتزلہ نے عذاب قبر، شفاعت، اور قیامت کے روز خدا کی رویت کا بھی انکار کیا، اور جبریہ کے خلاف عقیدۂ قدر کی تائید کی، لیکن ان تمام مسائل مین سے معتزلہ کو عقیدۂ قدر، انکار صفات، ثنویت خالق، اور خلق قرآن کے عقیدون پر بڑا اصرار تھا تیسری صدی مین محمد بن کرام سیستانی نے ظہور کیا جو معتزلہ کا دشمن تھا، معتزلہ نے خدا کو تمام صفات سے منزہ کرکے ایک فرضی تخیل تک پہونچا دیا تھا، ابن کرام نے اس کے خلاف خدا کو انسان صورت بادشاہ بنا دیا، یعنے خدا کی جسمیت کا قائل ہو گیا، آخر مین عجم کے زندیقون نے ظہور کیا، یہ اسلام کے سب سے گمراہ فرقون مین تھے، یہ کہین تعلیمیہ، کہین ملاحدہ، کہین زنادقہ، کہین باطنیہ کہین اسماعیلیہ کے نامون سے موسوم تھے، اون کے نزدیک شریعت کے ہر ظاہری حکم کا ایک باطنی رخ ہی، اسطرح ساری شریعت مین اون لوگون نے تحریف کر دی، یہ اسلامی فرقون کی تشکیک و مادیت کی آخری حد تھی اور تمام فرقے اصل شریعت سے دور جا پڑے تھے،[1]

غرض مشرق مین مختلف فرقون کی موجودگی کے باعث عقیدون مین عجیب اوجھاؤ پیدا ہو گیا تھا، اسلامی

[1] یہ پوری تفصیل مقریزی جلد دوم صفحہ ۳۵۶ سے ماخوذ ہی،

فرقون کے علاوہ یہان مختلف ادیان وملل کے پیرو کثیر تعداد مین موجود تھے، اور ان سب کا لٹریچر زندہ تھا صابی حرانی، مزدکی، مجوس، دہریے، طبعیین، عیسائی، یہودی، غرض سب ہی طرح کے لوگ وہان بود وباش رکھتے تھے، سیاسی آزادی کی بدولت حکومت کے دروازے ان سبھون کے لیے کھلے ہوئے تھے، عربی زبان تقریبًا سب فرقون کے لوگ بولتے تھے، خیالات کی اشاعت مین بھی کوئی روک ٹوک نہ تھی، نتیجہ یہ تھا کہ مشرق کی زمین علم کلام کی پیداوار کے لیے زیادہ صلاحیت رکھتی تھی، لیکن اسپین مین حالت اس کے برعکس تھی، اسلام کے پہلے بھی اسپین مین مذہبی مناظرون کی آواز کبھی نہین سنی گئی تھی، مسلمان جب آئے تو یہان مذہبی دنیا مین سناٹا چھایا ہوا تھا، اونکا کوئی حریف میدان مین نہ تھا اور نہ کوئی مقابل لٹریچر زندہ موجود تھا، جو کچھ تھا وہ مشرق کا بچا کھچا تھا، جو اعتنا کے قابل نہ تھا، خود مسلمانون مین بھی مذہبی اختلافات نہ تھے، مالکی مذہب کے اثر سے محدثین کے عقیدہ کے سب پیرو تھے، ان کا اصل اصول یہ تھا کہ متشابہات مین بحث کی گنجایش نہین، اس بنا پر یہان علم کلام کی پیدایش کسی طرح نہ ہو سکتی تھی، لیکن بایہمہ چونکہ مشرق سے علمی تعلقات قائم تھے اسلیے ایک آدھ معتزلی بھی نکل آتا تھا، ابن السمینہ پہلا شخص ہے جو مشرق سے اعتزال اور فلسفہ کے تحفے ساتھ لیکر اندلس آیا، ابن السمینہ کے علاوہ اندلس مین اور بھی معتزلی ہوئے ہین، جن کے نام یہ ہین، خلیل بن اسحٰق، موسے بن جدیر، اور احمد بن جدیر آخرالذکر نے اندلس مین اعتزال کی اشاعت کی بھی کوشش کی[1]،

لیکن اندلس مین علم کلام کی سب سے بڑی کامیابی یہ تھی کہ محدثین کے گروہ سے محمد بن حزم ایسا متکلم پیدا ہوا، یہ فارسی الاصل تھے ان کے آبا واجداد دولت امویہ کے بانی عبدالرحمٰن الداخل کے ساتھ اندلس آئے تھے، چنانچہ اوس وقت سے اونکا خاندان جاہ ودولت مین ممتاز تھا، اون کے باپ دولت عامریہ مین وزیر تھے، یہ ۳۸۴ھ مین قرطبہ مین پیدا ہوئے، عالم شباب مین اونھون نے بھی وزارت کا رتبہ حاصل کیا، لیکن طبیعت کو علم سے لگاؤ تھا، دنیاداری چھوڑ کر علم کی جانب توجہ کی، حدیث، فقہ، انساب وادب مین متبحر اور فقہ مین مجتہد تھے

[1] نفح الطیب جلد دوم صفحہ ۱۳۴،

اور کسی تقلید نہین کرتے تھے، ان کی دو کتابین ایصال اور محلی فقہ مین بہت مشہور ہین، شیخ الاسلام عزالدین ابن سلام کا قول ہو کہ مینے محلی کے ہم پلہ کوئی کتاب نہین دیکھی،

فلسفہ و منطق مین بھی کمال پیدا کیا تھا، چنانچہ منطق مین اون کی کتاب تقریب بہت مشہور ہی جس مین منطق کی غلطیان دکھا کر اصول فقہ کے طرز پر منطق کو ترتیب دیا ہی اور ہر مسئلہ کی فقہی مثالین پیش کی ہین، منطق و فلسفہ کے تعلق سے علم کلام مین بھی مہارت حاصل کی تھی، ابن حزم نے علم کلام مین دو کتابین لکھی ہین ایک مین توراۃ و انجیل کی تعریف کا بیان ہی، دوسری کتاب کا نام الفصل فی الملل والنحل ہی اس مین دہریہ، فلاسفہ مجوس، یہود، نصاریٰ کے اصول عقائد بیان کیے ہین، پھر اونکا رد کیا ہی، اسلامی فرقون کے عقائد بھی تفصیل سے لکھے ہین اور اون پر نقد و تبصرہ کیا ہے زیادہ تر محدثین کے عقائد کی تائید اور معتزلہ و اشاعرہ کی تردید کی ہی، معلوم ہوتا ہے کہ اون کے زمانہ مین اشاعرہ کا مذہب اشاعت پذیر ہو گیا تھا، کیونکہ اس کتاب مین معتزلہ سے زیادہ اشاعرہ کی تردید جا بجا ملتی ہی، عبارت و طرز ادا مین آزادی زیادہ ہی، امام ابو الحسن اشعری پر جا بجا حملے بھی ہین اسلیئے ائمۂ اشعریہ اس کتاب کو زیادہ پسند نہین کرتے، چنانچہ اس بیباکی کی بدولت فقہاء اون سے ناراض ہو گئے اور شہر بدر کرا دیا، خانہ بدوشی کی حالت مین صحرائے لیلہ مین شعبان ۴۵۶ھ مین وفات پائی[1]،

ابن حزم کے بعد سے اندلس مین علم کلام کی تاریخ کے صفحے موحدین کے دور حکومت تک سادہ نظر آتے ہین، عراق مین امام ابو الحسن اشعری کا مذہب ۳۸۰ھ سے اشاعت پذیر ہونے لگا تھا، رفتہ رفتہ عراق سے شام مین اس کی اشاعت ہوئی، چنانچہ حلب کے زنگی فرمانروا عموماً اسی عقیدہ کے پیرو تھے، سلطان صلاح الدین جو اسی خاندان کا نمک خوار تھا جب مصر مین سریر آرائے حکومت ہوا تو اوس نے مصر مین بھی اس کی اشاعت کی، وہ اور اوس کے قاضی صدر الدین مارانی اسی مذہب کے پیرو تھے، اور صلاح الدین نے تو اسی کے اثر مین تربیت پائی تھی، چنانچہ اس نے اپنے بچوں کو بھی اشعری مذہب کا ایک چھوٹا سا رسالہ حفظ کرایا تھا[2]،

[1] سیر النبلاء جلد پانزدہم، [2] مقریزی جلد دوم صفحہ ۳۵۸،

اسی اثنا مین محمد بن تومرت جو امام غزالی کا شاگرد تھا یہ تحفہ مشرق سے لیکر مغرب گیا، ابن تومرت کو اشاعرہ کی طرح محدثین سے صفات باری اور تاویل کے بارے مین سخت اختلاف تھا، وہ خدا کی جسمیت کا صراحت سے انکار کرتا تھا، اور وجہ وید اور استوار علی العرش وغیرہ کی تاویل کرتا تھا، محدثین اِن متشابہات کی تاویل کو ناجائز کہتے تھے اور صراحت سے انکارِ جسمیت کے بھی قائل نہ تھے، مغرب اور اسپین مین اِس سے پہلے محدثین ہی کا مسلک شائع تھا، چنانچہ جب محمد بن تومرت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتا ہوا مغرب پہنچا تو یہان کے علماء کو سب سے پہلے اِس کے اِنھین عقیدون سے اختلاف پیدا ہوا اور بادشاہ کے حکم سے مجلس مناظرہ منعقد ہوئی، جس مین محمد بن تومرت فتحیاب ہوا، طبیعت مین تقشف زیادہ تھا اسلیئے وہ علانیہ مخالفون کی تکفیر کرتا تھا[1]، محمد بن تومرت کے بعد عبدالمومن بادشاہ ہوا یہ محمد بن تومرت کا شاگرد رشید اور اوس کے عقائد و اخلاق کا مجسم نمونہ تھا، اس نے بادشاہ ہوتے ہی امیر المومنین کا لقب اختیار کر لیا، چونکہ یہ لوگ خدا کی جسمیت وغیرہ کے منکر تھے اسلیئے اپنا لقب موحدین رکھا تھا اور چونکہ انکا دعوی یہ تھا کہ عہد صحابہ کے سچے عقائد و اخلاق کو دنیا مین نئے سرے سے رواج دین، اسلیئے ملک مین اونھون نے یہ عام اعلان کر دیا کہ ابن تومرت کے خلاف اگر کوئی عقیدہ اختیار کرے گا تو اوس کی جان کی خیریت نہین، چنانچہ اپنے اس زعم کی بنا پر اونھون نے ہزارون آدمیون کو تہ تیغ کر ڈالا اور بزور شمشیر سارے اندلس و مغرب مین اشعریت کو رواج دینے لگے[2]، موحدین کی اِن کوششون کا نتیجہ یہ ہوا کہ محدثین کے مسلک کے بجائے اب سارا اندلس اشعری کا پیرو تھا، آزاد خیالی ممنوع تھی اور اندلس کے در و دیوار سے عقیدۂ ابن تومرت ہی کی آواز بازگشت آرہی تھی، دوسرے فرقون کے لوگ ظلم و ستم سہہ رہے تھے، اور اعتزال تو سارے ملک مین بدنام تھا ابن حزم کی کتاب مین معتزلہ کی اچھی خاصی تردید کی ہے لیکن دو صدی بعد ابن رشد یہ کہتا ہے کہ اِس جزیرہ مین معتزلہ کی کتابین ناپید ہین[3]

یہ وقت تھا اور یہ حالات تھے جب اندلس کی سرزمین مین ابن رشد نے اشاعرہ کے خلاف ایک سنئے

---

[1] ابن خلدون جلد ششم، [2] مقریزی صفحہ ۲۵۰، [3] کشف الادلہ صفحہ ۲۵،

نئے علم کلام کا علم بلند کیا. ابن رشد دیکھتا تھا کہ اشعریت کی مخالفت اندلس مین کچھ کمیل نہین ہی، لیکن اس نے
اِن حالات کی کوئی پروا نہ کی، وہ اوس ذلت آمیز برتاؤ کے لیے پہلے ہی سے تیار تھا، جس نے اس کی زندگی
کے آخری ایام کو بے مزہ کر دیا تھا، علم کلام کی جانب ابن رشد کی توجہ کے یون تو متعدد اسباب موجود تھے،
وہ فلسفی تھا اور فلسفہ کے تعلق کی رو سے علم کلام سے بیگانہ نہین رہ سکتا تھا، دربار کے تعلق سے اِس کے لیے
علم کلام کی جانب متوجہ ہونا ناگزیر تھا، لیکن اِن تمام اسباب کے علاوہ ایک اور سبب تھا جو رہ رہ کے اس کو
اظہار حقیقت پر مجبور کرتا تھا، اِس کا خاندان اب سے پہلے محدثین کے مسلک کا پیرو تھا، اس کے خیالات
خود اسی مسلک کے جانب مائل تھے، نہ کسی کی تقلید کے خیال سے بلکہ وہ چاہتا تھا کہ مسلمانون مین اختلاف
عقائد کی بنا پر جو تفرقہ و اختلاف پیدا ہو گیا ہے وہ دفع ہو جائے اور مسلمان تمام دوسرے عقائد کو چھوڑ کر
صحابہ کی تقلید کرنے لگین جو عقائد مین بہت کم چھان بین کرتے تھے، اسی بنا پر اوس کو محدثین کا مسلک زیادہ
پسند تھا، اپنے اِس درد دل کو وہ اپنی کتابون مین جابجا بہت جوش سے ظاہر کرتا ہو چنانچہ ایک موقع پر لکھتا ہی

ومن قبل التاویلات نشأت فرق الاسلام	تاویل کی عادت کے باعث اسلام مین بیسیون فرقے
حتی کفر بعضهم بعضا وبدع بعضهم بعضا	پیدا ہو گئے جو ایک دوسرے کی تکفیر کرنے لگے، یہان تک کہ
فاوقعوا الناس من قبل ذلك فی شنآن وتباغض	مسلمانون مین اِس کی وجہ سے بغض پیدا ہو گیا، تلوارین کھنچ
وحروب وفرقوا الشرع وفرقوا الناس کل التفریق[1]	گئین اور جمعیت اسلام پراگندہ اور منتشر ہو گئی،

پھر لکھتا ہے :—

فان النفس مما تخلل هذه الشریعة من الاهواء	شریعت مین محرف اعتقادات کی وجہ سے جو فساد پیدا ہو گیا
الفاسدة والاعتقادات المحرفة فی غایة الحزن	ہے اوس کو دیکھکر مین سخت کرب مین مبتلا ہون، خدا سے
والتألم والله یسدد الکل ویوفق الجمیع	دعا ہو کہ وہ سب مسلمانون کو نیک توفیق عطا کرے اون کو

[1] فصل المقال صفحہ ۲۳،

المحبۃ ویجمع قلوبھم علی الموّدۃ و یرفع عنھم البغض والشنان بفضلہ و رحمتہ[1] | سیدھا راستہ دکھائے اور اون مین باہم مودت پیدا کروے اور اون کے دلون سے باہمی بغض وعناد دور کرئے،

یہی وجہ تھی کہ وہ اظہار حقیقت کے لیئے آمادہ ہوگیا، لیکن یہ کوئی آسان کام نہ تھا، حکومت کے خطرہ کے علاوہ اِس زمانہ مین اظہار حقیقت کے لیئے یہ نہایت ضروری تھا کہ شریعت کی سادہ سطح پر عقائد فاسدہ کی جو تہین تلے اوپر جم گئی تھین اون کو ایک ایک کرکے صاف کیا جائے، چنانچہ اس نے یہ کام نہایت خوبی سے انجام دیا اور حکومت کے خطرون کو نظر انداز کرکے نہایت دلیری سے اشاعرہ کے مقابلہ کو تیار ہوگیا،

تہافت الفلاسفہ کے علاوہ جس مین ابن رشد نے غزالی اور اشاعرہ کا کھلے میدان مین مقابلہ کیا ہی، اِس کی دو کتابین اور ہین فصل المقال اور کشف الادلہ، پہلی کتاب مین یہ سوال زیر بحث قرار دیا ہی کہ منطق و فلسفہ کا سیکھنا جائز ہے یا نہین، نیز تاویل کے شرعی اُصول و مواقع کیا ہین، دوسری کتاب مین پہلے اشاعرہ، صوفیہ، باطنیہ کے معتقدات اور طریقۂ استدلال کی غلطی ثابت کی ہی، پھر اثبات باری، توحید، صفات باری، حدوث عالم، بعثت انبیاء، قضاؤ قدر، جور و عدل، اور معاد وغیرہ کے الگ الگ عنوان مقرر کرکے اونکی حقیقت بیان کی ہے، اور اون پر عقلی ونقلی دلیلین پیش کی ہین، یہ دونون کتابین اس کے اپنے ایجاد کردہ علم کلام کی ہین، اور گو دونون مختصر ہین، لیکن بعض خاص باتون مین اون کو تمام قدیم تصانیف پر امتیاز حاصل ہی اور اس کی بنا پر ابن رشد کو علم کلام کے ایک خاص طریقہ کا موجد کہا جا سکتا ہی،

(۱) سب سے پہلے ہماری نگاہ مذہب و عقل کے اِس نئے انداز تطبیق پر پڑتی ہی جو ابن رشد کے نئے علم کلام کی جان ہی، وہ محقق فلسفی اور مجتہد فقیہہ تھا اسلیئے مذہب و عقل دونون کو ساتھ ساتھ چلانا چاہتا تھا، اور اون مین سے کسی ایک کے ضعف کو گوارا نہین کر سکتا تھا[2]،

چنانچہ ایک جگہ صاف صاف کہتا ہے:۔

---

[1] فصل المقال صفحہ ۲۶و۲۵، [2] اس نئے انداز تطبیق پر ابن رشد اور غزالی کی معرکہ آرائیان آگے ایک خاص عنوان مین تفصیل سے بیان ہونگی،

ولو د نالو تفرغنا لهذا المقصد و قدرنا علیہ و ان انسأ اللّٰہ فی العمر فسنثبت فیہ قدر ما تیسر لنا منہ فعسیٰ ان یکون ذلك مبدء المن یاتی بعد فان النفس مما تخلل هذہ الشریعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة فی غایة الحزن والتألم وبالخاصة ما عرض لامن ذالك من قبل من ینسب نفسہ الی الحکمة فان الاذیة من الصدیق هی اشد اذیة من العدو اعنی ان الحکمة هی صاحبة الشریعة والاخت الرضیعة فالاذیة ممن ینسب الیهما اشد الاذیة مع ما یقع بینهما من العداوة والبغضاء۔ والمتحابة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغریزة۔[1]

اگر ہم کو موقع ملا تو ہم اپنے ایجاد کردہ اصول کے مطابق عقاید کو ثابت کرینگے، ممکن ہو کہ آیندہ اس بنیاد پر کوئی شخص عالیشان عمارت تعمیر کرے، وجہ یہ ہے کہ شریعت مین بدعتین جو پیدا ہوگئی ہین اون کے سبب سے طبیعت غمگین رہتی ہو خاص کر اِس بات پر رنج زیادہ ہوتا ہے کہ جو لوگ فلسفی کہلاتے ہین اون سے شریعت کو زیادہ نقصان پہنچتا ہو، فلسفہ و شریعت باہم دوست اور ایک دوسرے کے رضاعی بھائی ہین، دوست کی طرف سے جو تکلیف پہنچتی ہو وہ دشمن کی دی ہوئی تکلیف سے زیادہ گران ہوتی ہے، اس لیے ایک مدعی فلسفہ کا شریعت کو نقصان پہنچانا سب سے زیادہ تکلیف دہ ہو، حالانکہ فلسفہ اور شریعت دونون اپنی اصل حقیقت کے رو سے متحد اور باہم دوست ہین،

لیکن اِس بحث کے حل کرنے کی غرض سے اس نے چند سادہ اصول وضع کیے ہین جن سے بجائے خود اوس کی تصنیفات مین شان جدت پیدا ہوگئی ہے،

(۲) فلسفہ و منطق کے متعلق اوس زمانہ مین مسلمانون مین دو فریق پیدا ہوگئے تھے، فقہا و محدثین کا گروہ یہ کہتا تھا کہ فلسفہ و منطق کی تعلیم مطلق جائز نہین، کیونکہ اِس سے مذہبی عقائد مین ضعف پیدا ہوتا ہی، دوسرا فریق یہ کہتا تھا کہ فلسفہ عین دین ہی، اور شریعت کی وہی تعبیر صحیح ہے جو فلسفہ کرتا ہی، اسلیے کہ ہر ظاہر کا ایک باطن ہوتا ہی، شریعت ظاہر ہو اور فلسفہ باطن، شریعت قشر ہے اور فلسفہ مغز،

[1] فصل المقال صفحہ ۲۶،

ابن رشد کے نزدیک یہ دونون رائین صحیح نہین، اِس بنا پر اس نے فصل المقال مین اس سوال کو زیربحث قرار دیکر اس کا یہ جواب دیا ہی کہ فلسفہ ومنطق کا سیکھنا نہ صرف جائز ہی بلکہ واجب ومستحب ہی، کیونکہ قرآن مجید مین خدا نے جابجا عالم کائنات سے اپنے وجود پر استدلال کیا ہی، نیز کہین کہین یہ الفاظ آئے ہین کہ فاعتبروا یا اولی الابصار، یا فاعتبروا یا اولی الالباب جن سے اِس طرز استدلال کا وجوب ثابت ہوتا ہی، کیونکہ عربی مین اعتبار و قیاس ہم معنی لفظ ہین، یہی وجہ ہے کہ فقہا اِسی قسم کی آیتون سے قیاس فقہی کا جواز ثابت کرتے ہین، جب اِن آیتون سے قیاس فقہی کا جواز نکلتا ہی تو کوئی وجہ نہین کہ قیاس برہان کیون جائز نہ ہو،

لیکن قیاس برہانی کی تشکیل و ترکیب کا علم منطق وفلسفہ سے حاصل ہوتا ہی، فلسفہ اس کے مواد فراہم کرتا ہے اور منطق اس کی تشکیل و ترکیب کے متعلق ہدایتین دیتی ہی، اسلیئے اِس اصول کی روسے کہ مقدمہ فرض کا فرض اور واجب کا واجب ہوتا ہے منطق وفلسفہ کی تعلیم نہ صرف جائز ہی بلکہ واجب و فرض ٹھہرتی ہی، کسی علم کی ایجاد اور اوس کے اصول و فروع کی ترتیب ایک فرد کے بس کی بات نہین، علم وفن مدتون مین نشو ونما پاتے ہین، اسلیئے جو شخص اس وقت منطق وفلسفہ حاصل کرنا چاہتا ہے اوس کے لیئے ارسطو کی منطق کا سیکھنا ناگزیر ہی، اسی طرح جو شخص اِس وقت علم ہیئت سے واقفیت پیدا کرنا چاہتا ہے اسی کے لیئے بطلیموس کی مجسطی کا مطالعہ ضروری ہی، پس منطق وفلسفہ کی تعلیم اگر واجب ہی، تو اوس کے معنے یہ ہین کہ ارسطو کی منطق اور بطلیموس کی ہیئت کا سیکھنا واجب ہی، یہ دوسری بات ہی کہ ہر مصنف سے غلطیان ہوتی ہین، ارسطو اور بطلیموس بھی غلطیون سے پاک نہین، لیکن اِس کا یہ مطلب نہین کہ چند غلطیون کی وجہ سے ہم اون کو نظرانداز کردین، ہان یہ ضروری ہی کہ اون کے جو اصول ہماری شریعت کے خلاف ہین اون کو ہم نہ مانین، لیکن چند فروگذاشتون کی بنا پر اون کو ضعف اعتقاد سمجھ لینا بھی سخت غلطی ہی،

عام خیال یہ ہی کہ فلسفہ سے لوگ گمراہ ہوتے ہین اسلیئے اس کا سیکھنا حرام ہی، لیکن ابن رشد پوچھتا ہی کہ نفع وضرر کی متضاد استعداد سے دنیا کی کون چیز مستثنےٰ ہی؟ غذا کا تداخل اور اوس کی کثرت معدہ مین بار

پیدا کرتی ہی، پس کیا اس بنا پر تم یہ طبی قاعدہ مقرر کرسکتے ہو کہ تغذیہ طبًا مضر ہے؛ اصل یہ ہے کہ بیدینی فلسفہ کی تعلیم کا لازمی نتیجہ نہین، کیا صرف فلاسفہ بیدین ہوتے ہین، فقہا کبھی گمراہ نہین ہوتے، حالانکہ تجربہ بتاتا ہی کہ فلسفہ سے زیادہ فقہ سے بیدینی کی اشاعت ہوتی ہی، لیکن فرق یہ ہی کہ فقیہہ کی بیدینی پر اسکا جبہ وعمامہ پردہ ڈالے رہتے ہین، اس کی بداخلاقیان ہمیشہ مذہبی رنگ مین ظاہر ہوتی ہین، اسلئے عام لوگون کی ان پر نظر نہین پڑتی،

(۳) اس کے بعد اس مسئلہ پر بحث کی ہی کہ نصوص قرآنی مین تاویل جائز ہی یا نہین؟ تاویل کے متعلق مسلمانون مین دو فریق تھے ایک تاویل کو محض ناجائز بتاتا تھا، دوسرا جواز کا قائل تھا، جبتک محدثین کا معتزلہ سے مقابلہ رہا اوس وقت تک یہ بحث معمولی خیال کیجاتی تھی، لیکن سب سے پہلے محدثین کے گروہ مین اشاعرہ نے علمائے سلف سے اختلاف کی بنا ڈالی، سلف آیات متشابہات مین تاویل کو ناجائز سمجھتے تھے، اشاعرہ نے ان مین تاویل کی اور نہایت شد ومد سے کی، نتیجہ یہ ہوا کہ اشاعرہ کے اختلاف سے یہ مسئلہ معرکۃ الآرا بنگیا، بڑی بات یہ تھی کہ فلاسفہ اور ملاحدہ نے تاویل کے آلہ سے شریعت کی بیخکنی شروع کردی تھی، اس بنا پر ابن رشد کے زمانہ مین فلسفہ ومذہب کے باہمی تعلق کے مسئلہ کی طرح یہ مسئلہ بھی ارکان دین مین شمار کیا جاتا تھا، اور خاصکر اندلس مین تو ابن تومرت کے اثر کی وجہ سے اس کو خاص اہمیت حاصل تھی،

لیکن باوجود اس کے ابتک اس مسئلہ پر صرف یکرخی نظر ڈالی گئی تھی، یعنی دونون فریقون کے نزدیک جواز وعدم جواز کا مدار خود نصوص پر تھا، اشخاص ومخاطب کو اس مین کچھ دخل نہ تھا، تاویل کرتے وقت صرف یہ دیکھ لینا کافی خیال کیا جاتا تھا کہ بلحاظ محاورۂ اہل عرب یا بلحاظ اصول عقلی نص تاویل قبول کرسکتی ہے یا نہین اگر اس کا پتہ چل جاتا تو تاویل ہی نص کی تفسیر قرار پاتی اور ہر مسلمان کو تاویل ہی کی تلقین کی جاتی، اس سے کچھ بحث نہ ہوتی کہ مخاطب بھی یہ تاویل قبول کرسکتا ہی یا نہین، اور اگر قبول کریگا تو اوس کے اعتقاد پر کیا اثر پڑے گا،

ابن رشد پہلا شخص تھا جس نے ان پہلوون پر نظر ڈالی اور ایک تیسرا پہلو اختیار کیا، وہ یہ کہ تاویل

جن نصوص مین جائز ہے وہ بھی صرف ان لوگون کے لیے مخصوص ہی جو صاحب نظر اور راسخ فی العلم ہین، عام لوگون کو بالکل ظاہری معنی کی تلقین کرنا چاہیے اور اگر اون کو آیت کے معنی مین شبہہ لاحق ہو تو اون کو سمجھا دینا چاہیے کہ یہ آیت متشابہات مین داخل ہی، جس مین کھوج کرنا شرع نے منع کیا ہی، ابن رشد نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہی کہ عوام ان آیتون کے حقیقی اور اصلی معنی نہین سمجھ سکتے، اسلیئے اون کو اصلی معنون کی تلقین کرنا گویا نصوص قرآنی سے انکار پر جرأت دلانا ہی، مثلاً اگر عوام سے یہ کہا جائے کہ خدا ہے مگر نہ کوئی اوس کا مقام ہی نہ جگہ ہی نہ جہت ہے وہ قیامت کے دن دکھائی دیگا مگر وہ جسم نہین ہی تو اس قسم کا وجود اون کے ذہن مین نہین آسکتا، اسلیئے یہ کہنا گویا یہ کہنا ہے کہ خدا سرے سے ہے ہی نہین،

(۴) اس بنا پر ابن رشد نے قدیم علم کلام خاص کر اشاعرہ پر سختی سے نکتہ چینی کی ہی اور ثابت کیا ہی کہ انکا طریقہ کئی وجوہ سے غلط ہی،

(۱) سب سے بڑی بات یہ ہی کہ اشاعرہ کا طریقہ نہ عقلی نہ نقلی، نقلی اسلیئے نہین کہ وہ نصوص مین تاویل کرتے ہین اور محدثین کی طرح نصوص کے ظاہری معنی نہین لیتے، عقلی اسلیئے نہین کہ جس قدر عقلی دلائل اون کی کتابون مین مذکور ہین منطق و فلسفہ کے معیار پر ٹھیک نہین اُترتے،

(۲) بہت سے عقلی مسائل کو اونھون نے مجمع علیہ بلکہ معیار اسلام قرار دیا حالانکہ حقیقت مین وہ ایسے

ل یہ ملحوظ رہے کہ ابن رشد فلسفۂ ارسطو کا پرستار ہے اور اسی کو وہ عقلی دلائل کا معیار خیال کرتا ہے، ورنہ متکلمین کا یہ بڑا احسان ہے کہ اونھون نے فلسفہ کا رد کیا اور منطق کی دھجیان اُڑادین افلاک و ہیولیٰ کا ابطال، انکار سببات، تحقیق زمان و مکان و حرکت وغیرہ ایسے مسائل ہین جن مین متکلمین کے خیالات فلاسفہ سے زیادہ اقرب الی الصواب ہین، ہان جہان جہان اونھون نے محض عناد کی بنا پر فلسفہ کا رد کیا ہے وہان البتہ منطق و فلسفہ کے معیار بلکہ کامن سنس (فہم معمولی) کے فیصلون سے وہ تجاوز کر گئے ہین اور دراصل علم کلام مین بھی بات گرفت کی ہی شاید ابن رشد کا ارشاد بھی اسی جانب ہی،

نہ تھے مثلاً مسئلہ حدوث وقدم عالم،

(۳) بہت سے عقلی مسائل کو اونھون نے ارکان دین مین شمار کر لیا، مثلاً مسئلہ ثبوت اعراض مسئلہ انکار مسببات وغیرہ،

(۴) جہان شریعت ساکت تھی وہان اونھون نے غلط تاویل کے ذریعہ سے شریعت مین اضافہ کیا، اور جہان تاویل کی گنجائش نہ تھی وہان اونھون نے تاویل کا دروازہ کھولدیا اور پھر آخر مین اپنے مخترعہ اُصول کی بناپر وہ عقلی فیصلون سے بھی انکار کرنے لگے، مثلاً شریعت مین صراحت کے ساتھ خدا کی جسمیت سے انکار نہین کیا گیا ہی لیکن متکلمین نے انکار کیا اور اس کے بعد رُویت باری کے مسئلہ مین جب اپنے مزعومہ فیصلہ کی بناپر اون کو دقت ہوئی تو وہ عقل کے معمولی فیصلون کا انکار کرنے لگے[1]،

(۵) لیکن اِن غلطیون سے بچنے کا اس کے نزدیک صرف ایک طریقہ ہے، وہ یہ کہ اپنے مزعومہ اصول ودلائل کے بجائے ہر مسئلہ مین قرآن مجید کو حکم قرار دیا جائے، یعنے یہ دیکھا جائے کہ قرآن مجید کس طرح اور کس حدتک کسی خاص عقیدہ کی تشریح کرتا ہی اور اس پر کس طرح دلیلین قایم کرتا ہی، جس حدتک قرآن مجید نے تشریح کی ہی بس اوسی حدتک ماننا چاہیے، اور جن باتون کا فیصلہ قرآن مجید نے نہین کیا ہی یا جن کو مبہم رکھا ہی اونھین ہم کو بھی اسی حالت مین رکھنا چاہیے، بڑی بات یہ ہی کہ متقدمین دلیلین جو قایم کرتے تھے وہ یا اپنی طرف سے قایم کرتے تھے یا اپنے مزعومہ اُصول کی بناپر قرآن مجید سے انکا استنباط کرتے تھے اور پھر اس صورت مین بھی صرف اِنھین آیتون کو لیتے تھے جو مفید مدعا ہوتین اور جو مدعا کے خلاف ہوتین اون کو ترک کردیتے تھے، یا اون مین تاویل

[1] متکلمین کی جن غلطیون کی جانب ابن رشد نے اشارہ کیا ہی اون پر ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ صاحب کی تصنیفات مین تفصیل سے بحث ہے لیکن تمام مواد کو یکجا فراہم کرنے کے بعد صاف نظر آتا ہی کہ بعد کے لوگون نے اِن مسائل پر جو کچھ لکھا وہ زیادہ تر ابن رشد سے ماخوذ ہی، ابن رشد کی یہ دونون کتابین گو مختصر ہین لیکن نہایت جامع ہین، یعنی جن باتون پر ابن تیمیہ نے ضخیم جلدون مین بحث کی ہے وہ سب ابن رشد کی اِن دو مختصر کتابون مین آگئی ہین،

کرتے تھے۔ بخلاف اس کے ابن رشد نے مسائل عقائد پر جو دلیلین قائم کین سب قرآن مجید سے اخذ کین، اور ساتھ ساتھ یہ بھی ثابت کیا کہ قرآن مجید کا یہ طرز استدلال محض نقلی نہین ہی، بلکہ سراسر عقلی ہی ابن رشد کی اس موقع کی تقریر نقل کرنے کے قابل ہی، وہ کہتا ہی:-

"اگر کوئی پوچھے کہ معتزلہ اور اشاعرہ کا طریقہ جب جمہور کی تعلیم کے لیئے کافی نہین تو پھر وہ کونسا طریقہ ہی جس کو صحیح سمجھنا چاہیے، تو ہم اس کا جواب یہ دینگے کہ تم متکلمین کے طریقون کو چھوڑکر صرف قرآن مجید کو پیش نظر رکھو تو تمام مشکلین حل ہو جائینگی، لوگون کی تین قسمین ہین بعض لوگون کے لیئے ہر بات پر منطقی دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہوتی ہی، بعض صرف خطیبانہ انداز سے متاثر ہوتے ہین اور بعضون کے لیئے صرف وعدہ و وعید کافی ہوتے ہین، قرآن مجید چونکہ ایک معجزانہ کتاب ہی، اور تمام جہان کی ہدایت کے لیئے نازل ہوئی ہی اسلیئے وہ اِن تینون طریقون کی جامع ہی، ایک عامی بھی اس سے اسی طرح مطلب سمجھ لیتا ہی جس طرح ایک فلسفی، پس اس بنا پر جو شخص قرآن مجید مین بے موقع تاویل کرتا ہی وہ قرآن مجید کی حکمت نہین سمجھتا، صحابہ کو دیکھو اون سے بڑھکر تقویٰ و طہارت مین کون ہو سکتا ہی، باوجود اس کے بیجا تاویلون سے اونھون نے قرآن مجید کو پارہ پارہ نہین کیا، لیکن صحابہ کے بعد ایمانوں مین جتنا ضعف پیدا ہوتا گیا اوسی نسبت سے تاویلون کی اشاعت بھی ہونے لگی یہان تک کہ اب شریعت بالکل مسخ ہو کے رہگئی، پس جو شخص شریعت کو بدعتون سے پاک کرنا چاہتا ہی اس کو لازم ہے کہ قرآن مجید کو اپنے آگے رکھ لے اور ایک ایک عقیدہ کے دلائل کو الگ الگ جمع کرتا جائے اور جس حد تک قرآن مجید نے کوئی تعلیم دی ہی اوس کو اسی حد تک رکھے اور کسی آیت مین حتی الامکان تاویل نہ کرے بجز اس صورت کے جب تاویل خود نص سے مفہوم ہوتی ہو، کیونکہ قرآن مجید مین یہ تین خاصیتین ایسی پائی جاتی ہین جو اور کسی کلام مین نہین ہین، اول یہ کہ اوس کے دلائل جس طرح اقناعی اور خطابی ہین، یعنی عام آدمیون کو اون سے تسلی ہو جاتی ہی، اسی طرح وہ قیاسی اور برہانی بھی ہین، یعنی منطق کے معیار پر پورے اوتر سکتے ہین،

دوسرے یہ کہ وہ اسقدر صاف ہین کہ تاویل کی ضرورت نہین واقع ہوتی، تیسرے یہ کہ اگر تاویل

و تفسیر کی ضرورت ہوتی بھی ہو تو خود قرآن مجید ہی کی دوسری آیتون سے مسئلہ صاف ہو جاتا ہو اور

ہمین کسی آیت کو اوس کے ظاہری معنے سے پھیرنے کی ضرورت نہین ہوتی[1]"

پس اِس لحاظ سے کہ ابن رشد کا طریقۂ استدلال محض قرآن مجید سے ماخوذ ہی، اِس کو تمام طریقون پر

تفضیلت ہی، محدثین کا بھی عموماً یہی طرز تھا، لیکن مشکل یہ تھی کہ وہ قرآن مجید کے طرز استدلال کو فلسفیانہ معیار پر

جانچنے کے ناقابل تھے، حالانکہ قرآن مجید کا طرز استدلال عموماً سادہ اور فطری مقدمات پر مبنی ہوتا ہی،

متکلمین کے جتنے فرقے تھے اون سب کی غلطی یہ تھی کہ وہ پہلے اپنے ذہن مین چند اصول مقرر کر لیتے

تھے اور اِس کے بعد اپنے مقصد کے موافق قرآن مجید مین تاویلین کرتے تھے، اِس کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ اسلام

کے اصلی عقائد اِن مزعومہ اصول کے پردہ مین چھپکر رہجاتے تھے، اور جن باتون کی شریعت نے تعلیم نہین دی ہے

یا جہان پر شریعت خود ساکت ہو گئی ہو وہان اِن اصول کے تسلیم کر لینے کے بعد خود بخود ایک نیا عقیدہ نکل

آتا تھا، اِن تمام نقصانات کی جڑ صرف یہ بات تھی کہ اِن تمام فرقون نے قرآن مجید کو پس پشت ڈالدیا تھا، اور

اپنے مزعومہ اصول کے پیچھے قرآن مین تحریف کر دی تھی،

ابن رشد نے جو طریقہ بتایا ہی اوس پر عمل کرنے سے یہ تمام نقصانات خود بخود رفع ہو جاتے ہین،

چنانچہ اِس پر عمل کرنے کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوتا ہی کہ شریعت نے جن موقعون پر سکوت کیا ہی وہان ہم

نص کی پابندی کرنے سے اختراع و بدعت کے گناہ سے بچے رہتے ہین، یہ عجیب بات ہی کہ متکلمین نے جس

بنیاد پر اتنی بڑی عمارت کھڑی کی تھی آخر مین وہ خود ہی اِس عمارت کے ڈھانے اور اس بنیاد کے کمزور

کرنے کے مجرم ہوتے ہین، ہر مذہب والے کا یہ پہلا اعتقاد ہوتا ہی کہ انسان کی عقل حقائق اشیاء کی گرہون کو

نہین کھول سکتی، ورنہ اگر خود اس کی عقل ہی کافی ہو تو نبوت کی کیا ضرورت رہجاتی ہی، اِس سے آگے بڑھنے کی

[1] فصل المقال صفحہ ۲۴ و ۲۵،

ہم ہمت نکرین، بلکہ اسپر اکتفا ہم اس ذات کا دامن پکڑلین جسے ہم نے نبی تسلیم کیا ہے، اب اس کے بعد ہم کو یہ حق نہین رہتا کہ اس کے کلام مین کھوج کرین اور کرید کرید کرکے وہ نئی نئی باتین پیدا کرین جن کی حقیقت تک ہماری عقل کی رسائی نہین ہوسکتی، یہی وجہ ہی کہ متکلمین گو ابتدا مین قرآن مجید کو آگے رکھنے کا دعوی کرتے ہین، لیکن آخر مین وہ خود اس کو پیچھے چھوڑ کر آگے نکل جاتے ہین،

ایک بڑی خرابی یہ تھی کہ مسلمان جبتک عقلی علوم سے بے بہرہ رہے اوس وقت تک وہ عقلی دلائل سے بے نیاز تھے، لیکن جب اون مین معقولات کا مذاق پیدا ہوا تو اوس وقت اجنبی اثرات کی وجہ سے اون کو یہ غور کرنے کا موقع نہین ملا کہ خود قرآن مجید مین جو دلیلین مذکور ہین وہ بھی منطق کے معیار پر پوری اترتی ہین یا نہین، ابن رشد پہلا شخص ہی جس نے قرآن مجید پر منطقی حیثیت سے نظر ڈالی، ابن رشد کا یہ قول بالکل صحیح ہی کہ قرآن مجید کے دلائل منطق کے معیار پر پورے اُترتے ہین، لیکن اس سے یہ سمجھنا سخت غلطی ہی کہ منطق یونان کے معیار پر پورے اُترتے ہین، یونانیون کی منطق چند غلط مسلمات اور لفظی مباحث کے مجموعہ سے عبارت ہی، قرآن مجید مین موجہات کی قسم کا کوئی قضیہ نہین ہی، قرآن مجید مین قیاس اقترانی کی کوئی مثال نہین مل سکتی، قرآن مجید مین کسی چیز کی تعریف جنس و فصل سے نہین کی گئی ہی ہان البتہ جہان کہین استدلال کیا گیا ہی تو قیاس تمثیل سے استدلال کیا گیا ہی، منطقیین اگر تمثیل کو ناکافی سمجھتے ہون تو سمجھین کیونکہ منطق کا اصلی معیار یونانیون کی منطق نہین بلکہ وہ منطق ہی جس پر عقل سلیم عمل کرتی ہی، قرآن مجید کے امثال، قرآن مجید کے تشبیہات، قرآن مجید کے دلائل و براہین، قرآن مجید کی قسمین، غرض قرآن مجید کی ہر وہ آیت جس کے اندر دلیل کا شائبہ پایا جاتا ہے اس کی بنا عقلی استدلال پر ہی نہ کہ منطق یونان کے معیار پر،

پس جو شخص ابن رشد کی اس بیش قیمت ہدایت پر عمل کرکے علم کلام کا نیا خاکہ تیار کرنا چاہتا ہے اس کو لازم ہی کہ قرآن مجید کو اپنے آگے رکھ لے اور قرآن مجید کے عقائد کو مع اونکے دلائل و براہین کے

الگ الگ لیتا جائے اور اس کے بعد یہ غور کرے کہ قرآن مجید نے استدلال کا کیا طرز رکھا ہو اور عقیدہ کی وہ کہان تک تعلیم دینا چاہتا ہو، قرآن مجید کے استدلال پر غور کرتے وقت یہ پیش نظر رکھنا بھی ضروری ہو کہ منطق یونان کے معیار پر اون کو نہ جانچے بلکہ اپنے دل مین یکسوئی پیدا کرکے محض ایک سادہ مزاج انسان کی طرح یہ غور کرے کہ وہ خود اگر واقعات کو جمع کرکے استدلال کرتا تو کس طرح کرتا اور اگر وہ خود اس مسئلہ پر غور کرتا تو کس حد تک پہنچ سکتا تھا، غور و فکر کے اس طریقہ مین بڑا مشکل مسئلہ اصطلاحات کا ہے، قرآن مجید مین فلسفیانہ اصطلاحات مذکور نہین، لیکن مذہب پر عقلی حیثیت سے غور کرنے مین کسی خاص اصطلاح کی پابندی کی کیا ضرورت ہو؟ اصل مطلب سے سروکار رکھنا چاہیئے، قدیم فلاسفہ کی طرح باریک بینی اور نکتہ ریزی کی ضرورت نہین، خود نفس خیالات کی ترتیب اور اون کے تسلسل پر نظر رکھنا ضروری ہو، نیز یہ خیال بھی رکھنا لازمی ہو کہ قدیم فلاسفہ کی طرح خیالات کی بنا محض قیاسی اور فرضی نہ ہو، بلکہ سادہ فطرت انسان کی طرح واقعی اور استقرائی ہونا چاہیئے، غرض وہ تمام مغالطات جو متکلمین و فلاسفہ کے طرز استدلال کی جان تھے اون کو اپنے دل سے نکالکر محض قرآن مجید کے دلائل فلسفیانہ صورت مین اگر مرتب کیئے جائین تو اس مجموعہ سے ایک ایسا علم کلام تیار ہوسکیگا جو نقل و عقل دونون کے مطابق ہونے کے علاوہ فرقہ وارانہ مسلمات سے بھی پاک ہوگا، اور اگر زمانۂ حال کے فلسفہ و سائنس سے بھی مدد لی جائے تو کیا عجب ہو کہ یہ اس مذہب فطرت کی ضرورت کو پورا کردے جس کا خاکہ کانٹ اور دیگر فلاسفۂ یورپ نے تیار کیا ہو،

(۲)

ابن رشد کے علم کلام پر تفصیلی نقد و تبصرہ

ابن رشد کا یہ دعویٰ ہو کہ اوس کے علم کلام کی بنا قرآن مجید پر ہے اسلیئے ہمین ایک ایک مسئلہ کو

الگ الگ لیکر دیکھنا چاہیے کہ ابن رشد کا یہ دعویٰ کہانتک صحیح ہی، ابن رشد کو ارسطو کی تقلید کی وجہ سے قدم عالم کے مسئلہ میں بہت غلو تھا، لہذا سب سے پہلے ہم اسی مسئلہ مین اوس کے خیالات جانچتے ہین،

(۱) مسئلہ قدم عالم

عموماً تمام مذاہب کا اِس بات پر اتفاق ہی کہ عالم حادث ہی، یعنی پردۂ عدم سے ایک مدت کے بعد عالم وجود مین آیا ہی، لیکن فلاسفہ کہتے ہین کہ عالم اگرچہ مخلوق ہی، یعنے خدا نے اوس کو پیدا کیا ہی، تاہم وہ علت العلل یعنی خدا کے ساتھ ساتھ ہمیشہ سے ہی، اور ہمیشہ رہیگا، وجہ اختلاف یہ ہی کہ اہل مذاہب کے نزدیک مخلوقیت کے لیئے ابتدا لازمی ہی، فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہین، چنانچہ اِس اختلاف کا نتیجہ یہ ہوا کہ متکلمین اسلام نے اس کو مذہب کی بنا قرار دیکر یہ فیصلہ کیا کہ قدم عالم کا خیال وجود باری کے عقیدہ کے خلاف ہی اور کم از کم خالقیت باری کے عقیدہ کو تو ضرور منافی ہی، اشاعرہ کو اس رائے پر بڑا اصرار تھا، ابن رشد نے چونکہ اشاعرہ سے مقابلہ کیا ہے اسلیئے وہ اپنی کتابون مین جابجا اس مسئلہ پر رائے زنی کرتا ہے،

عام طور پر متکلمین اسلام نے اِس پر غور نہین کیا تھا کہ اشاعرہ اور فلاسفہ کے اِس اختلاف کا کوئی نتیجہ بھی ہی، ابن رشد نے سب سے پہلے اِس پیچیدگی کو صاف کیا اور اوس کے بعد سب کو نظر آنے لگا کہ اِس مسئلہ کو اسلام کی بنا قرار دینا غلط ہی، ابن رشد کہتا ہی کہ اصل مین فلاسفہ اور متکلمین کے اختلاف کا کوئی حاصل نہین حقیقت یہ ہی کہ عالم کائنات تین چیزون کے مجموعہ کا نام ہی، واجب یا خدائے تعالیٰ، ممکنات بحیثیت انفرادی، اور ممکنات بحیثیت مجموعی، ان تینون مین سے باری تعالیٰ کے متعلق کسی کا یہ خیال نہین کہ اس کو کسی نے پیدا کیا ہی، یا اس کے وجود کی کوئی ابتدا ہی، اسی طرح ممکنات بحیثیت انفرادی یعنے موالید ثلثہ کے متعلق بھی سبکا اتفاق ہی کہ ان مین سے ہر ایک چیز تدریجاً پردۂ عدم سے عالم وجود مین آئی ہی، اب رہا عالم بحیثیت مجموعی، یعنے موجودات کا لگاتار سلسلہ تو اِس مین بظاہر تین وصف

نظر آتے ہین، یعنی یہ کہ اس سارے مجموعہ کو خدا نے پیدا کیا ہی، زمانہ کا وجود اس سے الگ اور اس پر مقدم نہین ہے
بلکہ زمانہ بھی منجملہ موجودات کے ایک ہی، نیز یہ کہ اس کی تخلیق کسی مادہ سے نہین ہوئی ہے کیونکہ مادہ خود اس سلسلہ کی
پہلی کڑی ہی، متکلمین یہ تسلیم کرتے ہین کہ زمانہ سلسلۂ کائنات پر مقدم نہین ہی، پھر وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہین کہ مستقبل
مین یہ سلسلۂ کائنات غیر متناہی ہی، یعنے بہشت و دوزخ اور اون کے ساکنین ہمیشہ باقی رہینگے، البتہ صرف
ماضی مین اون کو اختلاف ہی، یعنے اکثر فلاسفہ کے برخلاف وہ سلسلۂ کائنات کی ابتدا کے قائل ہین، فلاسفہ
اور متکلمین دونون کے خیالات بجائے خود واقعیت پر مبنی ہین، کیونکہ سلسلۂ کائنات مستقبل کے اعتبار سے وجود
باری سے مشابہت رکھتا ہی، یعنی جس طرح وہ غیر منتہی ہی اسی طرح یہ بھی غیر منتہی ہی، اور ابتدا کے اعتبار سے اسکو
موالید ثلثہ سے مشابہت ہی، پس اس بنا پر جو شخص اس کی قدامت کی حیثیت پر نظر کرتا ہے وہ اس کو قدیم
کہتا ہی اور جس کی نظر حدوث کی حیثیت پر پڑتی ہی وہ اس کے حدوث کا قائل ہے، اور واقعہ یہ ہی کہ سلسلۂ
کائنات نہ محض حادث ہی اور نہ محض قدیم بلکہ اس مین دونون حیثیتین پائی جاتی ہین اسلیے متکلمین اور فلاسفہ
دونون کے فیصلے اس بارہ مین یکطرفہ اور ناقابل قبول ہین؛

اب اگر نصوص قرآنی پر غور کیا جائے تو ان سے بھی دونون طریقون کے فیصلون کی تائید نہین
ہوتی، قرآن مجید مین خدا نے جابجا مخلوقات کے طریقۂ پیدایش اور اون کے نشوونما پر توجہ دلائی ہی، لیکن کہین
یہ صراحت نہین کی کہ نفس سلسلۂ کائنات غیر مستمر ہی، بلکہ اس کے برعکس قرآن مجید مین ایسے اشارات موجود ہین
جنسے پتہ چلتا ہی کہ کائنات کا سلسلہ کہین ختم نہین ہوتا مثلاً خدا کہتا ہی وھو الذی خلق السموات والارض
فی ستۃ ایام وکان عرشہ علی الماء یا مثلاً ثم استوی الی السماء وھی دخان فقال لھا وللارض ائتیا
طوعا او کرھاً قالتا اتینا طائعین یا مثلاً ان السموات والارض کانتا رتقا ففتقناھما و
جعلنا من الماء کل شئ حی، ان آیتون سے صاف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس وجود کے پہلے
کوئی اور وجود تھا اور کائنات کا سلسلہ کسی وقت بند نہ تھا، اس کے علاوہ ان آیتون سے

یہ بھی معلوم ہوتا ہی کہ عالم کی تشکیل مادہ کے ذرّات سے ہوئی ہو جو فضا مین ادھرادھر منتشر تھے،

غرض حاصل یہ کہ قرآن مجید مین کہین صراحت نہین ہو کہ عالم کسی وقت معدوم محض بھی تھا، پس اس بنا پر متکلین کے خیالات نص قرآنی کے مطابق نہین اور اپنی عادت کے موافق اس مسئلہ مین بھی اونھون نے تاویل کی ہی اور لطف یہ ہی کہ متکلمین اپنے فیصلہ کے اجماعی ہونے کا دعوی کرتے ہین اگر واقع مین ان کے فیصلہ پر اجماع ہوگیا ہی تو نص کے خلاف کوئی اجماعی فیصلہ قابل سماعت نہین اور اگر نہین ہوا ہی تو اون کا فیصلہ بلا دلیل ہے[1]

(۲) مسئلہ وجود باری

عام طور پر فلاسفۂ یونان نے تسلیم کیا ہے کہ سلسلۂ عالم منتہی ہے، اور اوس کی ایک علت ہی جس نے

[1] ابن رشد کا یہ فیصلہ گو باریک بینی پر مبنی ہے، تاہم بحیثیت مجموعی ناقابل قبول ہے۔ بے شبہہ قرآن سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ سلسلۂ کائنات غیر منقطع ہے، زمانہ حال کے سائنس نے بھی یہ فیصلہ کیا ہے کہ عالم کی موجودہ ترتیب ونظام کے پیشتر ذرّات مادی بصورت دخان جس کو وہ بینولا یا ضبابہ کہتے ہیں فضا میں ادہر ادہر منتشر تھے، اس کے بعد اون میں خود بخود ترکیب پیدا ہوئی اور اس ترکیب سے سب سے پہلے نظام فلکی کا ظہور ہوا جس میں کرۂ ارض بھی شامل ہے۔ مندرجہ بالا آیت نمبر ۲ ٹھیک سائنس کے اس نظریہ کی تائید کرتی ہے۔ اور اس لحاظ سے بظاہر ابن رشد کا فیصلہ زمانہ حال کے سائنس اور قرآن دونوں کے مطابق نظر آتا ہے۔ لیکن ایک فلسفی جب اس بات پر غور کرے گا کہ یہ ذرّات مادی خود کیسے پیدا ہوگئے تو فلسفہ وحدیث کی شاخ روحانیت کی جانب سے اوس کو صرف ایک ہی جواب ملے گا وہ یہ ہے کہ خدا نے اون کو پیدا کیا ہے، یعنی یہ کہ ذرات مادی ایک مدت تک معدوم رہنے کے بعد عالم وجود میں آئے ہیں اور یہ ٹھیک متکلمین کا آخری جواب ہے۔ پس اس بنا پر اگر آیات سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ اس وجود کے پہلے بھی کوئی وجود تھا۔ تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوسکتا کہ سلسلۂ کائنات پر عدم کبھی طاری نہ تھا، زیادہ سے زیادہ اس سے صرف یہ ثابت ہوسکتا ہے کہ عالم کا موجودہ نظام عدم سے وجود میں نہیں آیا ہے۔ اور صرف اتنا ثابت ہونے سے متکلمین کے دعوی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

اس کو پیدا کیا ہو، ارسطو کی دلیل یہ تھی کہ عالم متحرک ہو اور ہر متحرک کے لئے ایک محرک کا وجود لازمی ہو، اسلئے عالم کا بھی ایک محرک ہوگا جو عالم کے سلسلہ مین داخل نہ ہوگا، یہی محرک خدا یا علت العلل ہو، اس دلیل کی بنا اس بات پر تھی کہ کسی چیز مین خود بخود حرکت نہین پیدا ہو سکتی، اسلئے خارج از عالم کوئی محرک ہونا چاہیئے، لیکن یہ محض ارسطو کا ادعا ہو، ایک دہریہ ثابت کر سکتا ہو کہ حرکت ذرات مادی کا خاصہ ہو، اور اس بنا پر خود بخود مادہ حرکت کرنے لگا، غرض اس دلیل سے یہ کسی طرح ثابت نہین ہوتا کہ محرک عالم خارج از عالم کیون ہو،

متکلمین اسلام نے اس سقم کی وجہ سے ایک دوسری دلیل قایم کی لیکن یہ دلیل سمجھنے کے لیئے مقدمات ذیل ذہن نشین رکھنا چاہئین،

(۱) عالم اعیان و اعراض کے مجموعہ کا نام ہو اور یہ دونون حادث ہین یعنے یہ کہ پردۂ عدم سے وجود مین آئے ہین،

(۲) اعراض کا حدوث ظاہر ہو سکون کے بعد حرکت اور حرکت کے بعد سکون کی پیدایش روزمرہ کا مشاہدہ ہو، لیکن اعیان کے حدوث کی وجہ یہ ہو کہ اون کے ساتھ اعراض کا پایا جانا ضروری ہو مثلاً ہر جسم متحرک ہوگا یا ساکن اور یہ دونون عرض حادث ہین،

(۳) جو چیز حادث کا محل ہو وہ خود حادث ہوتی ہو لہذا اعیان بھی حادث ہین،

یہ مقدمات تسلیم کرنے کے بعد وہ دلیل یون قایم کرتے ہین کہ عالم حادث ہو لہذا اس کا کوئی پیدا کرنیوالا ہوگا اور وہی خدا ہو۔ لیکن جیسا کہ ابن رشد نے لکھا ہو یہ دلیل بھی خدشون سے خالی نہین، ابن رشد نے جو خدشے وارد کئے ہین وہ سب گو ہمارے نزدیک قابل قبول نہین کیونکہ اون کی بنا فلاسفہ کے اصول پر ہو اور متکلمین یہ اصول تسلیم نہین کرتے، لیکن ایک خدشہ ضرور قابل ذکر ہے، وہ یہ کہ اس کا ثبوت کیا ہو کہ جو چیز ہمیشہ اعراض کا محل ہو وہ حادث ہوگی، ایک معترض یہ کہہ سکتا ہو کہ کسی چیز پر پے در پے اعراض کا ورود ہوتا ہو تو اس مین کیا حرج ہو، یہ اعراض بیشک حادث ہونگے، لیکن نفس محل حادث نہ ہوگا وہ قدیم ہوگا اور الی غیر النہایۃ

پے درپے اعراض کا ورود محال نہین،

یہ اعتراض قوی تھا اسلیئے متکلمین نے دوسری صورت اختیار کی، یعنی ایک طرف تو اونھون نے تعاقب اعراض کا انکار کردیا اور دوسری جانب اونھون نے متعدد دلیلین اِس بات پر قائم کین کہ سلسلۂ کائنات غیر متناہی نہین ہوسکتا کیونکہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے تو معترض کا شبہہ آپ سے آپ رفع ہوجاتا ہی لیکن متکلمین کی یہ کوششین کوہ کندن وکاہ برآوردن کی مصداق ہین، پہلا دعوی تو ادعای محض ہی اور دوسرا دعوی بھی ثابت نہین ہوسکتا کیونکہ اس دعوی پر جو دلیلین قائم ہین وہ دعوی سے زیادہ محتاج ثبوت ہین،

غرض متکلمین کے یہ سب دلائل جب بیوقعت ہوگئے تو اشاعرہ نے ایک نئی دلیل اورقایم کی جس کی بنا اس بات پر تھی کہ عالم ممکن یعنے جائز العدم وجائز الوجود ہی اسلیئے ایک مخصص ومرجح کا محتاج ہی اور مخصص و مرجح خدا ہی، لیکن یہ دلیل پہلی دلیل سے بھی زیادہ ناقابل تسلیم ہے اور جو شبہے اس پر وارد ہوتے ہین اونکا جواب متکلمین کے بس سے باہر ہی، بجز اس کے کہ کامن سنس کے فیصلون سے انکار کردین یا مقدمات دلیل کے ثابت کرنے کے لیئے طول طویل دلائل ایجاد کرکے بحث ومناقشہ کا دروازہ کھولدین[۱]،

غرض متکلمین نے جتنی دلیلین وجود باری پر قایم کی ہین وہ علاوہ اس کے کہ منطق بلکہ کامن سنس کے معیار پر پوری نہین اترتین عام لوگون کی سمجھ سے بھی باہر ہین اور اسلیئے اون کو کفر واسلام کی کسوٹی قرار دینا سخت غلطی ہی، علاوہ برین ان دلیلون سے صرف ایک علت العلل یا مخصوص ومرجح کے ایک اچٹتے سے خیالی وجود کا

---

[۱] چنانچہ متاخرین مین ایک نئی بحث یہ پیدا ہوگئی کہ افتقار علت کی بنا عالم کا حدوث ہی یا امکان اور اس بحث نے یہان تک طول کھینچا کہ اس پر ضخیم کتابین لکھ ڈالی گئین، لیکن ان تمام مباحث کی خیالی بحثون سے زیادہ وقعت نہین کیونکہ انکی بنا فلاسفہ کے اس غلط خیال کے تسلیم کرلینے پر ہی کہ امکان ایک واقعی حقیقت ہی یہانتک کہ اِس اصول کی بناپر فلاسفہ نے یہ ثابت کیا ہی کہ وجود شی کے پہلے بھی امکان پایا جاتا ہی حالانکہ یہ بات ایک معمولی سمجھ کا آدمی بھی سمجھ سکتا ہی کہ امکان وجوب وغیرہ محض خیالی مفاہیم ہین جو شی کے وجود کے بعد انسان کے ذہن مین آتے ہین جو شی کے پہلے انکا وجود کیسے ہوسکتا ہی، پس اس بنا پر عالم کے امکان کا فیصلہ کون کریگا خدا یا خود ممکنات ظاہر ہی کہ ممکنات کا وجود اس وقت تھا نہین اور خدا کا وجود تو ابھی خود قابل بحث ہی،

ثبوت ہوتا ہی جو فلاسفہ کے خیالی واجب الوجود سے زیادہ حیثیت نہین رکھتا، بخلاف اس کے قرآن نے جو دلیلین قائم کی ہین وہ سادہ وبسیط مقدمات پر مبنی ہین جنسے وحشی سے وحشی انسان بھی اسیطرح تسکین حاصل کرلیتا ہی جس طرح ایک فلسفی، ان مین کوئی طول طویل مباحث نہین کچھ لفظی واصطلاحی بحثین نہین اور نہ ویسے غامض مقدمات ہین، جیسے فلاسفہ اور متکلمین کی دلیلون مین ہوتے ہین، اس کے علاوہ دوسرا وصف جو ان مین پایا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ مقدمات سب کے سب یقینی ہین جن پر مزید استدلال قایم کرنے کی ضرورت نہین، ان تمام باتون کے علاوہ بڑی بات یہ ہی قرآن کی دلیلون سے خود بخود ایسے خدا کا ثبوت نکل آتا ہی جو قادر رحیم دانا اور یکہ وتنہا ہی، بخلاف فلاسفہ کی دلیلون کے کہ ان سے محض ایک خیالی خدا کا وجود ثابت ہوتا ہی جو مزید تفصیل کے بعد کچھ نہین رہتا اور نہ اسکے ان اوصاف کا حال معلوم ہوتا ہی جو ایک واقعی خدا کے شایان شان ہین بلکہ ان سے محض ایک ایسے وجود مطلق کا ثبوت ہوتا ہی جو حالت اطلاق مین نہ یہ ہی نہ وہ نہ ایسا ہی نہ ویسا اور پھر سب کچھ ہے اور کچھ بھی نہین اور ظاہر ہے کہ ایسا خدا مذہب کے کس کام کا،

قرآن مین جو دلیلین قایم کی گئی ہین وہ ابن رشد کے خیال مین دو طرح کی ہین، ایک کا نام اوس نے دلیل عنایۃ رکھا ہی اور دوسری کا دلیل اختراع، پہلی دلیل کی تقریر یون کی ہی کہ انسان کے علاوہ تمام کائنات انسان کے فائدہ کے لیے بنائی گئی ہی، اور یہ بات بغیر اس کے حاصل نہین ہو سکتی تھی کہ کسی مرید و عالم ہستی نے اون کو پیدا کیا ہو، غرض اس دلیل کی بنا منافع کائنات کے جاننے پر ہی اسلیے خدا نے اکثر جگہ آسمان و زمین کی چیزون مین غور و تدبر کا حکم دیا ہی تاکہ اس ذریعہ سے اون کے صانع کا علم حاصل ہو، اسی طرح دلیل اختراع کی تقریر یہ ہی کہ دنیا کی تمام چیزین عدم سے وجود مین آئی ہین اور ظاہر ہی کہ عدم سے وجود مین لانے کے لیے کسی موجد کی ضرورت ہی، اور وہ خدا ہی، حاصل یہ کہ قرآن مجید کے استدلال کی بنا اس اذعان پر ہی جو کائنات مین غور و تدبر کرنے سے انسان کے دل مین پیدا ہوتا ہی، اسلیے ان دلیلون سے عوام اور علماء دونون کو تسکین حاصل ہوتی ہی، گو کائنات کے غور و تدبر مین دونون کی حالت یکسان نہین ہوتی، گر یہ علم جس قدر زیادہ ہوگا

اسی نسبت سے اِس اذعان مین بھی مزید قوت ہوگی علمارکا اذعان اون کی کمال واقفیت کی بنا پر زیادہ قوی ہوتا ہے اور عوام اپنی کم علمی کی وجہ سے محض تسکین قلبی حاصل کرتے ہیں[1]،

(۳) مسئلہ صفات باری

اِس مسئلہ مین دو بحثین ہین ایک یہ کہ شرع نے تنزیہ و تشبیہہ کے کیا اصول بتائے ہین، دوسرے یہ کہ اس بارے مین متکلمین کی بدعتون کا کیا درجہ ہی،

بات یہ ہی کہ انسان مین، جو اشرف المخلوقات ہی، بہت سے وصف پائے جاتے ہین جن مین سے بعض محض کمال ہین، بعض محض نقص ہین، اور بعض مین دونون حیثیتین پائی جاتی ہین، اسی بنا پر انسان کی عقل عملی کا فیصلہ یہ ہے کہ خالق کو مخلوق سے برتر ہونا چاہیئے، اسلیئے مخلوق کے صفات نقص سے خالق یقیناً مبرا ہوگا، لیکن مخلوق کے جتنے کمال کے وصف ہین وہ بھی خالق مین برتر و اشرف حیثیت سے پائے جائینگے، تاکہ خالق مین نقص کا شائبہ تک نہ آنے پائے، قرآن مجید نے اِس اصول کی جانب بار بار اشارہ کیا ہی، چنانچہ ایک مقام پر ہی افمن یخلق کمن لا یخلق یا لیس کمثلہ شیٔ پس اِس اصول کی بنا پر حسب ذیل اوصاف خالق مین ضرور پائے جانے چاہیئن، مگر اسی شرط کے ساتھ مخلوق سے خالق کو مشابہت نہونے پائے، مثلاً صفت علم، صفت حیات، صفت قدرۃ، صفت ارادہ، صفت سمع و بصر، صفت کلام، لیکن اِس کے خلاف

---

[1] وجود باری پر قرآن مین جو استدلال کیا گیا ہی اس کی تفصیل کا یہ موقع نہین ورنہ بتلانے کی بات یہ تھی کہ اِس باب مین قرآن کی دلیلین منطق کے معیار پر بھی پوری اوترتی ہین، ابن رشد کا یہ خیال صحیح نہین کہ قرآن کی دلیلین انھین دو طرح کی قسمون مین منحصر ہین، قرآن مجید مین اکثر جگہ عالم کی ترتیب و تناسب سے بھی وجود باری پر استدلال کیا ہی اور حقیقت مین بھی ایک استدلال ہی جو اوس وقت سے لیکر اِس وقت تک ناقابل تردید تسلیم کیا گیا ہی، یہان تک کہ حکمائے یورپ نے بھی آخری فیصلہ یہی کیا ہی کہ وجود باری کے اِس استدلال سے بہتر کوئی استدلال نہین ہو سکتا چنانچہ متاخرین فلاسفۂ یورپ مین سے مِل نے اِس دلیل کی تقریر کرنے کے بعد اسکی منطقی حیثیت سے بھی بحث کی ہی، اور ثابت کیا ہی کہ اس کی شکل و صورت طرق استقرار مین سے طریق طرد پر منطبق ہوتی ہی،

حسب ذیل صفات نقص سے باری تعالیٰ مبرا ہوگا، صفتِ موت، صفتِ نوم، صفتِ نسیان وخطا پذیری وغیرہ[1]،
متکلمین خدا کے صفات کے مسئلہ مین حذف واضافہ، تاویل وتعبیر، تغیر وتفصیل اور حصر وتعیین کے مرتکب
ہوئے ہین، ابن رشد نے اس پر دلیرانہ نقد کیا ہے جو تفصیل وار حسب ذیل ہے:—

(۱) متکلمین کی پہلی غلطی یہ ہے کہ وہ صفات قدیمہ وصفات حادثہ کی تفصیل کرتے ہین حالانکہ اس کا کوئی
ثبوت نہین،

(۲) دوسری غلطی متکلمین کا یہ ایجاد کردہ سوال ہے کہ خدا کے صفات عین ذات ہین یا زاید از ذات،
فلاسفہ اور معتزلہ عین ذات ہونے کے قائل ہین اور اشاعرہ کہتے ہین کہ نہ وہ عین ذات ہین نہ زاید از ذات،
اشاعرہ کا یہ قول اپنی لاعلمی کا اظہار نہین ہے، بلکہ معتزلہ کی طرح ایک تعیین ہے، بہرحال اشاعرہ کی مراد یہ ضرور
ہے کہ خدا کے صفات کسی زاید از ذات حقیقت کا نام ہین جو ذات سے الگ ہے، مگر اس سے منفک نہین ہوتی،
ابن رشد کہتا ہے کہ کیا جسمیت کے معنے اس سے زیادہ کچھ اور بھی ہین کہ ایک حامل اور ایک محمول الگ الگ ہو؟
اس کے علاوہ نصاریٰ بھی تو اسی طرح گمراہ ہوئے[2]، لیکن ان تمام باتون کے علاوہ اگر اس پر غور کیا جائے کہ
شریعت اس بارے مین ساکت ہے، تو اس بنا پر اشاعرہ اور معتزلہ دونون اس بات کے ملزم ٹھہرتے ہین کہ

---

[1] ابن رشد نے صفات کمالیہ کی تعیین جو کی ہے غالباً اس سے حصر مراد نہین، کیونکہ قرآن مجید مین ان صفات کمالیہ کے
علاوہ اور بھی صفات کمالیہ کا ذکر آیا ہے، مثلاً غضب، سخط، رضا، مقت، مغفرۃ، حلم، حکمت، وغیرہ، اس کے علاوہ ان
صفات مین باہم کوئی تفریق نہین کی گئی ہے، نہ قدم وحدوث کی اور نہ کسی اور طرح کی علاوہ برین جس طرح یہ سات صفات کمالیہ
متشابہ یعنی انسان کی سمجھ سے باہر ہین اسی طرح دوسرے صفات بھی، اس بنا پر ان سات صفات کمالیہ کو جو ابن رشد نے ذکر
کیے ہین دیگر صفات کمالیہ سے کوئی امتیاز نہین ہے۔ [2] ابن رشد کا یہ قول صحیح نہین کیونکہ اشاعرہ ان صفات کو خدا کی ذات
سے غیر منفک مانتے ہین، اور نصاریٰ کے اقانیم ثلثہ خدا کی ذات سے منفک ہوگئے، یہان تک کہ ان مین سے ایک کا مستقل وجود مسیح مین
دوسرے کا روح القدس مین اور تیسرے کا خدا مین ظاہر ہوا،

شریعت مین اونھون نے اضافہ کیا، یعنے بالفاظ دیگر اشاعرہ اور معتزلہ دونون مین سے کوئی بھی اِس مسئلہ مین شریعت کے جادۂ مستقیم پر قائم نہین رہا،

(۳) تیسری غلطی یہ ہو کہ تشبیہ و تنزیہ کا جو اصول قرآن نے بتایا ہی اوسے متکلمین نے مرعی نہین رکھا، اور بعض ایسے سلبی صفات خدا کے لیئے ثابت کیئے جو اِس اصول کے خلاف تھے یا اس پر منطبق نہین ہوتے تھے،

(۴) متکلمین نے خدا کی جسمیت کا انکار کیا حالانکہ شریعت اِس بارے مین ساکت تھی، بلکہ قرینہ سے اثبات کا پہلو نفی کے پہلو سے زیادہ قوی نظر آتا ہی، مثلاً خدا نے وجہ وید کا اثبات کیا ہی، لیکن سچی بات یہ ہو کہ ہمین جسمیت کا نہ سرے سے انکار کرنا چاہیے اور نہ اثبات اور اگر کوئی پوچھے تو یہ کہدینا چاہیئے "لیس کمثلہ شئی" اور اِس کے چند وجوہ ہین

(۱) خدا کی جسمیت کا انکار نہ کسی عقلی دلیل سے ثابت ہوتا ہی، اور نہ نقلی سے اور جو دلیلین متکلمین نے قائم کی ہین وہ منطق کے معیار سے بھی گری ہوئی ہین، اور شریعت سے بھی اون کی تائید نہین ہوتی،

(۲) جمہور کے ذہن مین کسی ایسے موجود کا تخیل پیدا نہین ہوسکتا جو جسم نہو،

(۳) بڑی بات یہ ہو کہ اگر جسمیت کا انکار کر دیا جائے تو پھر بہت سی باتون کا انکار کرنا پڑے گا، مثلاً قیامت کے روز رؤیت باری کا،

(۴) اِس کے علاوہ اگر جسمیت کا انکار کر دیا جائے تو حدیث مین قیامت کے جو حالات مذکور ہین کہ خدا عرش پر اس طرح متمکن ہوگا وغیرہ انکا بھی انکار کرنا پڑیگا اور اِس طرح ساری شریعت مأول یا محرف ہو کے رہجائیگی اور قیامت کی اِس تفصیل سے تہویل وغیرہ کا جو فائدہ حاصل ہوتا ہو وہ بھی جاتا رہیگا، یہی وجہ تھی کہ جب رسول اللہ صلعم نے دجال کے حالات کے بیان مین اس کی شناخت بتائی تو یہ کہا کہ "ان ربکم لیس باعور" اور یہ نہین کہا کہ "وھو جسم واللہ لیس بجسم" غرض شریعت کی تمام تصریحات سے یہ کہین پتہ نہین چلتا کہ اوس نے خدا کی جسمیت سے انکار کیا ہی،

(۵) سلف خدا کی جہتہ کے قائل تھے معتزلہ نے سب سے پہلے اِس کا انکار کیا اور پھر اشاعرہ نے

معتزلہ کی تائید کی، حالانکہ ظاہر شریعت کل کی کل خدا کی جہت کے تسلیم کرنے پر مبنی تھی، فرشتہ آسمان سے
وحی لیکر آپ کے پاس آتا ہی آپ آسمان پر تشریف لیجاتے ہین اور آخر مین خدا سے باتین ہوتی ہین، خدا
عرش پر جو سب سے اوپر ہی متمکن ہوتا ہی، غرض اس طرح کی تصریحات سے شریعت کا کوئی حصہ خالی نہین،
متکلمین کہتے ہین کہ جہت کے تسلیم کرنے سے خدا کی جسمیت بھی ماننا پڑے گی لیکن نہ اِس مین کوئی حرج ہے
اور نہ اوس مین کوئی نقصان ہے، اس کے علاوہ جہت کے لیے جسمیت کچھ لازم بھی نہین ہی، حاصل یہ کہ شریعت سے
جہت کا انکار کہین بھی مفہوم نہین ہوتا،

لیکن اب ابن رشد کے اِس تمام نقد و تبصرہ کے پڑھ جانے کے بعد خود فیصلہ کرو کہ کیا محدثین سلف
کے اِس سے زیادہ کچھ اور بھی خیالات تھے؟

(۴) مسئلۂ جبر و قدر

جبر و قدر کا مسئلہ فلاسفہ کے درمیان ہمیشہ سے معرکۃ الآرار ہا ہے، بیسوین صدی کے پیشتر جب
اس قسم کے مسائل عموماً سادی منطق سے حل کیے جاتے تھے اِس مسئلہ مین دو فریق تھے، لیکن اب طبیعات کی ترقی
اور قانونِ توارث کے اہم مادی و نفسی انکشافات نے مسئلہ کو بالکل صاف کر دیا ہی اور اب علمی حیثیت سے
جبر کا مذہب تسلیم کر لیا گیا ہی گو پولٹیکل سائنس کے مصنفین اب بھی انسان کو با اختیار مانتے ہین، لیکن یہ محض
انکا ایک مفروضہ خیال ہی جو عملی علوم کے لیے ناگزیر طور پر تسلیم کرنا پڑتا ہے، ورنہ کوئی علمی دلیل اِس پر
قائم نہین ہوئی ہے،

مذہبی پہلو سے اگر اس پر نظر ڈالی جائے تو اِنسان کی عقل مین چکا چوندسی پیدا ہو جاتی ہی، عموماً مذہب
کی بنا عذاب و ثواب آخرت پر ہے، لیکن دوسرے الفاظ مین اسکے معنی ہی یہ ہن کہ اِنسان اپنے افعال کا
آپ ہی ذمہ دار ہی، اِس کے برعکس مذاہب اِس پر بھی زور دیتے ہین کہ اِنسان کچھ نہین کر سکتا، جو کچھ
کرتا ہی خدا کرتا ہے اور اِنسان محض ایک بولنے والی مشین سے زیادہ حیثیت نہین رکھتا، قرآن مین بھی

دونون طرح کی آتیین موجود ہین جس کے سبب سے قدرتاً مسلمانون مین دو فریق پیدا ہوگئے ہین، معتزلہ کا خیال یہ ہی کہ انسان کے افعال اوس کے اختیار سے صادر ہوتے ہین بلکہ وہ اپنے افعال کا خود خالق ہے اس کے مقابلہ مین جبریہ انسان کو مجبور محض مانتے ہین، اشاعرہ نے دونون فریقون مین مصالحت کے خیال سے کسب کا پردہ ایجاد کیا، لیکن اون کی یہ کوشش درحقیقت مصالحت نہین بلکہ کسب کی آڑ مین جبر کا مخفی اعتراف ہی، جب انسان کے کسب کو بھی اونھون نے خدا کا مخلوق تسلیم کر لیا تو پھر اب جبر کے ماننے مین کونسی کسر باقی رہی؟،

غرض جہان تک ادلہ سمعیہ کا تعلق ہی اس گرہ کا سلجھنا مشکل ہی، بڑی دقت یہ ہی کہ ادلہ سمعیہ کیطرح عقلی دلیلین بھی اس بارے مین متعارض ہین، علوم طبعیہ اس بات پر زور دیتے ہین کہ انسان کا ارادہ اوس کے خیال کے تابع ہی اور اوس کا خیال دیگر اسباب خارجی سے پیدا ہوتا ہی، مثلاً تربیت و تعلیم وراثت، عادت وغیرہ، تو اس لحاظ سے انسان کے کل افعال طبعی حیثیت سے محض چند علل خارجی کے معلول ہین، جن پر اس کا کوئی اختیار نہین، دوسری طرف علمی علوم مثلاً اخلاق، قانون، اور پالٹیکس کا تقاضا یہ ہی کہ افعال انسانی کے اغراض الگ الگ متعین کئے جائین اور انسان پر اس کے افعال کی ذمہ داری عاید کی جائے اور ظاہر ہے کہ یہ انسان کو سراسر مختار تسلیم کرنا ہی، غرض اس مشکل کے حل کرنے کی جتنی تدبیرین ہین سب مایوس کن ہین اور کسی تدبیر سے انسان کی رسائی اس مسئلہ مین صحیح نتیجہ تک نہین ہوتی،

ابن رشد کے علاوہ دیگر متکلمین نے جبر و قدر مین سے ایک ایک قول اختیار کر لیا تھا، اور اپنے مخالف فریق کو کفر و شرک کا الزام دیتے تھے، لیکن ابن رشد نے ان سبھون سے اختلاف کیا اس کی تقریر کا ماحصل حسب ذیل ہے:۔

ارادہ انسان کی ایک کیفیت نفسی ہی جس کا اقتضا یہ ہے کہ انسان سے کچھ افعال صادر ہون، لیکن انسان کے ارادہ کی پیدایش اس کے اندر سے نہین ہوتی۔ بلکہ اس کی پیدایش چند خارجی اسباب پر

موقوف ہوتی ہے اور صرف یہی نہین کہ ان بیرونی اسباب سے ہمارے ارادہ مین استحکام پیدا ہوتا ہو بلکہ ہمارے ارادہ کی تعیین و تحدید بھی اِنھین اسباب پر موقوف ہو، ارادہ صرف اِس انجذاب قلبی یا ہرب طبعی کا نام ہو جو کسی نافع یا مضر شئے کے تخیل یا وقوع خارجی کی وجہ سے ہمارے اندر پیدا ہوتا ہے، تو اِس بنا پر خود ارادہ کا وجود بھی ایک حد تک بیرونی اسباب ہی پر موقوف ہو، اِس کی مثال یہ ہو کہ جب کوئی خوش نما چیز ہماری نگاہ کے سامنے آتی ہو تو ہمین خواہ مخواہ اوس کے جانب میلان ہوتا ہے، یا جب کسی بدنما یا پرہیبت شئی پر نگاہ پڑتی ہو تو طبیعت خواہ مخواہ اوس کے جانب کھینچتی ہو، یہی ہرب و انجذاب کی کیفیت ارادہ ہو، لیکن جبتک کوئی ایسی بات پیش نہین آئی تھی جو ہمارے ارادہ کو اُکساتی اس وقت تک خود ارادہ کا بھی وجود نہ تھا،

لیکن یہ بیرونی اسباب بھی خود بے ترتیب و قوع پذیر نہین ہوتے بلکہ اپنی بیرونی علتون کے تابع ہوتے ہین، تو اِس بنا پر ہمارے اندر ارادہ کی کیفیت بھی بے ترتیب اور بے وقت نہین پیدا ہو سکتی بلکہ سلسلۂ اسباب کی طرح ارادونکا بھی ایک مرتب سلسلہ ہوگا، جس کی ہر کڑی سلسلۂ اسباب کی طرح بیرونی کڑی سے ملی ہوگی، اِس کے علاوہ خود ہمارا نظام جسمانی بھی، جس پر ایک بڑی حد تک ہمارے ارادون کا مدار ہو، ایک خاص نظام کے ماتحت ہو، اور یہ تینون سلسلۂ اسباب و مسببات ایک دوسرے سے جکڑے ہوئے ہین، اسی کا نام قضاؤ قدر ہو، اِن تینون سلسلون کے تمام جزئیات و فروع عقل کی دسترس سے باہر ہین، ہمارے نظام جسمانی مین جو تغیرات واقع ہوتے ہین وہ تامتر ہمارے شعور سے ماوراء ہوتے ہین، اسی طرح بیرونی دنیا مین جو عوامل و مؤثرات ہماری نفسانی حیات پر عمل کرتے ہین، وہ بے انتہا ہونے کے علاوہ غیر شاعرانہ حالت مین ہم پر عمل کرتے ہین، تو اِس بنا پر اکثر اِن بیرونی و اندرونی عوامل و مؤثرات کا فراہم کرنا بلکہ انکا علم حاصل کرنا بھی طاقت بشری سے باہر ہوتا ہو، یہی سبب ہے کہ انسان قضاؤ قدر کے سامنے بیچارہ و بیکس ہے، وہ چاہتا کچھ ہے اور ہوتا کچھ ہو، اِس کی وجہ یہی ہے کہ حالت شعوری مین جو عوامل اِس پر اثر کرتے ہین اون کی بنا پر وہ اکثر کسی خاص بات کا ارادہ کر لیتا ہو،

لیکن یہ نہین جانتا کہ غیر شاعرانہ طور پر اس پر کون کون عوامل اس وقت اثر کر رہے ہین، اور اون کا اثر آیندہ کیا ہوگا، پس جب اِن مخفی عوامل کی طاقت زبر دست ہو کر اس کے اگلے ارادون مین عظیم الشان تغیر کر دیتی ہی تو اس وقت اس کو نظر آجاتا ہے کہ میرا ارادہ عوامل کے مقابلہ مین بالکل بیست دپا تھا[1]،

(۳)

ابن رشد اور غزالی

مسلمانون مین جب فلسفہ کا رواج ہوا تو نئی ضرورتون کی بنا پر ایک نیا علم کلام ایجاد ہوگیا جسمین ملاحدہ اور دیگر غیر مسلم فرقون کا رد کیا جاتا تھا، یہ نیا علم عقلی کلام تھا، علامہ شہرستانی لکھتے ہین کہ حقیقت مین اِس علم کلام کا نام علم کلام بھی اوسی وقت سے پڑا اور نہ پہلے یہ علم کسی خاص نام سے مشہور نہ تھا، اِس علم کلام کے بانی معتزلہ تھے، وہ اِسلام مین نئے عقیدون کے اضافہ کے ساتھ ساتھ فلسفہ و منطق کا رد بھی کرتے جاتے تھے، اِس کے لئے اون کو ضرورت پڑتی تھی کہ فلسفیانہ لب و لہجہ اختیار کرین، چنانچہ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ عقیدہ کے فرق کے ساتھ عقاید کے اصطلاحات و اُصول مین بھی فرق ہو گیا، بہت سے نئے نئے مسائل نکل آئے اور نئی نئی اصطلاحین پیدا ہوگئین، علمائے سلف یہ تعلیم دیتے تھے کہ خدا کو ایک مانو، لیکن یہ نہ پوچھو کہ

---

[1] ابن رشد کا یہ فلسفۂ تقدیر گو زمانۂ حال کے سائنٹفک اکتشافات کے موافق ہے لیکن اس ساری تقریر کا خلاصہ جبر کے اعتراف کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے۔ صرف ایک معمولی سا پردہ ارادہ کا رہ گیا ہے جس کا چاک کر دینا کچھ مشکل نہین خصوصاً زمانۂ حال مین جب کہ نفسی تحقیقات سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی ہے۔ کہ انسان کی حیات انفرادی کا بیشتر حصہ کیفیات غیر شعوری پر مشتمل ہے اور بقیہ حصہ کیفیات شعوری کا جو بچا بھی ہے وہ بھی قانون وراثت اور تقود و تکرار کے ماتحت رہتا ہے۔ تو اب اس کے بعد ارادہ کیلئے کوئی گنجائش ہی باقی نہ رہتی، —

وہ کیونکر ایک ہی، وہ سمیع وعلیم وقدیر ہے، لیکن اس کا کھوج مت کرو کہ اس کا علم اس کی سماعت اور قدرت
کیسی ہی، خدا کے موںھ ہاتھ ہین لیکن یہ نہین معلوم کہ منہ ہاتھ کیسے ہیں، اور بالآخر یہ بھی معلوم ہے کہ خدا کے صفات ہین لیکن یہ پتہ نہین لگتا کہ
وہ اس کے عین ذات ہین یا اس سے خارج، غرض علمائے سلف کو اِس بات پر بڑا اصرار تھا کہ حقائق شریعت
کی گرہین نہین کھل سکتین اور نہ ہمین کھولنا چاہئین، لیکن معتزلہ اِن مسائل مین نہ صرف بحث کرتے تھے، بلکہ
اِس بارے مین جو بات جس کی زبان سے نکل جاتی تھی وہ ایک مذہب بنجاتی تھی، اور اِس طرح فلسفہ کے اثر سے
اِن فرقون نے شریعت کو بازیچہ بنا رکھا تھا غرض ابتدا مین گو اس علم کی ایجاد اسلئے ہوئی تھی کہ فلاسفہ
اور ملاحدہ کارد کیا جائے، لیکن بالآخر فلسفہ کی آمیزش کے سبب سے خود اِس علم کی صورت مسخ ہو گئی اور
نرا فلسفہ ہو کر رہگیا، آخر مین جب نوبت یہان تک پہونچی کہ اعتزال سے گذر کر زندقہ والحاد پھیلنے لگا تو
اوس وقت محدثین کے گروہ مین حرکت پیدا ہوئی، علم کلام نقلی کے جو طریقے پہلے سے مروج تھے وہ اِس
وبائے عام کے مٹانے سے قاصر تھے، امام ابوالحسن اشعری نے بھی اعتزال کے برخلاف بصرہ مین علم بغاوت
بلند کیا، علمائے سلف اور معتزلہ مین بعد المشرقین تھا، امام ابوالحسن اشعری نے اِس بعد وخلا کو پُر کرنا چاہا،
نفی تشبیہہ کے باوجود خدا کے لیے صفات بھی ثابت کیے تنزیہہ مین ایک متوسط طریقہ اختیار کیا، اور معتزلہ
کی بہت سی بدعتون کو رد کیا، غرض علم کلام کے جو طریقے مروج تھے اون کے علاوہ ایک ایسے طریقہ کی
بناڈالی جو نہ بالکل علمائے سلف کے طریقہ کے موافق تھا اور نہ معتزلہ کی بدعتون کا اِس مین نام ونشان تھا،
اتفاق سے امام اشعری کی خوش قسمتی یہ تھی کہ ابوبکر باقلانی اون کے طریقہ مین داخل ہو گئے،
ابتک اشعریت مین فلسفہ کا میل نہ تھا، لیکن باقلانی نے فلسفہ کی باقاعدہ تعلیم پائی تھی، اونھون نے
ایک نئے طریقہ سے اشعریت کی تہذیب وتدوین شروع کی، یعنے عقلی مقدمات کا اضافہ کر کے فلسفہ کا
زور توڑنے لگے اور اِس بیجگری سے فلسفہ پر حملہ کیا کہ اوس کے ستون ایک بارگی منہدم ہو گئے، ہیولیٰ
جو فلسفہ کا کارفرمائے غیر مسئول تھا کسی سے باطل کیئے باطل نہین ہوتا تھا باقلانی نے اوس کو باطل کر کے

جزولایتجزیٰ کی تھیوری کو زندہ کیا جس سے انکا مقصود یہ تھا کہ استمرار مادہ کا نظریہ باطل ہوجائیگا نیز حشر اجساد کے ثبوت مین بھی اِس سے آسانی ہوگی، اسی طرح یہ مسائل بھی کہ خلا رمحال نہین ہے، عرض کا قیام عرض کے ساتھ نہین ہوسکتا، ایک عرض کا بقا دو زمانون مین محال ہے وغیرہ باقلانی کے ایجاد کردہ ہین، جن پر متاخرین اشاعرہ کے دلائل کی بنیاد ہے، باقلانی کے بعد امام الحرمین ابو المعانی نے اِس پر اور اضافہ کیا اور غزالی نے اِس طرز کو اسقدر ترقی دی کہ امام اشعری کے وضع کردہ اصول سے اِس کو کوئی مناسبت نہ رہی[1]،

اشعریت وفلسفہ کا یہ تصادم عجیب وغریب تھا، کوئی میدان ایسا نہ تھا جہان یہ دونون حریف لڑتے نظر نہ آتے ہون، اِن منازعات مین جن لوگون نے حصہ لیا وہ حسب ذیل اشخاص تھے، علامہ اسفرائینی، ابوبکر باقلانی، ابن فورک، امام الحرمین، امام غزالی، امام رازی، امام الحرمین نے جدت یہ کی فلاسفہ کی منطق پر بھی حملہ آور ہوئے اور قیاس کے مقابلہ مین استقرار کی حمایت کی لیکن اس کے جو اصول مرتب کیے وہ بیکار یا ناقص تھے، اِس کے علاوہ امام رازی بھی مذہب کے اچھے وکیل ہین، لیکن سب سے زیادہ جن صاحب کی شہرت ہوئی وہ امام غزالی تھے، چنانچہ آجتک وہ فلسفہ کے خطرناک دشمن شمار کیے جاتے ہین، خاصکر ابن رشد نے جب ان کا کھلے میدان مین مقابلہ کیا تو اوس وقت صاف نظر آنے لگا کہ امام غزالی فلسفہ کے مقابلہ مین حجۃ الاسلام ہین،

امام غزالی ابتدا مین بہت بڑے فلسفی تھے اور از خود مطالعہ سے فلسفہ حاصل کیا تھا، اِس دور مین امام صاحب نے منطق وفلسفہ مین بہترین کتابین تصنیف کین، محک النظر اور معیار العلم منطق مین اور مقاصد الفلاسفہ فلسفہ مین نادر کتابین ہین، لیکن ایک عرصہ کے بعد ان کے خیالات مین تغیر ہوا اور فلسفہ سے نفرت ہوگئی تو علم کلام کی جانب توجہ کی، مگر اس سے بھی اون کی تشفی نہ ہوئی، آخر الامر تصوف کے دامن مین پناہ لی، لیکن صوفیون کی

---

[1] مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۳۸۸،

بزم مین آکر اون کے خیالات اسقدر ترقی پذیر ہتے کہ عام پسند نہ رہے تھے، چنانچہ اس دور مین جو کتابین تصنیف کین اونکا نام ہی مضنون بہ علی غیر اہلہ رکھا، اِن واقعات کو خود امام صاحب نے ایک رسالہ مین منضبط کیا ہی، لیکن امام صاحب کے اِس تغیر خیال کے بابت ابن رشد کی رائے سننے کے قابل ہے شریعت مین تاویل کی وجہ سے جو مفاسد پیدا ہوئے ہین اون کو ایک لطیف تشبیہ مین بیان کرنے کے بعد کہتا ہے،

"اسلام مین سب سے پہلے خوارج نے فساد پیدا کیا، پھر معتزلہ نے، پھر اشاعرہ نے، پھر صوفیہ نے اور سب سے آخر مین غزالی نے، پہلے اونھون نے مقاصد الفلاسفہ ایک کتاب لکھی جس مین حکما کی رایون کو کھو لکر بے کم وکاست نقل کر دیا، اس کے بعد تہافت الفلاسفہ تصنیف کی جس مین تین مسائل مین فلاسفہ کی اس بنا پر تکفیر کی کہ اونھون نے خرق اجماع کیا، یہ کتاب مجموعۂ اباطیل و شبہات ہی، اسکے بعد جواہر القرآن مین غزالی نے خود تصریح کی کہ تہافت الفلاسفہ محض جدلی کتاب ہی، اور میرے اصلی خیالات مضنون بہ علی غیر اہلہ مین مندرج ہین، اس کے بعد غزالی نے مشکوٰۃ الانوار ایک کتاب لکھی جس مین مراتب عارفین کی وضاحت کرکے یہ ثابت کیا کہ تمام عرفا اصلی حقیقت سے ناواقف ہین بجز اون لوگون کے جو باری تعالیٰ کے متعلق فلاسفہ کے عقیدہ کو صحیح مانتے ہین، اِس تصریح کے باوجود متعدد مقامات پر غزالی نے یہ تصریح بھی کی ہو کہ علم الٰہی محض ظن وتخمین کا نام ہی، اور اسی بنا پر منقذ من الضلال مین حکما پر طعن کیا ہی اور پھر خود ہی یہ ثابت کیا ہی کہ علم خلوت وفکر سے حاصل ہوتا ہی، غرض غزالی کے خیالات اس قدر منتشر و پراگندہ ہین کہ اون کے اصلی خیالات کا معلوم کرنا نہایت مشکل ہی[1]"،

مذکورۂ بالا اقتباس مین ابن رشد نے امام غزالی کے ادوار خیالات کی جو تشریح کی ہی اوس کی تصدیق ہر شخص کو

---

[1] کشف الادلہ صفحہ ۶۷،

ان کی تصنیفات سے ہوسکتی ہی اور وہ خود بھی اس کے معترف ہین، لیکن یہان ہم کو اون کی تمام تصنیفات مین سے صرف تہافت الفلاسفہ سے بحث ہی جس مین اونھون نے فلسفہ کی تردید کی ہی جس بنا پر اونکو یہ کتاب لکھنے کا خیال پیدا ہوا اوس کو اونھون نے خود دیباچہ مین لکھا ہی، چنانچہ لکھتے ہین،

ہمارے زمانہ مین بعض لوگ ایسے پیدا ہوگئے ہین جن کو اپنے متعلق یہ حسن ظن ہی کہ انکا دل و دماغ عام آدمیون سے ممتاز ہی، چنانچہ اس زعم باطل کی بنا پر وہ مذہب کے قیود سے آزاد ہوگئے ہین، حالانکہ واقعہ یہ ہی کہ اون کو محض تقلید نے گمراہ کیا ہی، یعنی سقراط، بقراط، افلاطون، ارسطو وغیرہ کے نام سنکر اون پر رعب طاری ہوگیا، اور فلسفہ پڑھکر اون کو حکماء کے بابت یہ خیال پیدا ہوگیا کہ عقل و فہم مین اون کی کوئی ہمسری نہین کرسکتا، پس جب اونھون نے یہ دیکھا کہ یہ فلاسفہ باوجود اتنی عقل و ذکاوت کے مذہب کے قیود سے آزاد تھے تو وہ یہ سمجھنے لگے کہ مذہب لغو و باطل ہے ورنہ فلاسفہ کیون مذہب سے آزاد رہتے،،

تمہید مین اور باتین بھی بیان کی ہین جن کو ہم اپنے موقع پر نقل کرینگے اس کے بعد فلسفہ کے بیس مسئلون[1] کو لیکر اونکا رد کیا ہی، گو اس طویل فہرست مین فلسفہ کے تمام مسائل کھینچ تان کر آگئے ہین مگر

---

[1] ان بیس مسئلون کی تفصیل یہ ہی،

(۱) حکماء کے اس دعوی کا ابطال کہ عالم ازلی ہی،

(۲) اس دعوی کا ابطال کہ عالم ابدی ہے،

(۳) فلاسفہ کا یہ خیال کہ "خدا صانع عالم ہی" دعو کا ہی، ورنہ اون کے اصول کے مطابق خدا صانع عالم نہین ہوسکتا،

(۴) یہ بحث کہ فلاسفہ خدا کا وجود ثابت کرنے سے عاجز ہین،

(۵) فلاسفہ خدا کی توحید نہین ثابت کرتے،

(۶) فلاسفہ کے اس دعوی کا ابطال کہ خدا کے صفات نہین ہین، (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

آخر مین امام صاحب کی یہ ساری کوشش رائگان ہو گئی، کیونکہ اول تو اونھون نے صرف تین مسائل مین فلاسفہ کی تکفیر کی اور باقی مسائل کے متعلق یہ فیصلہ کیا کہ اون کو مذہب سے کوئی تعلق نہین، دوسرے اس وجہ سے کہ اکثر جگہ تو محض فلاسفہ کی دلیلین رد کی ہین ورنہ فلاسفہ خود ان مسائل کے خلاف نہ تھے، مثلاً متکلمین کی طرح فلاسفہ بھی خدا کو ایک مانتے ہین اور اس پر عقلی دلیل قائم کرتے ہین، مگر امام غزالی نے فلاسفہ کے اِس خیال کو بھی رد کیا حالانکہ اس کا رد کرنا بیکار تھا، ابن رشد نے امام صاحب کی اِس

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) (۷) حکما کا یہ قول غلط ہی کہ خدا جنس و فصل نہین،

(۸) فلاسفہ کا یہ دعویٰ ثابت نہین ہوسکتا کہ خدا کی ذات بسیط محض بلا ماہیتہ ہی،

(۹) یہ بحث کہ فلاسفہ خدا کی جسمیت کا انکار نہین کر سکتے،

(۱۰) فلاسفہ کو دہریہ ہونا لازم ہی،

(۱۱) فلاسفہ یہ ثابت نہین کر سکتے کہ خدا اپنے سوا کسی اور کو جانتا ہی،

(۱۲) فلاسفہ یہ ثابت نہین کر سکتے کہ خدا اپنی ذات کو جانتا ہی،

(۱۳) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہی کہ خدا جزئیات کو نہین جانتا،

(۱۴) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہی کہ آسمان حیوان متحرک بالارادہ ہی،

(۱۵) فلاسفہ نے آسمان کی حرکت کی غرض جو بیان کی ہی وہ باطل ہی،

(۱۶) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہی کہ آسمان تمام جزئیات کے عالم ہین،

(۱۷) خرق عادت کا انکار باطل ہی،

(۱۸) فلاسفہ یہ ثابت نہین کر سکتے کہ روح ایک جوہر ہے جو نہ جسم ہے نہ عرض،

(۱۹) فلاسفہ یہ ثابت نہین کر سکتے کہ روح ابدی ہی،

(۲۰) حشر اجساد کا انکار باطل ہی،

کتاب کا رد لکھا ہی، ہم یہ فیصلہ تو آگے چلکر کرینگے کہ امام صاحب اور ابن رشد مین سے کوئی کامیاب ہوا یا نہین، لیکن یہان پر وہ رائین سن لینا چاہئین جو ابن رشد نے اِس کتاب کے متعلق جا بجا ظاہر کی ہین، ابن رشد کے ذہن مین اِس کتاب کی وقعت نہ تھی کیونکہ وہ اس کے دلائل کو برہان سے کم رتبہ سمجھتا تھا چنانچہ ہم اون مین سے بعض رایون کو ایک خاص موقع سے اقتباس کر کے لکھتے ہین، ایک مقام پر امام صاحب پر یون حملہ کرتا ہے،

اُن مسائل کی تحقیق صرف وہ شخص کرسکتا ہی جس نے فلاسفہ کی کتابون کا بغور مطالعہ کیا ہو، (مطلب یہ ہے کہ امام صاحب فلسفہ مین کچے ہین، کیونکہ ابن سینا کے علاوہ کچھ نہین جانتے) غزالی جو یہ اعتراض کرتے ہین اس کی دو وجہین ہوسکتی ہین یا تو وہ تمام امور سے واقف ہین اور پھر اعتراض کرتے ہین اور یہ اشرار کا فعل ہی اور یا ناواقف ہین اور باوجود اس کے اعتراض کرتے ہین اور یہ جاہلون کی شان ہی، لیکن غزالی دونون باتون سے بری ہین معلوم یہ ہوتا ہے کہ یہ غرور ذہانت ہی جس نے اون کو یہ کتاب لکھنے پر مجبور کیا اور کیا عجب ہی کہ اس ذریعہ سے وہ لوگون مین مقبولیت حاصل کرنا چاہتے ہون[1]۔

ایک جگہ لکھتا ہی کہ امام غزالی اعتراض در اعتراض کر کے ناظرین کو حیرت مین ڈالکر اپنا نفوذ قائم کرنا چاہتے ہین ورنہ اون کے دلائل محض لغو اور سفطیانہ ہین[2]، ایک جگہ لکھتا ہی کہ سفطیانہ دلائل و اعتراضات کی ترتیب و تالیف پر امام صاحب شاید اس وجہ سے مجبور ہو گئے ہین کہ اون کو اپنی ذات کی برأت مقصود تھی یعنی چونکہ زمانہ پر آشوب اور فلسفہ بدنام تھا اسلئے یہ کتاب لکھکر غزالی نے یہ ثابت کرنا چاہا ہی کہ وہ فلاسفہ کے عقائد کو نہین مانتے[3]،

غرض جا بجا ابن رشد نے امام غزالی پر سخت حملے کئے ہین اور یہ ثابت کیا ہی کہ غزالی فلسفہ کے

---

[1] تہافت الفلاسفہ صفحہ ۳۳ [2] تہافت التہافت صفحہ ۴۳، [3] تہافت التہافت صفحہ ۴۳،

دشمن ہین ابن رشد جو فلسفہ کا وکیل ہی یہ دیکھکر کس قدر جزبز ہوتا ہوگا کہ امام غزالی نے فلسفہ کی دھجیان اُڑادین اسلیئے امام صاحب کی نسبت ان درشت کلمات کے استعمال مین وہ ایک حد تک مجبور تھا لیکن دونون مین واقعی محاکمہ کی غرض سے ہم مسئلہ خرق عادت کو منتخب کرتے ہین، جس پر دونون کی تقریرین مقابلۃً سُن لینے کے بعد یہ فیصلہ بآسانی ہوسکیگا کہ دونون مین سے کون حق بجانب تھا،

ایک حکیم جب اختیارات علمیہ کے ذریعہ سے اشیاء کی باہمی نسبتون اور علائق کو دریافت کرکے قوانین نطرت کا علم حاصل کرنا چاہتا ہی تو اوس کو عالم کی تمام چیزون مین ایک حیرت انگیز ربط و تناسب نظر آتا ہی وہ دیکھتا ہی کہ ہر نئے حادثہ کے پہلے بعض حادثے اور بھی ہوتے ہین جن سے اس نئے حادثہ کی پیدایش ہوتی ہے اس بنا پر وہ یقین کرتا ہے کہ عالم کی تمام چیزون کے درمیان ایک "لزومی علاقہ" پایا جاتا ہی جس کا نام علاقۂ علیت ہی، لیکن اس کے خلاف جب ایک متکلم اس بات پر غور کرتا ہی کہ دنیا کی کسی چیز مین تولید وخلق کی قوت نہین بلکہ تمام چیزون کا خالق صرف خدا ہے جو باوجو خالق عالم ہونے کے عالم و مرید بالذات بھی ہی، یعنے جو بات کرتا ہی اپنے اختیار سے کرتا ہی، وہ کسی "لزومی علاقہ" کا پابند نہین بلکہ یہ "لزومی علاقہ" محض اس کی عادت جاریہ کا نام ہی جو کبھی کبھی منسوخ ہوجاتی ہی اور جس کو انسان کی کوتاہ بین عقل غلطی سے لزوم و وجوب سمجھنے لگتی ہی تو ان تمام باتون کے غور کرنے کے بعد وہ اِس قطعی نتیجہ تک پہنچتا ہے کہ عالم کی چیزمین کوئی لزوم نہین پایا جاتا عالم صرف قادر مطلق خدا کے اشارۂ چشم پر قایم ہی وہ جو تغیر چاہے کرسکتا ہی، یعنی دوسرے لفظون مین قوانین نطرت محض دھوکا ہین اور عالم کسی "قانون لزوم" کا پابند نہین،

الغرض یہ دو متضاد مجموعۂ خیال ہین، فلسفہ نے ہمیشہ پہلے خیال کی جنبہ داری کی ہی اور ادیان و مذاہب نے دوسرے کی، مذاہب کی بنا ہی اِس بات پر ہی کہ نبی سے عجائب و غرائب باتین ظہور پذیر ہوتی ہین، وہ فرشتہ سے بات چیت کرتا ہی، وہ لکڑی کو سانپ بنا دیتا ہی، پتھر پر اپنی لاٹھی دے مارتا ہی اور اوس سے پانی اُبلنے لگتا ہی، تائید ایزدی سے اوس کو اپنے مخالفین پر فتح حاصل ہوتی ہے، غرض

دنیا مین خود اوس کی ذات ہی عجیب و غریب باتونکا مجموعہ ہوتی ہی، متکلمین اگر اس مسئلہ مین فلاسفہ کی مخالفت نہ کرین تو مذہب کے ستون منہدم ہوجائین، چنانچہ غزالی نے بھی تہافت الفلاسفہ مین اس مسئلہ پر بحث کی ہی، غزالی کہتے ہین،

"فلاسفہ کا خیال ہی کہ علت و معلول کا اقتران جو ظاہر مین نظر آتا ہی وہ ایک "لزومی علاقہ" پر مبنی ہی جس کی بنا پر یہ ناممکن ہی کہ علت کے بغیر معلول اور معلول کے بغیر علت پائی جائے، کل طبعیات کی بنا اسی مسئلہ پر ہی لیکن ہم جو اس کے خلاف ہین تو اس کی وجہ یہ ہی کہ اس کے ماننے سے معجزات انبیا مین قدح ہوتی ہی، کیونکہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ عالم کی ہر چیز مین "لزومی علاقہ" پایا جاتا ہی تو اس صورت مین خرق عادت محال و ناممکن کے رتبہ تک پہنچ جائیگا حالانکہ مذہب کی بنا خرق عادت ہی پر ہے[۱]"

مذکورہ بالا اقتباس مین امام صاحب نے متکلمین کے اختلاف کی وجہ بیان کر دی، لیکن اس بحث مین سب سے پہلے یہ سوال پیدا ہوتا ہی کہ کیا واقع مین فلاسفہ نے معجزات مین قدح کی ہے؟ ابن رشد کہتا ہے،

"معجزات کے بارے مین قدما سے کوئی قول منقول نہین، اون کے نزدیک جس طرح اس بات مین بحث نہ کرنا چاہیے کہ نیکی و بدی کیا چیز ہے، اسی طرح مذہب کے مبادی و اصول مین بھی بحث نہ کرنا چاہئے کیونکہ جب مبادی علم بحث و تحقیق سے بالا رہتے ہین تو مبادی عمل تو زیادہ اس کے حقدار ہین، ہان البتہ فلاسفہ اسلام مین ابن سینا نے معجزات سے بحث کی ہے[۲]"

لیکن اگر فلاسفہ نے معجزات مین بحث نہ کی ہو تو اس سے یہ کب لازم آتا ہی کہ وہ معجزہ کے مقر ہین یا علت و معلول مین علاقۂ لزوم و وجوب کے قائل نہین، دیکھنا تو یہ ہے کہ فلسفہ نے لزوم و وجوب کو جو ثابت کیا ہی

---

[۱] تہافت الفلاسفہ صفحہ ۴۲، [۲] تہافت التہافت صفحہ ۱۲۲،

اِس سے اِنسان کے اعتقاد پر کیا اثر پڑتا ہی، ظاہر ہے کہ اس کا اثر اس کے سوا اور کیا پڑیگا کہ،

"قرآن مجید مین جن معجزات کا ذکر ہی اونکا یا انکار کیا جائے یا کھینچ تان کے اون مین تاویل کی جائے[1]"

یہی وجہ ہے کہ

"قرآن مجید مین احیاے موتی کا جو ذکر آیا ہی اس کی تاویل ان لوگون نے یہ کی کہ باران علم سے نفوس کی آبیاری مراد ہی وغیرہ[2]"

غرض لزوم و وجوب کے عقیدہ کا یہ خراب اثر جو نفوس انسانی پر ہوتا ہی، اوس کے ازالہ کی بجز اِس کے اور کوئی صورت نہین ہی کہ اِس عقیدہ ہی کو سرے سے باطل کر دیا جائے اسی وجہ سے ہم اِس بات کے قائل ہین کہ،

"نار اور احتراق، اور روشنی اور طلوع شمس مین کوئی لزومی علاقہ نہین پایا جاتا بلکہ یہ تمام اسباب و مسببات صرف خدا کی مشیت سے پیدا ہوتے ہین[3]"

فلاسفہ کو اِس مسئلہ پر صرف اِس وجہ سے اصرار ہے کہ

"جلانے والی چیز یعنی آگ بالقصد نہین جلاتی، بلکہ اس کی فطرت کا اقتضا ہی یہ ہے کہ وہ کپڑے کو جلاوے تو اِس بنا پر یہ کیسے ممکن ہی کہ آگ کپڑے کو جلائے لیکن مسجد کو نہ جلائے[4]"

لیکن سوال یہ ہی کہ تمھین آگ کی طبیعت اور اوس کے اقتضا کا علم کیسے ہوا؟

"ظاہر ہی کہ اس کا کوئی جواب بجز اس کے نہین کہ آگ جب کپڑے مین لگائی جاتی ہے تو ہمارا دوامی مشاہدہ یہ ہی کہ وہ جلا دیتی ہی لیکن اِس بار بار کے مشاہدہ سے اگر کچھ معلوم ہوتا ہی

---

[1] تہافت الفلاسفہ صفحہ ۶۴، [2] تہافت الفلاسفہ صفحہ ۶۴، [3] تہافت الفلاسفہ صفحہ ۶۵، [4] تہافت الفلاسفہ صفحہ ۶۶،

تو وہ یہ ہی کہ آگ نے کپڑے کو جلایا اس کا علم کیسے ہوا کہ آگ ہی جلنے کی علت ہی، مثالین دیکھو سب جانتے ہین کہ عمل زوجیت سے نسل انسانی مین ترقی ہوتی ہی لیکن یہ تو کوئی نہین کہتا کہ یہ فعل بچہ کی پیدایش کی علت ہی"[1]

حاصل یہ کہ وجوب کا حکم محض ہمارے تجربہ ومشاہدہ پر مبنی ہی اور تجربہ سے وجوب وعلیت کا علم نہین ہوتا، صرف تقدم وتاخر اور معیت یا شرطیت کا علم ہوتا ہی، تو اس بنا پر علیت محض ہمارے تخیل کی پیدا کردہ اصطلاح ہی جس کا خارج مین کوئی وجود نہین، یہ غزالی کی تشکیک ولا ادریت کی آخری حد ہی، لیکن اس کے مقابلہ مین فلاسفہ کہتے ہین کہ،

"جو شخص علیت کا انکار کرتا ہی اس کو یہ ماننے کی بھی ضرورت نہین کہ ہر فعل کا صدور کسی نہ کسی فاعل سے ہوتا ہی، باقی یہ بات دوسری ہی کہ ان سرسری اسباب کو جو ہمارے مشاہدہ مین آئے ہین کافی نہ خیال کیا جائے، لیکن اس سے علیت پر اثر نہین پڑتا، اصل شبہہ یہ ہی کہ چونکہ بعض ایسی چیزین بھی ہین جن کے علل واسباب کا پتہ نہین لگتا، اسلئے سرے سے علیت ہی کا انکار کیون نہ کیا جائے، لیکن یہ ایک بیّن مغالطہ ہی، ہمارا کام یہ ہی کہ محسوس سے غیر محسوس کو تلاش کرین نہ یہ کہ غیر محسوس کی وجہ سے خود محسوس کا بھی انکار کردین"[2]

اس سے علاوہ

"علم کی غرض کیا ہی؟ صرف یہی کہ موجودات کے اسباب دریافت کرنا لیکن جب اسباب ہی کا سرے سے انکار کردیا گیا تو اب کیا باقی رہا!! علم منطق مین یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ ہر مسبب کا ایک سبب ہوتا ہی تو اب اگر علل واسباب کا انکار کردیا جائے تو اس کا نتیجہ یا تو یہ ہوگا کہ کوئی شئے معلوم نہ رہیگی یا یہ کہ کوئی معلوم قطعی نہ رہیگا بلکہ تمام معلومات ظنی ہوجائینگے تو

---

[1] تہافت الفلاسفہ صفحہ ۶۶، [2] تہافت التہافت صفحہ ۱۲۲،

گویا "علم قطعی" دنیا سے معدوم ہوجائیگا،[1]

لیکن سوال یہ ہی کہ خود علم کی بنا کس بات پر ہی، فلاسفہ کہتے ہین کہ ذاتی و عرضی کی تمیز پر، مگر سچی بات یہ ہی کہ علم کی بنا محض تجربہ و استقراء پر ہی، اور تجربہ و استقراء عقیدۂ علیت کی تائید نہین کرتا، بس ابن رشد کا یہ خیال بالکل غلط ہی کہ عقیدۂ علیت کے انکار سے علم کا ابطال ہوجائیگا، کیا علم اس بات کا مدعی ہی کہ وہ اشیاء کے علل و اسباب کو کھولکر بتادیگا جو اکثر نظرون سے مخفی رہتے ہین؟ اور کیا علل و اسباب کے انکار کا یہ قطعی نتیجہ ہی کہ اصلی مصادر اشیاء کا بھی انکار ہوجائے؟ متکلمین یہ کب کہتے ہین کہ کسی فعل کا فاعل نہین ہوتا، بلکہ انکا تو صریح الفاظ مین یہ دعوی ہی کہ ہر چیز کا فاعل خالق عالم ہی، متکلمین کو اس سے انکار نہین کہ اشیاء مین کوئی تعلق نہین ہوتا، ہوتا ہی مگر لزوم و وجوب کا نہین ہوتا، بلکہ محض عادت کا ہوتا ہی، فلاسفہ پوچھتے ہین کہ

"یہ عادت کس کی؟ کیا خدا کی؟ لیکن خدا کے لئے تو عادت ہو نہین سکتی، کیونکہ عادت ایک ملکۂ اکتساب کا نام ہی جو مشق و تمرین سے حاصل ہوتا ہی، پھر کیا خود موجودات کی؟ لیکن موجودات اکثر بیجان ہین اور عادت صرف جاندار کی خصوصیت ہی، پھر کیا ہماری؟ یعنے یہ لزوم و وجوب کا حکم ہمارے نفس کی عادت ہی، لیکن اس صورت مین موجودات کا یہ سارا سلسلہ انسانی عقل کا محض وضع کردہ ہوجائیگا، اور کوئی فعل ایسا نہ رہے گا جس کی بنا پر خالق عالم کو حکیم کہا جاسکے"،[2]

لیکن اس مین کیا استحالہ ہی کہ علیت و وجوب کا حکم عقل انسانی کا وضع کردہ مان لیا جائے، یعنے یہ تسلیم کرلیا جائے کہ جب واقعے متعدد مرتبہ ایک ساتھ وقوع پذیر ہوتے ہین تو ہم اپنے اس تجربہ کی بنا پر دونون مین ایک تعلق عادی پیدا کرلیتے ہین، یہ تعلق محض ہمارے نفس کا پیدا کردہ ہوتا ہی، ورنہ خارج مین

---

[1] تہافت التہافت صفحہ ۱۲۲، [2] تہافت التہافت صفحہ ۱۲۳،

اس کا کہین نام ونشان نہین ہوتا، زیادہ سے زیادہ اِس صورت مین یہ لازم آئیگا کہ موجودات کا سلسلہ وضعی ہوجائیگا (جیساکہ ابن رشد نے کہا ہی) لیکن کیا علوم انسانی کی حقیقت اِس سے بھی زیادہ کچھ ہی کہ انسان کے سامنے جو باتین گذرتی ہین اون کے باہمی تعلقات کے بابت انسان کے ذہن مین خیالات کا ایک مرتب سلسلہ پیدا ہوجاتا ہی یعنے کیا علم انسانی کی قدر ومنزلت محض چند وضعی کلیات سے زیادہ کچھ اور بھی ہوسکتی ہی جو اکثر غلط اور بہت کم صحیح نکلتے ہین، اب رہی یہ بات کہ حکیم کی حکمت کا علم کیسے ہوگا تو اِس کا جواب یہ ہی کہ محض ان سرسری اور غیر لزومی تعلقات کے دریافت کرلینے سے بھی حکمت کا علم ہوسکتا ہی، یعنے اشیار کی باہمی نسبتین معلوم ہوسکتی ہین جو علم انسانی کی اصلی حد ہی، انسان نہ حقیقت کا اوراک کرسکتا ہی اور نہ اس کی بے علمی وناواقفیت سے اس کی علمیت کو بٹہ لگتا ہی، پس اِس بنا پر علم انسانی کی یہ حقیقت فرض کلینا ہی غلط ہی کہ وہ اشیاء کے اصلی علل واسباب کے جاننے کا نام ہی، اگر لفظ "علیّت" کو لفظ "تعلق" سے بدل دیا جائے تو اس وقت علم کی یہ تعریف مان لینے مین ہم کو کوئی عذر نہ ہوگا، لیکن اِس صورت مین فلاسفہ کا اصلی نصب العین پلٹ جائیگا،

پس حاصل یہ کہ علاقۂ علیّت کے انکار سے نہ علم کا ابطال ہوتا ہی اور نہ حکیم کی حکمت مین اِس سے کوئی خلل پڑتا ہی، ہان البتہ متکلمین کی غلطی یہ ہی کہ وہ علیت کا انکار کرنے کے بعد سلسلۂ اسباب ومسببات کو بجائے انسان کی عادت قرار دینے کے خدا کی عادت مان لیتے ہین، یعنے بجائے یہ تسلیم کرنے کے کہ جب دو چیزین متعدد ایک ساتھ وقوع پذیر ہون تو انسان اون مین تعلق عادی پیدا کرلیتا ہی وہ یہ تسلیم کرتے ہین کہ اشیاء کا ہمیشہ ایک ساتھ وقوع پذیر ہونا خدا کی عادت جاریہ ہی جس سے انکا یہ مطلب ہوتا ہی کہ خدا اپنی اس عادت کو اگر چاہے تو پلٹ سکتا ہی، لیکن متکلمین کا یہ خیال ویسا ہی غلط ہی جیسا فلاسفہ کا عقیدۂ علیّت، دونون اِس بات کی کوشش کرتے ہین کہ خدا کی حکمت کو ثابت کرین، لیکن یہ غور نہین کرتے کہ خدا کی حکمت کا اثبات اسباب ومسببات یا عادت ایزدی کے عقیدون پر موقوف نہین، اس

مسئلہ مین فلاسفۂ متقدمین کی گمراہی کا اصلی سبب یہ ہو کہ اشیا کی باہمی نسبتون کے متعلق جو خیالات اون کے ذہن مین پیدا ہوتے ہین اون کو وہ بجائے اپنا خیال تصور کرنے کے ایک موجود واقعی فرض کر لیتے ہین، اس مین شک نہین کہ معمولی حالت مین اسباب و مسببات کا سلسلہ ہم کو مربوط نظر آتا ہی، لیکن اس کے یہ معنی نہین ہوسکتے کہ ہم اس معمولی ربط کو "لزوم" یا "وجوب" یا "ضرورۃ" فرض کرنے لگیں - ابن رشد اس خیال سے بے چین ہونے لگتا ہو کہ

اگر سرے سے اسباب و مسببات کا انکار کر دیا جائے یعنی یہ فرض کر لیا جائے کہ کائنات کا موجودہ حالت سے کسی دوسری حالت کی جانب منتقل ہو جانا ممکن ہو اور کائنات مین کوئی لزومی ربط نہین تو اس وقت حکیم کی حکمت کے لیے کیا باقی رہجائیگا، حکمت تو نام ہی اس کا ہو کہ ساری کائنات ترتیب و نظام کے ماتحت ہو، لیکن جب انسان کے تمام افعال (مثلاً) کیفما اتفق ہر ایک عضو سے انجام پاسکتے ہین، یعنے مثلاً حاسۂ بصارت کو ابصار سے، حاسۂ سماعت کو سماعت سے حاسۂ ذوق کو ذائقہ سے کوئی لزومی ربط و علاقہ نہین ہے تو انسان کے ڈھانچہ مین خدا کی صنعت و حکمت کا کون سا نمونہ باقی رہے گا،،[1]

فلاسفہ یہ سمجھتے ہین کہ کائنات کے جو عوامل و مؤثرات یا علل و اسباب اون کے حیطۂ شعور مین آگئے ہین بس یہی صنعت و حکمت کے مکمل علائم و آثار ہین لیکن اُن کو یہ نہین سوجھتا کہ ان ظاہری علل قریبہ کے اندر ابھی کچھ اور مخفی عوامل بھی ہین جو اون کی تنگ نظری اور جہل مرکب کی وجہ سے اون کی بصارت سے اوجھل رہتے ہین، احشاء ارض کے اندر آنکھین پھاڑ پھاڑ کے دیکھنے کی ضرورت نہین، بلکہ صرف اپنی آنکھون پر سے اوعار و تحکم کے رنگین پردون کو چاک کرنے کی ضرورت ہی، ابن رشد کے استعجاب کی حد نہین رہتی جب وہ یہ خیال کرتا ہو کہ،

"اگر موجودہ نظام پلٹ جائے، یعنے جو چیز مغرب کی جانب حرکت کر رہی ہے وہ مشرق

---

[1] کشف الادلہ صفحہ ۱۴۱،

کی جانب اور جو شرق کو حرکت کر رہی ہو وہ مغرب کی جانب حرکت کرنے لگے، آگ بجائے
اوپر چڑھنے کے نیچے اترنے اور خاک بجائے نیچے اُترنے کے اوپر کو چڑھنے لگے تو پھر کیا ہوگا، کیا
صنعت و حکمت باطل نہ ہو جائیگی،،[1]

لیکن اگر وہ آج زندہ ہوتا تو اپنی آنکھوں سے دیکھ اور کانون سے سن لیتا کہ جس زمین کو وہ ساکن مان رہا تھا وہ ایک بارگی حرکت لبطی کرنے لگی اور جن ٹھوس مادون کو چکی کے پاٹ کی طرح وہ متحرک دیکھتا رہا وہ ایک بارگی نظر کے سامنے سے غائب ہو گئے، پس کیا ترتیب و نظام اور حکمت و صنعت کے لیئے یہ بھی ضروری ہو کہ اسباب و مسببات مین لزوم و وجوب بھی ہو، فلاسفہ یہ سمجھتے ہین کہ اشیاء کی ان باہمی نسب و جہات کا کوئی واقعی وجود بھی ہو یعنی لزوم و وجوب وغیرہ جتنی نسبتین ہین یہ کسی ایسی واقعی حالتون کا نام ہین جو ہمیشہ اشیاء موجودہ فی الخارج مین یکسان پائی جاتی ہین، لیکن اس مغالطہ کی بنا بھی فلاسفہ کی وہی قدیمی عادت ہو کہ وہ اپنے مفروضہ خیالات کو ہمیشہ موجود واقعی کا رتبہ دینے لگتے ہین، حالانکہ اکثر اون کے مفروضات کا خارج مین نام و نشان تک نہین ہوتا،

ہم بذات خود حکمت و سائنس کے منکر نہین اور نہ مذہب و سائنس مین تضاد و تخالف ماننے کے لیے تیار ہین، لیکن اوس کے ساتھ ہم فلاسفہ کے اس خیال کی بھی تائید نہین کر سکتے کہ خرق عادت کو تسلیم کر لینے سے سائنس کا ابطال ہو جاتا ہی، وجہ یہ ہی کہ قدیم فلاسفہ کی حکمت و سائنس بھی اون کے مابعد الطبیعات کی طرح محض چند مفروضہ اور قیاسی کلیات کے ایک مجموعہ کا نام تھا جسکی بنا عموماً ان مفروضہ نسب و جہات اور قیاسی مماثلت و تضاد کے تصورات پر تھی جو اشیاء موجودہ فی الخارج کے سطحی مطالعہ سے دماغ مین پیدا ہوتے ہین، چنانچہ اسی بنا پر اونھون نے چند کلیات قایم کر لیئے تھے جنھین وہ عموماً دنیا کی ہر چیز پر منطبق کیا کرتے تھے، منجملہ ان مفروضہ کلیات کے ”علت و معلول“ کا کلیہ بھی تھا جس کی بنا

[1] کشف الادلہ صفحہ ۱۴۱

اشیاء موجودہ فی الخارج کے استقرائی اختیار و تجربہ پر نہ تھی "لزوم و وجوب" کے قیاسی تصورات پر تھی،
درحقیقت مین ہم کو علت و معلول کی اِس تعریف ہی سے اتفاق نہین ہی جو فلسفہ کی کتابون مین عموماً دہرائی
جاتی ہی، بلکہ ہمارے نزدیک تو علت محض چند شروط کے مجموعہ کا نام ہی جس مین سوائے علاقہ قبلیت و
بعدیت یا معیت کے وجوب و لزوم کی قسم کا کوئی علاقہ نہین پایا جاتا، اِس پر بھی اگر یہ خیال دل سے کسیطرح
نہ نکلتا ہو کہ علت و معلول کے ابطال سے سائنس کا ابطال ہو جائیگا تو آجکل کے سائنس دانون کی استقرائی
منطق کا مطالعہ کرکے دیکھ لو کہ وہ علت و معلول کی تعریف کیا کرتے ہین، حقیقت مین سائنس کی بنا لزوم
و وجوب پر نہین ہی، بلکہ محض اشیاء کے نسب و تعلقات پر ہی جو متعدد و متنوع اختیارات و تجربات کے
بعد استقرائی اذعان کا رتبہ حاصل کرلیتے ہین اور یہی استقرائی کلیات کا مجموعہ "لا آف نیچر" کہلاتا ہے،
جو انسان کے حدود علم اور قوانین استقراء کے لحاظ سے تو یقینی قطعیت کا رتبہ رکھتا ہی لیکن اصلیت
و واقعیت کے اعتبار سے اس کی قطعیت ہمیشہ معرض بحث و شک مین رہتی ہی، یہی وجہ ہے کہ آجکل کا
کوئی بڑے سے بڑا سائنس دان بھی کسی مقبول و قطعی قانون فطرت کو بھی قطعیت و اذعان اور ادعار
و تحکم کے اُن الفاظ سے کبھی ادا نہین کرتا جیسے عموماً فلاسفہ متقدمین اپنے سطحی سے سطحی کلیات و قوانین کو
ادا کیا کرتے تھے، پس ابن رشد کو اپنے اس اصول پر کہ "عقیدۂ علت و معلول کے ابطال سے
سارا علم محض وضعی و اصطلاحی ہو جائیگا"، بیجا اصرار ہی اور ایک قسم کا ادعا و تحکم ہے، حجۃ الاسلام
کے اس احسان سے فلسفہ کبھی سبکدوش نہین ہو سکتا کہ زمانۂ حال کے اجلۂ فلاسفہ مثلاً ہیوم، مل،
اسپنسر، اور کانٹ، سے سینکڑون برس پہلے اونھون نے علت و معلول کے اس غلط عقیدہ کا عقلی دلیل سے
مقابلہ کیا جو صدیون سے فلسفۂ یونان کے ذریعہ مبتلائے جہل باشندگان ارض کے نفوس پر تسلط کیے
ہوئے تھا اور جس نے علم و تجسس کے اضافہ کی راہ مین بھی چند مشکلات و موانع حائل کر دیئے تھے،
جن سے بحالات موجودہ دنیا کا نجات پانا محال ہو گیا تھا، پس ابن رشد کے ادعاء و تحکم کے مقابلہ مین

حجۃ الاسلام کا یہ منصفانہ دعویٰ سائنس دانون اور اہل مذاہب دونون کے لئے پیش نظر رکھنے کے قابل ہے

"ان المقترنات فی الوجود اقترانہا لیس بطریق التلازم بل العادات یجوز خرقہا فیحصل بقدرۃ اللہ ھذہ الامور (ای البعث وحشر الاجساد) دون وجود اسبابہا او قد یکون ذلک باسباب ولکن لیس من شرطہ ان یکون ان السبب ھو المعہود بل فی خزانۃ المقدورات عجائب وغرائب"[۱]

غرض حاصل یہ کہ سلسلۂ اسباب و مسببات (جس کو فلاسفہ ہمہ گیر قانون کہتے ہین اور جس پر اون کے علوم طبعیہ کی بنیاد ہے) کے متعلق فلاسفہ و متکلمین کے نقطۂ نظر مین مشرق و مغرب کا فرق ہے، فلاسفہ اسباب و مسببات کو لزوم و وجوب کے رشتہ سے وابستہ کرتے ہین، لیکن متکلمین اون کے درمیان محض تعلق عادی قرار دیتے ہین، فلاسفہ کے نزدیک علت و معلول مین کوئی استثنا نہین ہو سکتا، لیکن متکلمین استثناء کے امکان و وقوع دونون کے قائل ہین،

اس اختلاف کا بڑا نتیجہ یہ ہے کہ گو ابن رشد اور غزالی دونون علم و مذہب مین تطبیق دینے کی کوشش کرتے ہین، لیکن تطبیق مین دونو نکا اصولی اختلاف ہو گیا، ابن رشد مذہب کو علم کے تابع سمجھتا ہے، اور غزالی علم کو مذہب کے تابع، ابن رشد نے تطبیق کے لئے حسب ذیل قاعدہ مقرر کئے

(۱) مذہب مین اگر کوئی بات علت و معلول کے قاعدہ کے خلاف نظر آئے تو مذہب مین تاویل کرنا واجب ہے

فصل المقال مین کہتا ہے،

ونحن نقطع قطعا ان کل ما ادی الیہ البرہان و خالفہ ظاہر الشرع ان ذالک الظاہر یقبل التاویل[۲]	جب کوئی بات برہان سے ثابت ہو گئی ہو اور مذہب مین اوس کے خلاف ہو تو مذہب مین یقینی تاویل کیجاویگی

(۲) دوسرا قاعدہ اس نے یہ بیان کیا ہے کہ

---

[۱] تہافت الفلاسفہ صفحہ ۸۰، [۲] کشف الادلہ صفحہ ۸،

(۱) ليس يجب ان تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا ان تخرج كلها من ظاهرها بالتاويل[۱]

(۱) نہ تو شرع کے کل الفاظ کو ظاہر معنے پر رکھنا چاہیے اور نہ کل مین تاویل کرنا چاہیئے،

(۲) والسبب فی ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم فی التصديق[۲]

(۲) شرع مین ظاہر و باطن الگ الگ اس وجہ سے ہین کہ لوگون کی نظرین مختلف، اور طبائع جدا ہین،

(۳) والسبب فی ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين فی العلم على التاويل الجامع بينهما[۳]

(۳) ظواہر مین تعارض کا منشا یہ ہی کہ راسخین فی العلم تاویل کی کوشش کرین اور متعارضین مین جمع کرین،

(۴) واذا تقرر ذلك فقد ظهر لك ان ههنا ظاهرا فی الشرع لا يجوز تاويله فان كان تاويله فی المبادی فهو كفر وان كان فی ما بعد المبادی فهو بدعة وههنا ايضا ظاهر يجب تاويله على اهل البرهان وحملهم اياه على ظاهره كفر وتاويل غير اهل البرهان له واخراجه عن ظاهره كفر فی حقهم او بدعة[۴]

(۴) پس معلوم ہوا کہ بعض ظاہر شرع کی تاویل جائز نہین مبادی شرع کی تاویل کفر ہی اور ما بعد المبادی کی بدعت، اور بعض ظاہر کی تاویل اہل علم پر واجب ہی اور اون کے لیئے اس کو ظاہر معنے پر رکھنا کفر ہے، اور غیر اہل علم کے لیئے ان کی تاویل اور ظاہر معنے سے پھیرنا کفر یا بدعت ہی،

(۵) ولذلك ما نری ان من الناس من فرضه الايمان بالظاهر فالتاويل فی حقه كفر لانه يؤدی الى الكفر ولهذا يجب ان لا تثبت التاويلات الا فی كتب البراهين لم يصل اليها الا من اهل البرهان[۵]

(۵) اسی بنا پر ہماری رائے یہ ہے کہ بعض لوگون کے لیئے ظاہر پر ایمان فرض ہی اور اس مین تاویل کفر، اسی لئے تاویلات کا تذکرہ صرف کتب علوم مین کرنا چاہیئے تاکہ ان پر اہل علم ہی کی نظر پڑے،

[۱] کشف الادلہ صفحہ ۸، [۲] صفحہ ۹، [۳] صفحہ ۹، [۴] صفحہ ۱۴ و ۱۵، [۵] صفحہ ۱۶،

حاصل یہ کہ ابن رشد کے نزدیک فلسفہ و مذہب مین تطبیق دینے کے مقدم اصول یہ ہین کہ

(۱) ہر مذہب کے دو پہلو ہوتے ہین ظاہری اور باطنی، خاص لوگ اور علماء دونون سے واقف ہوتے ہین اور عامی لوگون کو صرف ظاہر کی واقفیت کی ضرورت ہوتی ہے۔

(۲) مذہب کا جو عقیدہ اپنے ظاہری پہلو کے لحاظ سے عقل کے موافق نہوگا اوس مین تاویل کیجا دیگی بشرطیکہ یہ عقیدہ اُصول مذہب مین سے نہو،

توگویا ان دونون اصولون کا نتیجہ یہ ہو کہ مذہب بجائے خود اہمیت نہین رکھتا، اس کو انسان کے حاصل کردہ علوم پر قطعاً منطبق ہونا چاہیے، اور اگر منطبق نہ ہوگا تو زبردستی تاویل کیجائیگی، اگرچہ بظاہر یہ نظر آتا ہو کہ اس طرز سے تطبیق کا فائدہ حاصل ہوجائیگا، لیکن غور سے دیکھو تو صاف پتہ چلیگا کہ مذہب کو یا تو ایسے باطنی پہلو کے تابع کردیا گیا ہو جو ہمیشہ فلسفہ کے مطابق ہوگا اور یا تاویل جائز کردی گئی ہو جس سے مذہب کی اصلی روح کمزور ہوجائیگی، یہی وجہ ہے کہ متکلمین بار بار کہتے ہین کہ اہل فلسفہ جن باتون کو عقل کے خلاف سمجھکر اون کی تاویل کرتے ہین، وہ دراصل عقل کے خلاف نہین ہین، متکلمین کا اصلی سوال یہ ہو کہ خلاف عقل ہونے کا معیار کیا ہو، ابن رشد اس کے جواب مین ساکت ہو، لیکن امام غزالی دوسرا اُصول مقرر کرکے اس منفذ کو بند کرنا چاہتے ہین، ان کا اصول یہ ہے کہ "جبتک اوسے قطعیہ سے کسی عقیدہ کا خلاف عقل ہونا ثابت نہ ہوجائیگا اوس وقت تک تاویل نہ کی جائیگی، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہو کہ امام غزالی کے نزدیک یہ بات کسی قطعی دلیل سے ثابت نہین ہوسکتی کہ رویت کے لیے بعض خاص شرائط کی ضرورت ہے، لیکن ابن رشد کے نزدیک رویت کے شرائط کا انکار نہایت مضحکہ انگیز ہو، غزالی کے اصول کی بنا پر محال سے محال بات خدا کے اختیار مین ہو، لیکن ابن رشد کے نزدیک محال عقلی کا وجود ہی نہین ہوسکتا، امام غزالی کے نزدیک خرق عادت کا وجود ممکن ہو کیونکہ علت و معلول مین علاقۂ وجوب نہین ہوتا، لیکن ابن رشد کے نزدیک علت و معلول مین علاقۂ وجوب ہوتا ہے، اسلیے خرق عادت کا وجود

محال ہو، ذیل کی عبارتون سے امام غزالی کے مطلب کی وضاحت ہوگی،

(۱) یقول الفلاسفة ان بعث الاجساد ورد الروح الی الابدان ووجود النار الجسمانیة ووجود الجنة والحور العین وسائر ما وعد به الناس امثال ضربت لعوام الخلق لتفهیم ثواب وعقاب روحانیین هما اعلی رتبة من الجسمانیین وهذا مخالف لاعتقاد المسلمین،

(۱) فلاسفہ کا خیال ہو کہ بعث واجساد۔ نار وجنت جسمانی اور اس طرح کے اور مواعید امثال ہین جن کا منشا ثواب وعقاب روحانی کو لوگون کے ذہن نشین کرنا ہو، جو جسمانی ثواب وعقاب سے بالاتر ہین اور یہ مسلمانون کے اعتقاد کے خلاف ہے

(۲) والالفاظ الواردة فی التشبیه محتملة للتاویل علی عادة العرب فی الاستعارة ولکن ما ورد فی وصف الجنة والنار وتفصیل تلك الاحوال بلغ مبلغا لا تحتمل التاویل فلا یبقی الا حمل الکلام علی التلبیس بتخییل نقیض الحق لمصلحة الخلق وذالك ما یتقدس عنه منصب النبوة وما وعد من امور الاخرة لیس محالا فی قدرة الله فیجب الجری علی ظاهر الکلام بل علی فحواه الذی هو صریح فیه۔[1]

(۲) عرب مین استعارات کا اس طرح رواج ہو کہ ان مواقع پر جو کلمات تشبیہی استعمال کیے گئے ہین وہ یقیناً محتمل تاویل ہین مگر کثرت اوصاف وتفصیلات کی وجہ سے تاویلون کی گنجائش نہین رہتی پس اس قسم کے خیالات کا منشا یہ ہوگا کہ انبیاء نے مصلحتاً ان مواقع پر صحیح امور نہین بیان کیے بلکہ تلبیسات سے کام لیا، حالانکہ منصب نبوت اس سے بالاتر ہو، علاوہ برین خدا نے جن چیزون کا وعدہ کیا ہو وہ اوس کی قدرت سے باہر نہین لہذا ان مواعید کو ظاہر وصریح معنے پر حمل کرنا چاہیے،

امام غزالی یہ بہت صحیح کہتے ہین کہ اگر مذہب کے ان عقائد مین جو خلاف عقل نظر آتے ہین معنوی تاویل کیجائیگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مذہب گویا دھوکہ دے دے کر لوگون کو نیکی کی جانب

---

[1] تہافت الفلاسفہ صفحہ ۸۴،

راغب کرتا ہی، ظاہر ہی کہ اہل مذہب اتنا بڑا الزام کیسے سن سکتے ہین، اس کے علاوہ بقول امام صاحب کے اِن خلاف عقل باتون کے محال ہونے پر کوئی عقلی دلیل بھی تو نہین قائم ہوئی ہی، بلکہ مذہب نے خدا کے اوصاف جو بتائے ہین اون کے لحاظ سے تو یہ باتین قطعاً محال نہین رہتین، ابن رشد کا یہ جواب قطعاً بیفائدہ ہوگا کہ حشر اجساد کا مسئلہ اصول مذہب سے ہی اور اسلیئے ہم بھی اس مین تاویل کو جائز نہین سمجھتے، یہا پر حشر اجساد کا مسئلہ حقیقت مین مبحوث فیہ نہین ہی، یہ مسئلہ تو مثال کے طور مین ضمناً آگیا ورنہ سوال تو یہ ہی کہ خلاف عقل اور محال ہونے کا جب کوئی معیار نہین مقرر کیا گیا تو اِس صورت مین باوجود اس کے کہ تاویل مخصوص لوگون کے لیئے جائز قرار دی گئی ہی پھر بھی بے موقع تاویل کے انسداد کی کیا صورت ہوگی، ظاہر ہے کہ ابن رشد کے اصول کی بنا پر علماء بیجا تاویل کے مرتکب ہون گے، پس اس کا علاج اگر کچھ ہو سکتا ہی تو وہ یہی کہ امام غزالی کے اصول کی بنا پر سرے سے تاویل ہی سے احتراز کیا جائے، تاوقتیکہ ادلۂ قطعیہ تاویل کرنے پر مجبور نہ کردین، لیکن کیا امام غزالی کی یہ شرط ابن رشد کے "خلاف عقل" اور "محال عقلی" کی شرطون سے کچھ کم مبہم ہی؟ پس اگر ابن رشد کے اصول سے قطع نظر کر کے امام غزالی کے اصول پر عمل کیا جائے تب بھی تو مشکل حل نہین ہوئی، کیونکہ جیسا اوپر گذر گیا ان ادلۂ قطعیہ کی قطعیت کون ثابت کریگا؟ اس کے علاوہ فرض کرو کہ ادلۂ قطعیہ سے یہ ثابت ہوگیا کہ تاویل کرنے کی ضرورت نہین ہی، مگر امام غزالی کے اصول کی بنا پر اب بھی یہ ممکن نہین کہ اہل مذہب مطمئن ہو جائین بڑی بات تو یہ ہی کہ خود غزالی مطمئن نہین ہوتے وہ خود "التفرقہ بین الاسلام والزندقہ" مین ہر چیز کے پانچ وجود قرار دیکر علی الترتیب اون مین سے کسی ایک کے ماننے پر زور دیتے ہین جس کا دوسرے لفظون مین یہ مطلب ہی کہ اگرچہ کسی خلاف عقل بات کے انکار پر کوئی قطعی دلیل قائم نہو تاہم اگر تم اس کے وجود حقیقی کے علاوہ اس کا وجود شبہی یا وجود حسی یا وجود خیالی یا وجود عقلی مان لو گے تو مذہب کی عدالت سے بری ہو جاؤ گے، تو اب اِس بنا پر اگر بفرض محال ابن رشد یہ کہتا ہی کہ حشر اجساد وغیرہ کی تفصیلات محض استعارات ہین یعنے حقیقۃً یہ چیزین واقعی نہین ہین بلکہ محض انکا وجود شبہی ہے،

تو غریب ابن رشد حجۃ الاسلام کی عدالت سے کیون مورد الزام بنتا ہی؟

اصل یہ ہی کہ خود امام غزالی کو اپنے قائم کردہ اصول پر اطمینان نہین ہی ورنہ وہ اس قدر ڈانوان ڈول نہوتے، لیکن بقول ابن رشد کے امام غزالی کا یہ تلون طبع فلاسفہ کی بیدینی سے زیادہ مذہب کے لیے خطرہ ہی، کیونکہ اس طور پر نہ تو فلسفہ کے مسائل ثابت ہوتے ہین اور نہ مذہب کی پوری تائید ہوتی ہی، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دونون مین تشکیک پیدا ہوجاتی ہی،

پس اب آخر مین ہمارے لیئے یہ سوال نہایت دشوار ہوجاتا ہی کہ آیا ابن رشد کا اصول صحیح مانکر ہر خلاف عقل بات مین تاویل کرنے لگین یا امام غزالی کی اتباع مین ان خلاف عقل ظاہری عقیدون کو اپنے حال پر چھوڑ دین اس لیئے کہ تفصیل تلک الاحوال بلغ مبلغا لا یحتمل لتاقی زمانہ حال مین یہ بہت مشکل ہی کہ عقل کو ان خلاف عقل باتون مین بحث کرنے سے باز رکھا جائے، گذشتہ زمانہ مین عقل کی طرف سے عام بے پروائی مذہب کی سطوت کو برقرار رکھتی تھی، کیونکہ مذہب کو انسان کی معاشرت پر غلبہ حاصل تھا، لیکن ہمارے زمانہ مین مذہب کا غلبہ بتدریج فنا ہوگیا، جس کا نتیجہ یہ ہی کہ اب عقل کی طرف سے بے پروائی کا قایم رکھنا مشکل ہوگیا ہی، اب عقل کا دعویٰ انسان کے مقابلہ مین یہ ہے کہ "یا میرا ساتھ دو اور سائنس کے بے پناہ اور زبردست انکشافات کے زیر سایہ سربلندی اور تفوق حاصل کرو، اور یا میری قوت کے سامنے عجز کا اعتراف کرو اور تہذیب و تمدن کو خیرباد کہکر ہمیشہ کے لیئے انحطاط وگمنامی کے قعر مذلت مین اپنے تئین جھونکدو،" ظاہر ہی کہ عقل کے اس ادعاء وتحکم کے سامنے ابن رشد کی یہ پست آواز کہانتک اثر ڈال سکتی ہی کہ "مذہب کے طلسم مین عقل کی مداخلت غیر سودمند اور مضر ہے،"

حقیقت یہ ہی کہ متکلمین کا یہ دعویٰ ہی غلط ہی کہ وہ علم و مذہب مین تطبیق کرادینگے بلکہ اس سے زیادہ یہ خیال بھی قطعاً لغو ہی کہ مذہب و علم مین تضاد ہی، علم اگرچہ عالم کے سربستہ سے سربستہ رازون کے

کھولنے کی کوشش کرتا ہی، لیکن آخرمین ایک حد ایسی بھی ہی جس سے آگے بڑھنے کی عقل ہمت نہین کرتی، مثلاً فلسفہ کی سب سے آخری حد یہ ہوتی ہی کہ وہ مادہ کے تشکلات کے لیئے خود مادہ کا اور کوائف نفسانیہ کے لیئے خود نفس کا وجود تسلیم کرتا ہی، لیکن اگر یہ پوچھو کہ مادہ و نفس کی حقیقتین کیا ہین تو شاید عقل کو اپنے عجز کے اعتراف مین پس وپیش نہوگا، یہی حال فلسفہ کے تمام نظریات کا ہی کہ جہان تک اشیاء کے علل قریبہ کا تعلق ہی وہ تمام گرہین کھولتا ہوا چلا جاتا ہی اور جہان عالم کے "مبادی اولیہ" کا سوال آیا بس فوراً عقل بے بس ہوکر رہجاتی ہی، اس سے معلوم ہوا کہ عقل چاہے جہانتک بڑھتی چلی جائے وہ مبادی عالم کے حل کرنے مین قاصر ہے، لیکن اب عقل کی حد ختم ہوجانے کے بعد ایک نیا عالم اور پیدا ہوتا ہی جس کا وظیفہ نظر وفکر نہین ہی بلکہ تاثیر و تاثر ہی یعنے وجدان، جس طرح عقل چیزون کی نسبتون کو دریافت کرتی تھی، اسی طرح وجدان اشیاء کے حسن وقبح اور نفرت ورغبت کے اصول دریافت کرتا ہی ایک فلسفی عجیب سے عجیب خارق عادت کی توجیہ تک جاکر رک جائیگا، لیکن انسان کا وجدان خرق عادت کے سبب سے بحث نہین کریگا، بلکہ وہ خرق عادت کا مشاہدہ کرکے محو حیرت بنجائیگا، اور اس طلسمی کارنامہ پر حیرت و استعجاب کا اظہار کرنے لگے گا،

اصول بالا پیش نظر رکھکر مذہب وفلسفہ کے عمیق مطالعہ سے یہ عقدہ صاف کھل جاتا ہی کہ عقل کا دائرہ اشیاء کی باہمی نسبتون اور اون کے علل واسباب کا دریافت کرنا ہی، بلا لحاظ اس کے کہ ان اشیاء نے انسان کے قلب پر کیا اثر پڑتا ہی، اور مذہب کا دائرہ یہ ہی کہ انسان کو ہر چیز کے حسن وقبح سے آگاہ کرے، ہر چیز کے خواص ونتائج کی تشریح کرے، بشرطیکہ انسان کے فعل وعمل کو ان نتائج سے کوئی تعلق ہو، ظاہر ہے کہ نتائج کے علم سے انسان کے ذخیرۂ معلومات مین کوئی اضافہ نہین ہوتا، لیکن اونکا دریافت کرنا عمل کرنے سے پیشتر انسان کو ہلاکت سے بچا لیتا ہی،

پس اس بنا پر مذہب وفلسفہ مین سے کسی کو یہ حق حاصل نہین کہ دوسری سرحد مین قدم رکھے،

عقل مذہب کے نظری حصہ سے بحث کر سکتی ہی، لیکن نہ اوس غرض سے کہ آخری فیصلہ کا اختیار اپنے ہاتھ مین رکھے، بلکہ صرف اسلئے کہ مذہب کو بھی عقل کی سرحد مین طبع آزمائی کی اجازت دی گئی ہی، یعنے دوسرے لفظون مین عقل کو مذہبی اعتقادات کے متعلق فیصلہ کرنے کا کوئی اختیار نہین دیا جاسکتا کیونکہ وہ ان وجدانی دلیلون کو سمجھنے سے قاصر ہی جو مذہب اپنے دائرہ مین قائم کرتا ہی، اسی طرح مذہب کو بھی یہ حق حاصل نہین کہ عقل کے دائرہ مین قدم رکھکر عقلی دلیلون پر نظر ثانی کرنے لگے، بلکہ اگر اجازت ہو تو مذہب کی خدمت مین یہ معروضہ پیش کرنا اشد ضروری ہی کہ وہ عقلی فیصلون پر ناسمجھی سے نکتہ چینی کے علاوہ عقل کی طرف سے بغض کے بیج جو دلون مین بوتا ہی یہ اوس کی شان سے ازحد بعید ہی، مذہب کا دائرہ چونکہ سراسر وجدانی ہی اسلئے اس کی نظر علم و عقل پر بھی اسی حیثیت سے پڑتی ہی کہ یہ اوس کے منافع مین کہان تک سد راہ ہوتے ہین، یہی وجہ ہی کہ جتنے شدید بغض و تعصب کا اظہار عقل کے خلاف مذہب کی جانب سے ہوتا ہی بیچاری عقل اسکا عشر عشیر بھی جواب نہین دیسکتی،

غرض ہماری رائے مین ابن رشد اور غزالی دونون کی بڑی غلطی یہ ہی، کہ پہلے وہ مذہب و عقل مین تصادم فرض کرتے ہین، اس کے بعد اس تصادم کو چند مفروضہ اصول کے ذریعہ سے دفع کرنا چاہتے ہین، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہی کہ خلیج پہلے سے زیادہ کشادہ ہو جاتی ہی، خاصکر ابن رشد نے تو غضب یہ کیا کہ مذہب کے مقابلہ مین عقل کی سراسر طرفداری کی، اگر بجائے اس کے وہ اپنے مقصد کو اور زیادہ واضح کر دیتا تو شاید اس کے خلاف ان سازشون کا طوفان نہ بلند ہوتا جس کی بدولت وہ اپنی دنیاوی زندگی مین بھی ناکام رہا،

باب سوم

ابن رشد کا فلسفہ

(۱) ماہیت مادہ و تخلیق عالم ابن رشد کا فلسفہ، ماہیت مادہ اور تخلیق عالم کے مسئلہ مین مذہب و فلسفہ کا تصادم، ارسطو کی ایجاد کردہ قوت و فعلیت کی تفریق، وجود کی دو قسمین بالقوہ اور بالفعل، تکوین کی دو حالتین، صنع باری اور صنع مخلوق کے باہمی فرق، قدامت و تخلیق عالم کے مسئلہ مین ابن رشد کی تفصیلی رائین، اس مسئلہ کی تفریعات

(۲) نفوس فلکیہ اور جواہر مجردہ کی تھیوری، ابتدائے دور تمدن کے انسانی عقیدے، طالیس ملطی کے فلسفہ مین یونانیون کے علم الاصنام کا اثر، ارسطو کی تھیوری نفوس فلکیہ کے متعلق، اور اوس کا تعلق یونان کی میتھالوجی سے، نفوس فلکیہ کا نظریہ ابن رشد کے فلسفہ مین، نظام عالم کی ترتیب و مدارج۔ افلاک کا نظریہ، عرب فلسفہ اور ارسطو کے نظریہ کا فرق، مافوق الفطرت کے دور اور دور عقلیت کے فرق اور اون کے اثرات،

(۳) نفس ناطقہ کا نظریہ مشائی فلسفہ مین۔ ماہیت روح یونان کے قدیم فلسفہ مین۔ ارسطو کے فلسفہ مین، روح و نفس کا باہمی فرق، روح حسی اور نفس ناطقہ کا

فرق جسم اور نفس ناطقہ کا فرق، نفس ناطقہ کی دو قسمین فعلی و انفعالی، عقل فعلی و انفعالی کے بابت ارسطو کی مختلف رائین اون کی تطبیق اور اوس پر نقد، نفس ناطقہ کی ماہیت کے بابت ارسطو کے شاگردون کی رائے، اسکندر افرودیسی کا نظریہ، وحدت عقل اور عقل فعال کے مسئلے مشائی فلسفہ مین،

(۴) **ابن رشد کا علم النفس**، عربون کا نفسیاتی فلسفہ، ابن رشد کے فلسفہ کے تین اہم مسئلے،

(۱) وحدت عقل کا مسئلہ، عقل کی پانچ قسمین، اون کی ماہیتون کے بابت ابن رشد اور یونانی مفسرین کا اختلاف رائے، عقل فعلی و انفعالی کی بحث اور اس مسئلہ مین ابن رشد کا نقد، وحدت عقل کا مسئلہ، اس نظریہ کے نقائص،

(۲) عقل مفارق سے عقل منفعل کے اتصال کا مسئلہ، ارسطو کے فلسفہ مین اس کی تشریح، ابن رشد کے خیالات، اس کے حصول کے ذرایع کے متعلق فلاسفہ کا اختلاف، اسکندریہ کے فلاسفہ اور اہل تصوف کی رائے، ابن رشد کے خیالات،

(۳) یہ بحث کہ عقل منفعل عقل مفارق کا ادراک کر سکتی ہی یا نہین، اس مسئلہ مین ارسطو کی خاموشی۔ ابن رشد کا نظریہ، ابن رشد کے علم النفس کا خلاصہ،

(۵) **حیات بعد الممات**۔ نفس انفعالی کی فنا پذیری اور نفس فعلی کی ازلیت، اس کے اوصاف کی ازلیت، حیات بعد الممات کے افسانون کی نسبت ابن رشد کا اظہار خیال، حشر اجساد کا انکار، عربی فلسفہ مین، حشر اجساد کے دو عقیدے اور ابن رشد کے خیالات، اعادۂ معدوم کے مسئلہ کا انکار، حشر اجساد کے باب مین ابن رشد کی صریحی عبارتین اور اس باب مین تاویل کا انکار،

(۶) ابن رشد کا علم الاخلاق و علم السیاسۃ، علم اخلاق اور علم سیاست کے جانب سے مسلمان فلاسفہ کی بے توجہی اور اس کا سبب، علم اخلاق اور علم سیاست عربی فلسفہ مین، ابن باجہ کا سیاسی نظریہ، ابن رشد کی شرح جمہوریت، ابن رشد کے سیاسی خیالات، قرون متوسطہ مین ابن رشد کے جانب ایک ظالمانہ سیاسی نظریہ کا انتساب،

(۱)

ماہیت مادہ و تخلیق عالم

ابن رشد کا فلسفہ کوئی نیا فلسفہ نہین، بلکہ ارسطو کے فلسفہ کی شرح ہی، ارسطو کے فلسفہ کے مبادی سب کے سب وہ تسلیم کرتا ہی، البتہ ارسطو کے فلسفہ مین جہان کہین ابہام رہ گیا ہی اوس کی وہ تشریح کر دیتا ہی، یا جن مسائل کو ارسطو نظر انداز کر گیا ہی ابن رشد وہان نئی تحقیقات کا اضافہ کرتا ہی، لیکن نئی تحقیقات کے سلسلہ مین وہ اکثر مشائی فلسفہ کو مذہب افلاطونیہ جدیدہ کے مسائل سے مخلوط کر دیتا ہی، بہرحال جہانتک مبادی اور اُصول کا تعلق ہی ابن رشد نرا مشائی اور ارسطو کا مقلد ہی، اس باب مین ہم اوس کے فلسفہ پر تفصیلی نظر ڈالنا چاہتے ہین[1]،

[1] ابن رشد کے فلسفہ کی صحیح تشریح مشکل ہی، کسی مصنف کے خیالات پر اوسی وقت نظر ڈالی جاسکتی ہی جب اوس کی سب کتابین پیش نظر ہون، لیکن ابن رشد کی اہم تصنیفات کا تو کیا ذکر اوس کی معمولی کتابین تک دستیاب نہین ہوتین سب کتابین تقریبًا لاطینی اور عبرانی مین ترجمہ ہو کر یورپ کے عظیم الشان کتبخانون کی زیب و زینت بنی، ہوئی ہین، انگلستان مین آکسفورڈ کی بوڈلین لائبریری مین اس قسم کا بہت بڑا ذخیرہ فراہم کیا گیا ہی، مین نے ایک دوست کے ذریعہ سے کوشش کی کہ وہان سے کچھ اقتباسات حاصل کرون، (بقیہ حاشیہ صفحہ آیندہ پر)

ابن رشد کا فلسفہ دو مسئلون پر مبنی ہی قدامت و ازلیت عالم، اور وحدت عقل، اول الذکر مسئلہ پر اسلام کے متکلمین سے اس کو مقابلہ کرنا پڑا اور ثانی الذکر مسئلہ پر مسیحی متکلمین نے اس سے نبرد آزمائی کی،

تخلیق عالم کے مسئلہ مین عقلار نے ہمیشہ سے تین رائین اختیار کی ہین، ایک فریق کہتا ہی کہ عالم ایک مجتمع الصفات ہستی کا پیدا کردہ ہی، اس ذات نے نہ صرف عالم کا ابتدائی ڈھانچہ تیار کیا، بلکہ دنیا مین جتنی چیزین پیدا ہوتی ہین اسی ذات کی بدولت پیدا ہوتی ہین، اسباب و مسببات محض خیالی ڈھکوسلے ہین، ورنہ آسمان و زمین سے لیکر معمولی معمولی چیزون تک کی تخلیق و تشکیل محض اسی ذات کے ارادۂ و مشیت سے ہوتی ہی، وہ عالم الکل اور غیب دان ہی، اوس کا ارادہ سب پر حاوی اور مشیت اٹل ہی، یہ اہل ادیان اور متکلمین کی رائے ہی،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) لیکن آخر الامر یہ معلوم کر کے سخت افسوس ہوا کہ یہ سارا ذخیرہ عبرانی مین منتقل شدہ ہی اور اسلئے اون کی علمی دسترس سے باہر ہی، صرف ایک چھوٹی سی کتاب مابعد الطبیعۃ کے نام سے مصر مین چھپی ہی اور اس کے علاوہ تہافت التہافت مین فلسفہ کے مسائل پر کچھ تقریرین ہین، پس مواد کے نقدان کی حالت مین اسکے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ یورپ کے مستشرقین کی تصنیفات کی جانب رجوع کیا جاتا، اس موضوع پر یون تو جرمن اور فرنچ مین بہت بڑا ذخیرہ موجود ہی، لیکن تین کتابین نہایت مشہور ہین، ایک پروفیسر منک کی کتاب "تطبیق فلسفۂ عرب و یہود"، دوسری رینان کی "ابن رشد اور اوسکا فلسفہ" اور تیسری مولر کی "ابن رشد اور اوس کے فلسفہ کے مبادی دینیہ"، پروفیسر منک خود یہودی ہی اور ابن رشد اور اوس کے یہودی شارحین کی کتابون کا حافظ ہی، رینان اور مولر نے متعدد کتبخانون کے قلمی نسخون کی مدد سے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہی، اسکے علاوہ اس موضوع پر قلم اٹھاتے وقت یہ بھی نہایت ضروری تھا کہ خود ارسطو کی کتابون کا مطالعہ کیا جاتا، چنانچہ اس سلسلے مواد سے جو نتائج اخذ کئے گئے ہین وہ متن کے صفحات مین درج کئے جاتے ہین جن جن مقامات پر خود ابن رشد کی کتابون سے اقتباسات فراہم کئے جا سکے وہان خود اوسی کا حوالہ دیا گیا ہی، اور جہان قدامت اور نقدان مواد کی تاریکی چھائی ہوئی ہی وہان رینان یا مسٹر مولر یا پروفیسر منک کی روایت پر اعتماد کیا گیا ہی،

دوسرا گروہ قائل ہو کہ عالم کی نہ ابتدا ہو نہ انتہا، مادہ قدیم ہو خالق عالم اس کی تکوین کا باعث نہین ہوا، بلکہ اس نے مادہ کو متشکل اور ذی صورت کر دیا ہو اور اسی کا نام تخلیق ہو، عالم کی تمام چیزین قانون علیت کی تابع ہین اور عالم کے تمام تغیرات اسی قانون کی ماتحتی مین انجام پاتے ہین، کسی نئی چیز کی پیدایش کے وقت خدا کو دخل دینا نہین پڑتا، بلکہ قانون علیت کی ماتحتی مین پیدایش کا سلسلہ برابر جاری ہے، اس مذہب کی بنا پر خالق عالم کا درجہ بہت پست ہو جاتا ہو، اور حقیقت یہ ہو کہ اس فریق نے دو مساوی وجود تسلیم کر لیئے ہین ایک مادہ جو اپنی تخلیق مین کسی سبب کا محتاج نہین اور دوسرا محرک یا خالق عالم جو مادون کو حرکت مین لاتا ہو اور از خود علت سے بے نیاز ہو،

تیسرے گروہ نے محرک کی شق کو بالکل اُڑا دیا، یعنے یہ کہ مادہ جس طرح اپنے وجود مین علت کا محتاج نہین، اسی طرح تشکیل و حرکت مین بھی علت سے بے نیاز ہو، حرکت دائمی اسکا خاصہ ہو اور اسی سے شکلین اور صورتین پیدا ہوتی ہین، یہ مادہ پرست طبعیین کا خیال ہو،

بہرحال مذہب کے مقابلہ مین فلسفہ کے تمام فریق اس بات مین متفق ہین کہ خالق عالم کے علاوہ مادہ بھی ایک ناقص ہستی ہو جو کم از کم اپنے وجود مین خالق سے بالکل بے نیاز ہو، اسی مقام پر آکر فلسفہ کا مذہب سے تصادم ہوتا ہو، کیونکہ مادہ کو وجود مین علت العلل سے بے نیاز ماننے کا مطلب اسکے سوا اور کیا ہو سکتا ہو کہ خالق عالم کا وجود بیکار محض اور معطل تسلیم کر لیا جائے، باقی رہی مادہ کی تشکیل و حرکت تو یہ جیسا کہ طبعیین کا خیال ہو خود مادہ سے نتیج مانی جا سکتی ہو، متحرک کی ذات سے محرک کا خارج اور غیر ہونا کیا ضروری ہو، اگر یہ کہا جائے کہ مادہ بے شعور ہو اور تشکیل و تحریک کسی ذی شعور عقل کا کام ہے تو خود مادہ ہی کو ہم عقل کیون نہ تسلیم کر لین، یہی وجہ ہو کہ فلاسفہ کے مقابلہ مین متکلمین کو مادہ اور ازلیت عالم کے انکار پر بڑا اصرار ہو اور یہی سبب ہے کہ ابن رشد بھی جا بجا اسی مسئلہ پر خامہ فرسائی کرتا ہو،

ارسطو کے بیشتر فلاسفہ صرف خارجی موجودات (مثلاً آگ پانی وغیرہ) پر نگاہ رکھتے تھے اور

انھین کو اصل کائنات سمجھتے تھے، لیکن یہ چیزین بذاتہ متغیر اور فنا پذیر ہین، ان سے عالم کے مبادی کا پتہ نہین لگ سکتا، لہذا ارسطو نے نہایت دقت نظر سے یہ بات ایجاد کی کہ وجود کی دو قسمین ہین وجود بالفعل اور وجود بالقوہ، وجود بالقوہ سے مراد وہ استعداد و صلاحیت ہی جو وجود بالفعل سے مقدم ہوتی ہے[1]،

ارسطو کا یہ کلیہ ایک مشاہدہ پر مبنی ہے،

فرض کرو ہم آگ کو حار کہتے ہین، کیونکہ اس سے حرارت صادر ہوتی ہی اور یہی آگ بالواسطہ یا بلا واسطہ پانی بھی بنجاتی ہی، یعنی اس مین برودت پیدا ہوجاتی ہی، تو کیا ان دو متضاد حالتون کی بنا پر یہ کہنا صحیح ہوگا کہ آگ بالفعل ان دو متضاد کیفیتون کی حامل یعنے بارد و حار دونون ہی، ظاہر ہے کہ یہ محال ہی، اسلئے معلوم ہوا کہ آگ مین دو قوتین ہین ایک فاعلہ دوسری منفعلہ، یا ایک بالقوۃ اور دوسری بالفعل یعنی ایک استعداد اور دوسری فعلیت، حرارت جو اس سے اس وقت صادر ہو رہی ہے وہ بالفعل ہے اور برودت کی جو صلاحیت اس مین ہی وہ بالقوۃ ہی، قوت فاعلہ کو وہ صورت کہتا ہی، اور قوت منفعلہ کو مادہ[2]،

مادہ کے متعدد مدارج ہین کائنات کے اندرونی سلسلہ مین مواد بعیدہ کا سلسلہ جاری ہے جس کی انتہا مادۂ اولی یعنے ہیولی پر ہوتی ہی، مادہ اور صورت دونون الگ الگ نہین پائے جا سکتے، مادہ صورت کا محتاج ہی اور صورت مادہ[3] کی، صورت یعنی وجود بالفعل، مادہ یعنی وجود بالقوہ، پر بالزمان اور بالذات دونون حیثیتون سے مقدم ہوتی ہی، بیج جو زمین مین بویا گیا ہی ظاہر ہی کہ وہ پیدا ہونے والے درخت پر بالزمان مقدم ہی، لیکن بعض حیثیتون سے مادہ بھی صورت پر بالزمان مقدم ہوتا ہے، مثلاً پیدا ہونے والے درخت کی استعداد خود اس درخت سے مقدم ہوتی ہی[4]،

مادہ اور صورت دونون غیر مخلوق ہین، یعنے عدم سے وجود مین نہین آتے ہین، البتہ ان سے ملکر جو

---

[1] مابعد الطبیعۃ، ارسطو کتاب نہم باب اول، [2] ایضاً کتاب دوازدہم باب دوم، [3] ایضاً کتاب ہفتم باب ہشتم، [4] ایضاً کتاب نہم باب ہشتم،

چیزین بنتی ہین، یعنی اشخاص جزئیہ (مثلاً زید عمر و بکر وغیرہ) وہ مخلوق ہین، شئی کا لاشئی سے پیدا ہونا محال ہے، یہی وجہ ہی کہ شئی کے وجود کے پیشتر مادہ موجود ہوتا ہی اور اسی پر صورتون کا توارد ہوتا رہتا ہی[1]،

اقتباسات بالا سے یہ بات بخوبی واضح ہی کہ ارسطو کے نزدیک مادہ محض استعداد و قابلیت کا نام ہی، اور یہ کم و بیش ہر چیز مین وجود کے پیشتر بھی پائی جاتی ہی، اس بنا پر عالم کا مادہ یقینی ابدی اور غیر مخلوق ہوگا لیکن چونکہ یہ ناممکن ہی کہ مادہ پر عدم محض کی یہ حالت ہمیشہ طاری رہے، یعنی چونکہ مادہ کے لئے یہ بھی ضروری ہی کہ وہ کسی نہ کسی صورت مین متشکل ہو، اسلیئے یہ استعداد ایک مدت تک عدم کی حالت مین نہین رہ سکتی، بلکہ فعلیت مین وہ ضرور آئیگی، اسی انتقال حالت کا نام حرکت ہی، گویا عالم ازل سے حرکت کی حالت مین ہی اور حیات کا منشا ہی حرکت ہی، حرکت یا تکوین کی چار علتین ہوتی ہین، علت مادی، علت صوری، علت غائی، اور علت فاعلی، لیکن ان مین علت تامہ صرف علت فاعلی ہے کہ بغیر اس کے حرکت پیدا نہین ہوسکتی، عالم کا اندرونی سلسلہ لگاتار علت و معلول کے مجموعہ کا نام ہی جس کی انتہا خالق کل پر ہوتی ہی، درمیان کی علتین ایک حد تک ناقص ہین، کیونکہ ان مین قوت و استعداد یعنے مادہ کا بھی شائبہ پایا جاتا ہی، بخلاف خالق عالم کے وہ فعل ہی فعل ہی، قوت کا شائبہ تک اس مین نہین پایا جاتا، وہ فعل محض غیر تغیر پذیر، قدیم، غیر متحرک، ذی حیات، کامل، غیر متجزی، اور خارج از عالم ہی[2]،

صانع عالم اور غیر صانع طبعی کی حالت تکوین و تخلیق مین بعض حیثیتون سے مختلف ہے، مادہ کی دونون کو احتیاج ہوتی ہی، لیکن صانع غیر طبعی ایک عرصہ تک غیر صانع رہتا ہی، یعنی جب تک مشق و تمرین کے ذریعہ سے وہ تکوین کی استعداد اپنے مین نہین پیدا کرلیتا ہی اوس وقت تک اس سے تکوین کا ظہور نہین ہوسکتا، بخلاف صانع طبعی کے کہ وہ چونکہ فعل محض ہی یہ ناممکن ہے کہ اس سے تکوین کا صدور نہو، یہی وجہ ہی کہ صانع غیر طبعی مصنوعات پر بالزمان اور بالسببیۃ دونون حیثیتون سے مقدم ہوتا ہی، لیکن

[1] "مابعد الطبیعۃ" ارسطو صفحہ ۱۳۵ و ۲۳۹، [2] ایضاً صفحہ ۲۴۵ و ۲۵۰،

صانع طبعی صرف بالسببیۃ مقدم ہوتا ہی اور زماناً وہ اپنے مصنوع کا ہمعصر ہوتا ہی یہی مطلب ہی اس مسئلہ کا کہ عالم قدیم ہی، یعنے اپنے خالق کے ساتھ اس کو معیت زمانی حاصل ہی، اور اگر فرض کرو کہ صانع عالم اپنے مصنوعات پر بالزمان مقدم ہو بھی تو سوال یہ پیدا ہوگا کہ تقدم و تاخر زمانی تو خود زمانیات مین سے ہین، پس یہ تقدم یا تو زمانہ مین ہوگا یا زمانہ مین نہ ہوگا، اگر زمانہ مین یہ تقدم نہین ہی تو اس سے صریحًا لازم آگیا کہ صانع عالم کو اپنے مصنوعات پر تقدم زمانی حاصل نہین، اور اگر دوسری شق اختیار کرو، یعنے یہ کہ زمانہ مین اس کو تقدم زمانی حاصل ہی تو یا تو زمانہ کو غیر مخلوق ماننا پڑیگا اور یا ہم اس دوسرے زمانہ مین اگلے سوالات عائد کرینگے، غرض اگر ہم یہ مان لین کہ صانع عالم کو بھی صانع غیر طبعی کی طرح اپنے معلولات پر تقدم زمانی حاصل ہی تو بعض ایسے شکوک پیدا ہون گے جن کا جواب ناممکن ہی، اس سے معلوم ہوا کہ مادہ اور صورت دونون غیر مخلوق و ازلی ہین، یعنی خالق عالم بالسببیۃ ان سے مقدم ہی، لیکن زماناً دونون خالق عالم کے ہمعصر ہین[1]،

یہ مسئلہ ارسطو اور ابن رشد کے فلسفہ مین بہت زیادہ اہمیّت رکھتا ہے، اسلیئے کہ اہل ادیان کی جانب سے اوس کے مقابلہ مین ہمیشہ سے یہ کہا جاتا ہی کہ ارسطو کا مادہ محض ایک ذہنی مفہوم ہے، خارج مین اوس کا کوئی وجود نہین ہو سکتا اور جب ہوگا تو وہ مادہ نہ رہے گا بلکہ مادہ اور صورت سے ملکر ایک تیسری چیز پیدا ہو جائیگی، نیز یہ بھی عقل کے خلاف معلوم ہوتا ہی کہ فاعل کو بحیثیت فاعل ہونے کے مفعول پر تقدم زمانی حاصل تھو، باقی رہا تقدم بالسببیۃ یا باصطلاح فلاسفہ تقدم بالذات تو یہ بھی محض ایک ذہنی مفہوم ہی، ورنہ فاعل کی فاعلیت اور مفعول کی مفعولیت کے جہان اور خارجی آثار ہوتے ہین ایک خارجی اثر یہ بھی ہونا چاہیئے کہ فاعل (بحیثیت فاعل) مفعول (بحیثیت مفعول) پر بالزمان مقدم ہو، ابن رشد نے ارسطو کی کتاب مابعد الطبیعۃ کے بارھوین باب کی شرح مین اس مسئلہ پر نہایت

[1] "مابعد الطبیعۃ" ابن رشد مقالۂ ثالثہ و رابعہ،

وضاحت سے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہی، چنانچہ کہتا ہی،

"تخلیق عالم کے مسئلہ مین فلاسفہ نے اصولاً دو متضاد رائین قایم ہین، ایک فریق تخلیق کا انکار کرتا اور قانون ارتقا کی ہمہ گیری کا مدعی ہی، اور دوسرے فریق کو ارتقا سے انکار اور ابداع تخلیق پر اصرار ہی، قائلین ارتقا کا خیال یہ ہی کہ تخلیق کی حقیقت بجز اس کے کچھ نہین ہے منتشر ذرات مجتمع ہو کر ترکیب و تالیف اختیار کر لیتے ہین اور ظاہر ہی کہ اس صورت مین علت فاعلی کا فعل صرف اسیقدر رہو گا کہ ذرات مادی کو متشکل کر کے ان مین باہم امتیاز پیدا کر دے، یعنی گویا اب اس حالت مین فاعل خالق نہ رہا، بلکہ اوس کی حیثیت گر گئی، اور محض محرک کے درجہ پر وہ رہ گیا، اس کے مقابل تخلیق و ابداع کے مؤیدین کا خیال یہ ہی کہ خالق عالم نے بدون مادے کی احتیاج کے عالم کو پیدا کیا ہی، یہ ہمارے متکلمین اور مسیحی فلاسفہ کی رائے ہی، چنانچہ مسیحی متکلم جان فیلوپون کہتا ہی کہ مشائیہ استعداد و قوت کے جو قائل ہین تو یہ استعداد خود موجودات مین نہین ہوتی، بلکہ علت فاعلی یا خالق عالم مین ہوتی ہی، جس بنا پر وہ طرح طرح کی چیزین پیدا کیا کرتا ہی،

ان دو نظریون کے علاوہ اور بھی چند مذہب ہین جن مین کم و بیش ان دو خیالون مین سے کسی ایک خیال کی جھلک پائی جاتی ہی، مثلاً ابن سینا گو قائلین ارتقا سے اس بات مین متفق ہی کہ تخلیق محض مادہ کی تشکیل و تصویر کا نام ہی، لیکن صورت کی تخلیق کے مسئلہ مین اس کو ارسطو سے اختلاف ہی، ارسطو قائل ہی کہ مادہ اور صورت دونون غیر مخلوق ہین، لیکن ابن سینا مادہ کو غیر مخلوق اور صورت کو مخلوق مانتا ہی، اسی وجہ سے خالق عالم کا نام اس نے قوت مصورہ رکھا ہی، گویا اس مذہب کے مطابق مادہ محض انفعال و تاثر کا نام ہی، یعنی تخلیق و فعل کی مطلق اس مین صلاحیت نہین، اس کے مقابل تامسطیوس اور فارابی کا مذہب یہ ہی کہ بعض

حالتون مین خود مادہ بھی تخلیق کا کام انجام دیتا ہے، تیسرا مذہب ارسطو کا ہی، اس کے مذہب کا خلاصہ یہ ہی، کہ خالق نہ محض مادہ کا خالق ہی اور نہ محض صورت کا، بلکہ اِن دونون سے ملکر جو چیزین بنتی ہین، اونکا خالق ہی، یعنی مادہ مین حرکت پیدا کرکے اوس کی شکل اور صورت وہ اِس حد تک بدل دیتا ہی کہ جو استعداد و قوت کے درجہ مین ہوتی ہی، وہ فعلیت مین آجاتی ہی، پس محض یہی خالق کا فعل ہی، تو اِس بنا پر تخلیق کے فعل کے معنے یہ ہوئے کہ مادہ کو حرکت دیکر قوت سے فعل مین لے آنا یعنے محض تحریک تخلیق کی حقیقت ہی، لیکن حرکت بدون حرارت کے نہین پیدا ہوسکتی، یہی سبب ہی کہ کرۂ آبی و ارضی مین جو حرارت پنہان ہی، اِس سے رنگ برنگ نباتات وحیوانات کی پیدائش ہوتی رہتی ہی، قدرت کے یہ تمام افعال نظم و ترتیب کے ساتھ، انجام پاتے ہین، جس کی بنا پر یہ خیال ہوتا ہی کہ کوئی عقل کامل اِس کی رہنمائی کررہی ہی، حالانکہ طبیعت حس و شعور سے مطلق بے بہرہ ہی، حاصل یہ کہ ارسطو کے نزدیک خالق عالم صور و اشکال کا خالق نہین ہی، اور اگر ہم اوس کو انکا خالق مانین تو یہ ماننا پڑیگا کہ شئی کا وجود لاشئی سے ہوگیا، ابن سینا کی غلطی یہ ہے کہ وہ صورتون کو مخلوق مانتا ہے، اور ہمارے متکلمین کی غلطی یہ ہی کہ وہ شئے کو لاشئے سے موجود مانتے ہین، یہی غلط اصل یعنی لاشئے سے شئے کا موجود ہونا تسلیم کرکے ہمارے متکلمین نے خالق عالم کو ایک ایسا مطلق الاختیار فاعل فرض کرلیا، جو بیک وقت متضاد و متبائن اشیاء پیدا کیا کرتا ہی، اِس مذہب کی بنا پر نہ آگ جلاتی ہی اور نہ پانی مین سیلان و رطوبت کی قابلیت ہی، جتنی چیزین ہین، وہ اپنے فعل مین خالق عالم کی دست اندازی کی محتاج ہین، مزید بران اِن لوگون کا خیال ہی کہ اِنسان ایک ڈھیلا جس وقت اوپر کو پھینکتا ہی، تو یہ فعل اوس کے اعضاء جوارح از خود انجام نہین دیتے، بلکہ خالق عالم اِس کا موجد و محرک ہوتا ہی، گویا اِس طرح اِن لوگون نے انسان کی قوت عمل کی بنیاد منہدم کردی[1]"

---

[1] تلخیص مابعد الطبیعۃ، ابن رشد

دوسرے مقام پر لکھتا ہی،

"تخلیق محض تحریک کا نام ہی، لیکن حرکت کے لئے ایک متحرک کا وجود ضروری ہی یہی متحرک جو محض استعداد و قوت کے درجہ مین ہی اسیکا نام مادۂ اولیٰ ہی جس پر ہر طرح کی صورتین پہنائی جاسکتی ہین، گو یہ خود اپنے مرتبۂ ذات مین ہر قسم کے صور و اشکال سے مطلق عریان رہتا ہے، اس کی کوئی منطقی تعریف نہین کیجاسکتی، وہ محض استعداد و قوت کا نام ہی، یہی سبب ہی کہ عالم قدیم و ازلی ہی، کیونکہ عالم کی تمام چیزین اپنے وجود کے پیشتر استعداد و قوت کے درجہ مین تھین، لاشئے سے شئے کا وجود نہین ہوسکتا"[1]

ایک مقام پر لکھتا ہی،

"مادہ مطلق غیر مخلوق اور ناقابل فنا ہی، عالم مین پیدائش کا غیر متناہی سلسلہ جاری ہی، جو چیز استعداد و قوت کے درجہ مین ہوتی ہی وہ فعلیت مین ضرور آتی ہی، ورنہ عالم مین بعض چیزون کو غیر فاعل بھی ماننا پڑے گا، حرکت کے پہلے سکون یا سکون کے پہلے حرکت نہین ہوتی، بلکہ حرکت خود ازلی و دائمی ہی، اس کا فاعل سکون نہین ہی بلکہ اجزاے حرکت خود ایک دوسرے کی علت بنتے ہین، زمانہ کا وجود بھی حرکت ہی سے قایم ہی، ہمارے جسم کے اندر جو طرح طرح کے تغیرات واقع ہوتے ہین انھین سے زمانہ کا ہم اندازہ لگاتے ہین اور یہی تغیرات حرکت کی مختلف قسمین ہین، اگر عالم ایک بیجان مشین کی طرح ساکن ہوجائے تو ہمارے دماغ سے زمانہ کا خیال بھی نکل جائیگا، حالت خواب مین ہم زمانہ کا اندازہ اپنے دماغ و تخیل کی حرکتون سے کرتے ہین اور جب خواب شیرین مین ہم غافل ہوجاتے ہین تو اوس وقت زمانہ کا خیال بھی ہمارے دل سے نکل جاتا ہی، غرض یہ حرکت ہی کا کرشمہ ہی جو تقدم و تاخر کے خیالات ہمارے دماغ مین پیدا ہوتے ہین،

---

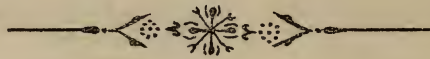
[1] "طبعیات" ابن رشد، منقول از رینان،

اگر حرکت کا وجود نہ ہوتا تو عالم مین پیدایش کا یہ لگا تار سلسلہ جو جاری ہی اوس کا وجود بھی نہو یعنی دنیا مین کوئی چیز موجود نہ ہو سکتی[1]"

"خدا یا علت العلل اس معنے مین مختار و بااراده نہین ہی، جس معنے مین متکلمین اسے با اختیار مانتے ہین عالم کی پیدایش اس سے فیضان وجود کے طور پر ہوئی ہی، چونکہ وہ خود خیر و جود محض تھا اسلئے وہ مجبور تھا کہ عالم کو وجود مین لائے، وہ علم رکھتا ہی، لیکن محض کلیات کا، جزئیات کے علم سے وہ مطلقاً بے بہرہ ہی، جزئیات کے تغیرات سے وہ محل حوادث ہو جائیگا، ناممکنات پر اوس کو قدرت حاصل نہین، اس سے صرف جود و خیر کا صدور ہو سکتا ہی، شر و فساد اس کا فعل نہین ہین، لیکن دنیا مین خیر کے پہلو بہ پہلو شر کا جو وجود ہی اس کی وجہ یہ ہی کہ موجودات مین خود انحلال و فساد کی قابلیت موجود ہی بالفاظ دیگر شر خیر کا ویسا ہی مقابل ہی جیسے دن رات ایک دوسرے کی جانب مقابل ہین، موجودات چونکہ دو چیزون سے مل جل کر پیدا ہوتے ہین اسلئے اون مین قدرتاً اس بات کی صلاحیت موجود رہتی ہی کہ کسی وقت معین پر اون کے اجزا پراگندہ و منتشر ہو جائین، یہی چیز فساد و شر کا باعث ہوتی ہی، ورنہ خدا کا منشاء یہ ہرگز نہین ہی کہ اس کی پیدا کردہ مخلوق شر و فساد کا نشانہ بنی رہے[2]"

---

[1] "طبیعات" ابن رشد منقول از رینان، ص۹۵ "ما بعد الطبیعۃ ابن رشد" مقالہ رابعہ،

(۲)

نفوس فلکیہ اور جواہر مجردہ کی تھیوری

انسان کے دور جہالت کے عقیدے دور تمدن کے عقیدون سے بالکل مختلف ہوتے ہین، دورِ جہالت مین جب وہ کائنات کے عجیب وغریب مظاہر، نیلگون آسمانون، سربفلک پہاڑون، پھیلی اور کشادہ زمینون، ہیبت ناک سمندرون، ننھے ننھے ستارون، اور روشن آفتاب وماہتاب پر نگاہ ڈالتا ہی تو اوس وقت سب سے پہلے جو خیالات اوس کے دل مین پیدا ہوتے ہین، وہ یہ ہوتے ہین کہ اِن تمام مظاہر کائنات کے اندر غیر مرئی روحین کارفرما ہین، گذشتہ زمانہ کی تمام قومون کا بالعموم یہ خیال تھا کہ اِن غیر مرئی روحون کا مسکن زمین سے کسی بلند تر مقام اور شاید کہ آسمانون پر ہی، مظاہر پرستی کے یہ عقیدے دنیا کی تمام اگلی قومون مین مسلم رہ چکے ہین، اہل یونان کا عام طور پر یہ خیال تھا کہ آسمان مختلف قسم کے دیوتاؤن کا مسکن ہی، بہشت بھی آسمانون پر واقع ہی، البتہ جہنم زمین کے اندرونی زیرین حصہ مین ہی، دنیا مین صرف ایک خطۂ یونان پر آدمیون کی آبادی ہی، ورنہ سارے جہان مین طرح طرح کی مضرت رسان مخلوق بستی ہی، جو انسان سے عداوت اور دشمنی رکھتی ہی، یونان کی سرزمین کو ایک بڑا وسیع سمندر گھیرے ہوئے ہے، اور دنیا کے تمام دریا اِسی سمندر مین آکر گرتے ہین،

یونان مین سب سے پہلے آیونک فلاسفی کا ظہور ہوا، جس کا بانی طالیس ملطی تھا، اِس کا خیال تھا کہ پانی سے تمام چیزون کی پیدایش ہوئی ہے، سورج اور ستارون کے متعلق اِس کا خیال تھا کہ اِن مین ایک غیر مرئی روح حلول کیے ہوئے ہی، اور یہ زندہ اجسام ہین، عنبر اور مقناطیس کو بھی وہ اِس بنا پر کہ اون مین حرکت کی قابلیت پائی جاتی ہی، زندہ جسم خیال کرتا تھا، زمین اوس کے نزدیک چارون طرف مضرت رسان مخلوق سے بسی ہوئی ہے، غرض طالیس کا فلسفہ سرتاپا یونانیون کے جاہلانہ توہمات سے پر تھا،

طالیس ملطی سے لیکر ارسطو تک یونان مین جتنے فلسفی پیدا ہوئے وہ سب تقریباً یونانیون کے قومی عقائد سے اثر پذیر تھے، ارسطو پہلا فلسفی ہی جس نے مشاہدات و تجربات کو علم کی بنا قرار دیکر فلسفہ کو علم الصنام سے جدا کیا، افلاک اور اجرام علویہ کے متعلق (جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہی) آیونک فلاسفی مین یہ ثابت کیا گیا تھا کہ یہ جاندار اجسام ہین اور ان مین غیر مرئی روحین حلول کیئے ہوئے ہین، لیکن ارسطو کے دماغ کے لئے غیر مرئی روح کا تخیل ناقابل فہم تھا، اور حقیقت مین ارسطو کو روح کی اس ماہیت ہی سے اختلاف تھا جو اگلے یونانیون کے ذہنون مین تھی، نفوس فلکیہ اور اجرام علویہ کے بابت ارسطو کی یہ تصور رہی کا خلاصہ حسب ذیل ہی،

"جوہر کی تین قسمین ہین، محسوسات حادثہ، محسوسات قدیمہ، اور جوہر غیر متحرک، ان مین سے اول الذکر دو جوہر طبیعیات سے تعلق رکھتے ہین، اور تیسرا محض ما بعد الطبیعیاتی حقیقت رکھتا ہے، حرکت اور زمانہ دونون قدیم ہین، سب قسم کی حرکتین نہین بلکہ صرف حرکت اینی اور اوس مین بھی صرف حرکت دوری، لیکن حرکت خود قایم بالذات نہین بلکہ محسوسات قدیمہ اس کے حامل ہوتے ہین، محسوسات قدیمہ اسلئے کہ حرکت قدیم ہے اور اس کا تعلق محسوسات حادثہ کے ساتھ نہین ہو سکتا، یہ محسوسات قدیمہ کئی ایک ہین یعنی سیارگان سبعہ جو علی الدوام دوری حرکت کر رہے ہین اور اون کے علاوہ ایک پورے عالم کی حرکت ہی، پس چونکہ ہر متحرک کے لیئے ایک محرک اور متحرک قدیم کے لیئے محرک قدیم ہونا ضروری ہی، نیز ایک محرک سے ایک ہی حرکت صادر ہو سکتی ہی لہذا ان تمام حرکتون کے لیئے الگ الگ بالذات غیر متحرک قدیم کا ہونا لازمی ہے، ان مین سے پہلا محرک سارے عالم کا محرک ہی اور وہی علت العلل ہی، لیکن اگر ان حرکات قدیمہ کیلئے محرکات قدیمہ کا وجود نہ تسلیم کیا جائے تو یا یونانیون کے قومی عقائد کے بموجب یہ ماننا پڑیگا کہ عالم ظلمت و تاریکی سے وجود مین آیا ہی اور یا لاشئے سے شے کا وجود ماننا پڑے گا، یہ حرکات قدیمہ ظاہر ہے کہ آسمانون اور سیارون کی ہین جو دوری حرکت کر رہے ہین، اور یہ صرف محض تخیل نہین ہی بلکہ مشاہدہ ہے،

اس بنا پر افلاک اور اجرام علویہ اپنی حرکتون سمیت قدیم و ازلی ہین اور ان کے محرکات یعنے
ان کے نفوس بھی قدیم ہین[1]"

نفوس فلکیہ کے بابت ارسطو کا یہ طویل بیان ہی جس مین اس نے گو فلسفہ کو یونانیون کے
توہمات سے پاک کرلیا ہو تاہم اب بھی اس بیان مین توہمات کی جھلک صاف نظر آرہی ہی، سیارون کی
حرکتین اور اون کے نفوس یہ وہی اگلے یونانیون کے متعدد دیوتا ہین جن مین سے ہر ایک کا خاص چیزون سے
تعلق تھا، مثلاً مریخ جنگ کا دیوتا اور زہرہ حسن و جمال کی دیوی،

ابن رشد نے اس مسئلہ کو متعدد مقدمات کا اضافہ کرکے وضاحت سے تحریر کیا ہی، چنانچہ لکھتا ہی،

"کائنات کا باہمی ربط و نظام دنیاوی حکومتون کے انتظامات سے مشابہ ہی جہان تمام اعمال
بادشاہ کے فرمان کے بموجب صادر ہوتے ہین، لیکن سب کا تعلق خود بادشاہ کی ذات سے
براہ راست نہین ہوتا، بلکہ بادشاہ کے مقرر کردہ عمال حکومت اون کو انجام دیتے ہین، خدا نے
اس ربط و نظام کو قرآن مین ان الفاظ سے ادا کیا ہی کہ واوحی فی کل سماء امرھا یعنے
خدا نے آسمانون کو احکام کی وحی کی[2]"

علت العلل سے ان افلاک کا تعلق یہ ہی کہ،

"وہ علت العلل کے حکم کے تابع ہین اور اون کی ہستی کا بجز اس کے کوئی مطلب نہین کہ
علت العلل کی اطاعت و فرمانبرداری کرین، لہذا خود اون کی ہستی بھی علت العلل سے وابستہ ہے،
قرآن مین یہ تعلق ان الفاظ سے ادا کیا گیا ہی وَمَا مِنَّا اِلَّا لَہٗ مَقَامٌ مَّعْلُوْمٌ یعنے دنیا کی ہر چیز
ایک متعین مقام و رتبہ مین ہم سے وابستہ ہی[3]"

کوئی معدوم محض بدون کسی موجود بالفعل کے توسط کے حالت وجود مین منتقل نہین ہوسکتا اور نہ یہ

---

[1] "مابعد الطبیعۃ" ارسطو کتاب دوازدہم باب ششم و ہفتم و ہشتم [2] تہافت التہافت صفحہ ۴۹ [3] ایضاً صفحہ ۴۹،

ممکن ہی کہ علل و اسباب کا سلسلہ الی غیر النہایۃ جاری رہے، بلا شبہہ عالم کے اندرونی حصہ مین یہ سلسلہ
کسی وقت نہین رُکتا، پانی بادلون سے گرتا ہی، بادل بخارات لطیفہ سے بنتے ہین اور خود پانی ان اجزون کو پیدا
کرتا ہی، علی ہذا درخت درخت اور آدمی آدمی سے پیدا ہوتا ہی، اور یہ سلسلہ ہمارے وہم و خیال کے لحاظ سے
غیر منتہی ہی، لیکن اِس سلسلہ کی کوئی علت ہونی چاہیئے، اِس پر سب کا اتفاق ہی کہ علت اولیٰ ہر حیثیت سے
واحد بسیط ہی، کثرت صرف عالم مین ہی، البتہ اِس مین اختلاف ہی کہ اِس کثرت کا کیا باعث ہی، انکساغورس
کہتا ہی کہ اِس کا باعث مادہ ہی، بعضون کا خیال ہی کہ کثرت آلات اِس کا باعث ہی، اور بعضے کہتے ہین کہ
علل متوسطہ اسکا باعث ہین، افلاطون کا یہی خیال ہی، اسفل سے اعلیٰ کے جانب جتنی ترقی ہوتی جاتی ہے
کثرت و ترکیب کا اثر زائل ہوتا جاتا ہی اور وحدت و بساطت زیادہ نمایان ہوتی جاتی ہی، عالم اسفل مین
جو کثرت ہی وہ ہیولیٰ اور صورت اور اجرام سماویہ اور دیگر علل قریبہ و بعیدہ کی وجہ سے ہی، مگر اجرام علویہ مین صرف
اون کے محرکات کی وجہ سے کثرت پیدا ہوتی ہی، اسلئے کمیت و کیفیت مین وہ اسفل کی کثرت سے مختلف ہی،
لیکن آخر مین یہ کثرت بالکل زائل ہوگئی ہی اور فلک اول کا فاعل ایک ابدی ذات ہی جو غیر متجزی و بسیط ہے
ارسطو کی اصطلاح مین وہی عقل اول ہی اس سے صرف ایک چیز کا صدور ہوا ہی اور وہ فلک اول کی
حرکت ہی، ابن رشد کہتا ہی کہ عرب فلاسفہ یعنے ابن سینا اور فارابی کی یہ غلطی ہی کہ وہ علت اولیٰ کو فلک
اول کا محرک نہین سمجھتے بلکہ فلک اول کا محرک اون کے نزدیک اور ہی جو علت اولیٰ کا مفعول ہے،
عرب فلاسفہ مین ابن رشد کے سوا تمام فلسفی اِس بارے مین ارسطو سے مختلف الرائے ہین،

اجرام علویہ ہیولیٰ اور صورت سے مرکب نہین کیونکہ یہ جسم سفلی کی خاصیت ہی اور اجرام علویہ
اجسام سفلیہ سے اشرف ہین، اجرام علویہ کا بعد غیر متناہی ہی، حرکت انکا خاصۂ لازمہ ہی، یہانتک کہ
اگر کوئی کوکب ان سے ٹکرا جائے تب بھی ان کی حرکت مین فرق نہ آئیگا، اور اگر کبھی ان کی حرکت بند
ہو جائے تو دوبارہ اون مین حرکت نہین پیدا ہو سکتی، کارخانۂ حیات ان کی حرکات مستدیرہ کی بدولت

مستمر اور قایم ہی، اون کی حرکت اگر روک دی جائے تو تمام کارخانہ درہم و برہم ہوجائے،

آسمان نہ صرف یہ کہ تمام اجسام مظلمہ غیر حیہ سے اشرف ہین، وہ ایک جاندار ہستی بھی ہین، ان کے ویسے ہی قویٰ و اعضا رہین جیسے انسان کے ہین، ابن رشد یہ مسئلہ اس طرح ثابت کرتا ہی کہ دیکھو آسمانون اور سیارون سے کیسے کیسے فائدہ مند افعال انجام پاتے ہین، ایک آفتاب ہی کو لو، اس کے کیسے کیسے عجیب و غریب منافع ہین، آفتاب ہی کی حرکت سے چارون فصلین پیدا ہوتی ہین، اس کی حرارت سے تمام جاندار نشو و نما پاتے ہین، وہ جب پچھم کی سمت ہوتا ہے تو اُتر سمت ٹھنڈی ٹھنڈی ہوائین چلتی ہین اور بارش ہوتی ہی، اور اس کے برعکس پچھم سمت بارش کم ہوتی ہی، علیٰ ہذا القیاس، اس کی حرکات قریبہ و بعیدہ کی وجہ سے طرح طرح کے تغیرات عالم مین ہوتے ہین، یہی حال قمر اور دیگر سیارون کا ہی، اور اس سے بڑھکر فلک اول کی حرکت ہی جس سے دن اور رات پیدا ہوتے ہین، غرض اجرام علویہ سے ہر ہر جرم کے منافع عجیب و غریب، اون کی حرکتین متعیَّن اور حرکتون کی سمتین معلوم، اور خاص خاص اغراض معین ہین، تو جبکہ ہم ذرا ذرا سے رینگنے والے کیڑونکو دیکھتے ہین جن مین زندگی ہوتی ہی مگر منفعت و غرض کے لحاظ سے اون کی زندگی عبث ہوتی ہی تو ظاہر ہی کہ اجرام علویہ کے سے بڑی بڑی منفعت رکھنے والے اور خاص خاص اغراض پورا کرنے والے جسم کس طرح مردہ اور بیجان ہوسکتے ہین، اور اگر آسمان ہی بیجان ہون تو دنیا مین کون چیز جاندار ہوگی،

لیکن جانداری کا یہ مطلب نہین ہی کہ ہمارے ایسے اون کے اعضاء اور جوارح ہین بلکہ یہ کہ ہماری طرح اون مین بھی ایک غیر مرئی روح ہوتی ہی، یہ روحین علی الترتیب افلاک کی حرکتون اور اون کے افعال کی خالق و فاعل ہین اور محبت و عشق روحانی کا جذبہ اون کے اعمال کا محرک ہوتا ہے، بہتر سے بہتر اور نفع مند سے نفع مند چیز کی پیدایش اون کے عمل کی غرض ہوتی ہی، اون کا نفس ناطقہ کبھی نہین تھکتا اور نہ انسان کی طرح اون مین بصارت و سماعت و احساس کی قابلیت ہی، ابن سینا کا

خیال ہی کہ افلاک قوت تخیلہ کے بھی حامل ہین، مگر ابن رشد کو اس سے انکار ہی، افلاک اپنی ذات کے بھی مدرک ہین اور عالم مین جو کچھ گذرتا ہی اوس کا بھی اون کو علم ہوتا ہی،

عرب فلاسفہ کی اصطلاح مین نفوس فلکیہ ہی ملائکہ ہین اور وحی والہام اور رویائے صادقہ وغیرہ انھین نفوس فلکیہ کے جانب سے ہوتے ہیں، مگر ابن رشد ان تمام اختراعات کا انکار کرتا ہی، اوسکا خیال ہی کہ فلسفہ کو ان مسائل سے کوئی سروکار نہین،

اگر غور سے دیکھو تو یہ سارا نظریہ یونانیون کے علم الاصنام سے کچھ زیادہ باوقعت نہین، یونان کے علم لاصنام کی طرح اس مین بھی غیر مرئی روحین تسلیم کی گئی ہین، البتہ اس کی ترتیب مین خوش سلیقگی کا زیادہ لحاظ کیا گیا ہی، اور یہ خوش سلیقگی بھی محض اس وجہ سے پیدا ہوگئی ہی کہ اس کی ترتیب مین سامی اقوام کے مذہبی خیالات کا میل ہوگیا ہی، یہی سبب ہی کہ عرب فلسفہ مین آکر ارسطو کے نظریہ کا نقشہ بالکل بدل گیا ہے، تصور کی بلند پروازی اور مدارج کی ترتیب کے لحاظ سے عربی فلسفہ کا یہ نظریہ ارسطو کے نظریہ سے بدرجہا فائق ہی، ارسطو کے نظریہ مین تصور نہایت سادہ اور خیالات کی ترتیب نہایت سست اور پست ہے، بخلاف عربی فلسفہ کے کہ اس مین یہ تمام خامیان رفع کردی گئی ہین اور اعلیٰ سے اسفل تک کے تمام مدارج علی التسلسل جڑے ہوئے نظر آتے ہین، فلسفہ نے عالم کے سربستہ رازون کو غیر مرئی روحون اور غیر محسوس مبادی کے ذریعہ سے حل کرنے کا جو طریقہ اختیار کیا ہی اس کا سبب ابن رشد یہ بتلاتا ہی کہ محسوسات کی دنیا مین تعدد اسقدر ساری ہی کہ اون کو ایک کلیہ یا ایک علت کے ماتحت نہین لایا جاسکتا جبتک محسوسات کی دنیا سے آنکھ بند کرکے غیر محسوسات کی دنیا مین مبادی کی تلاش نہ کیجائے، ورنہ نتیجہ یہ ہوگا کہ قدما کی طرح انسان ظلمت و نور اور خیر و شر کے جال مین پھنس کر رہجائیگا اور معلولات کثیرہ کی علتون کا راز نہ کھل سکیگا، ابن رشد کہتا ہی کہ محسوسات سے محسوسات کی تلاش تو ہر عامی سے عامی بھی کر لیتا ہی، اگر ہم نے حقائق اصلیہ کا ادراک نہ کیا تو علم و تعلیم کا ثمرہ کیا نکلا،

اس مین شک نہین کہ عالم کے مبادی کے سربستہ راز کھولنے کے لئے بجائے محسوسات کے غیر محسوسات کو ایک حد تک عالم کی بنا قرار دینا پڑتا ہی، لیکن ایک متمدن انسان کی نظر مین جو حیثیت ان غیر محسوسات کی ہوتی ہی، وہ اس سے بالکل مختلف ہوتی ہی جو ایک وحشی کی نگاہ مین ہوتی ہے، ایک وحشی جب کائنات کے مختلف مظاہر پر نگاہ دوڑاتا ہی تو اوس کو اون مین جذبۂ انتقام رکھنے والی روحون کا جلوہ نظر آتا ہی، لیکن جب ایک متمدن انھین مظاہر کی ماہیت و نوعیت پر غور کرتا ہی تو یہ وہین دفعۃً نگاہ کے سامنے سے غائب ہو جاتی ہین، اور وہ بجائے ان غیر محسوس روحون کے اپنے ذہن مین چند اُصول قایم کرتا ہی جن کو وہ تمام حوادث عالم کی توجیہ کے لئے کافی خیال کرتا ہی، مثلاً جب وہ اس بات پر غور کرتا ہی کہ آسمان و زمین کو کوئی چیز اپنی جگہ پر معلق قایم کئے ہوئے ہی تو وہ بجائے اس کے کہ ایک وحشی انسان کی طرح یہ خیال کرتا کہ زمین سطح آب پر ایک گائے کے سینگ پر قایم ہے اور آسمان کے اندر ایک غیر مرئی روح حلول کئے ہوئے ہی، اس حادثہ کی توجیہ اس کے ذہن مین یہ آتی ہے کہ آسمان و زمین دونون ایک قانون قدرت کے ماتحت ہین جس کا نام قانون جذب و کشش ہے، ابتدائے دور تمدن مین انسان نے ہمیشہ پہلے خیال کی جنبہ داری کی ہی، اور جتنی جتنی انسان کی عقل روشن ہوتی گئی اسیقدر ما فوق الفطرت اور مظاہر پرستی کے عقیدون پر قانون قدرت کی ہمہ گیری اور ما بعد الطبیعاتی اُصول و نظریات سے حوادث عالم کی توجیہ کرنے کا خیال زیادہ غالب آتا گیا،

یہی وجہ ہی کہ افلاک و اجرام علویہ اور کائنات ارضی کے بابت جو خیالات ہمارے ذہنون مین پیدا ہوتے ہین وہ ان خیالات سے بالکل مختلف ہوتے ہین جو قدما ان کے بابت قایم کرتے تھے، زمانۂ حال کے سائنس اور قدما کے فلسفہ مین جو بات حد فاصل ہی وہ یہی ہی کہ قدما کے افکار و خیالات پر ما فوق الفطرت اور مظاہر پرستی کے عقیدے غالب تھے، بخلاف اس کے آجکل کی سائنس حقیقی مشاہدات اور قانون قدرت کی ہمہ گیری کے خیال پر مبنی ہی، اگلے زمانہ مین حوادث عالم کی توجیہ کے لئے مادیت آمیز

روحون کا تخیل محض کافی خیال کیا جاتا تھا، بخلاف اس کے موجودہ دور مین حوادث عالم کی توجیہ چند مابعد الطبیعاتی اصول کی بنا پر کیجاتی ہو، اگلے زمانہ مین انسان پر تمثیل پرستی کا رنگ اتنا غالب تھا کہ ہستی اور ذات وتشخص لازم وملزوم خیال کیئے جاتے تھے، لیکن اس کے برعکس زمانۂ حال کے فلسفہ کو ہستی کا اقرار ہو اور ذات وتشخص کا انکار، اگلے زمانہ مین تشخص پرستی انسان کے عقائد کا جزو اعظم تھی، لیکن اب قانون قدرت کے مجموعی نظام کے خیال نے تشخص پرستی کی جگہ حاصل کر لی ہو، غرض اگلے زمانہ مین حوادث عالم کی توجیہ مافوق الفطرت اور مظاہر پرستی کے عقیدون سے کی جاتی تھی، لیکن موجودہ دور مین مافوق الفطرت کا خیال دلون سے بالکل نکل گیا ہو اور بجائے اس کے حوادث عالم قانون قدرت کے ماتحت خیال کیئے جاتے ہین، بے شبہہ اگلے زمانہ کی تمثیل پرستی اور موجودہ دور کی قانون پرستی دونون کی حقیقت گو ایک مابعد الطبیعاتی غیر محسوس رمز سے زیادہ نہین اور اس لحاظ سے دونون عقیدون کی حالت یکسان ہو کہ دونون انسان کو محسوسات کی دلفریبیون سے نکالکر غیر محسوسات کے ظلمت کدہ مین پھینکدیتے ہین، تاہم ان مین بہت بڑا فرق یہ ہو کہ اول الذکر عقیدے سے انسان کے دل پر جو اثر پڑتا ہو، وہ یہ ہوتا ہو کہ انسان حوادث عالم کے علل قریبہ تک کا پتہ نہین لگا سکتا، کیونکہ جتنی باتین انسان کی نگاہ کے سامنے سے گذرتی ہین، وہ غیر محسوس روحونکا کرشمۂ عمل ہوتی ہین، گویا اس طرح علم کا دروازہ انسان کی عقل پر بند کر دیا جاتا ہو، اور انسانی عقل کو اس بات پر مجبور کیا جاتا ہو کہ وہ مضرات سے محفوظ رہنے اور منافع کی تحصیل کے خیالات دل سے نکالکر ان غیر مرئی روحون کے قبضۂ اقتدار مین اپنے تئین دیدے، غیر مرئی روح کا تخیل خود ایک سربستہ راز ہو، پس اگر معمولی حوادث عالم کی توجیہ مین یہ کہا جائے کہ یہ حادثے غیر مرئی روحون کے کرشمۂ عمل ہین تو ظاہر ہے کہ اب انسان کی عقل کیلئے دریافت طلب کونسی بات رہجائیگی، بخلاف اس کے جب حوادث عالم کی توجیہ قانون قدرت کے تخیل کی بنا پر کی جاتی ہو، تو انسان کی عقل مین وسعت پیدا ہوتی ہو، اس کے دل مین طرح طرح کے

سوالات پیدا ہوتے ہین اور وہ برابر تمام حوادث عالم کو ایک سلک مین منسلک کرتا چلا جاتا ہے جس کی ہر لڑی ایک دوسرے مین پروئی ہوئی ہے اور اس مجموعہ سے اس کو کائنات کی باہمی نسبتین اور تعلقات معلوم ہوجاتے ہین جو علاوہ اس کے مافوق الفطرت کے تخیل مین ناقابل حصول تھے، ان کی بناپر جلب منافع اور دفع مضرات مین بھی انسان کو سہولت ہوتی ہی،

(۳)

نفس ناطقہ کی ماہیت مشائی فلسفہ مین

ابن رشد کا علم النفس سمجھنے کے لئے ارسطو کے علم النفس سے واقفیت ضروری ہی اور ارسطو کا علم النفس بیان کرنے سے قبل قدیم فلاسفۂ یونان کا علم النفس بالاجمال پیش نظر رکھنا لازمی ہی، قدیم یونانی فلاسفہ مین سے ابیکیورس، لیوکریٹس، انکسغورس، امباذقلس، زناکریٹس، اور افلاطون، نے ماہیت روح وغیرہ کے مسائل سے بحث کی ہی، ان مین سے بعض مادہ پرست ہین مثلاً ابیکیورس اور امباذقلس، اور بعض روح اور مادہ کو دو جداجدا نوعین قرار دیتے ہین مثلاً انکساغورس اور افلاطون،

یونان کے قدیم فلاسفہ کا اس بات پر اتفاق ہی کہ روح کی دو خاصیتین ہین جو اس سے کبھی جدا نہین ہوسکتین، یعنے تصوّر و تعقل اور از خود بلا مدد غیرے حرکت کرتے رہنا، آکیمون کہتا ہی کہ روح دائمی حرکت مین رہتی ہی اور اجرام علویہ کے مانند وہ بھی قدیم و ابدی ہی، ہیرکلیٹس کا خیال ہی کہ روح جملہ عناصر سے اشرف و لطیف ہی اور اسی بناپر اس مین ہر قسم کی تغیر پذیر اشیا کے جاننے کی قدرت پائی جاتی ہی، ڈایوجینس کی رائے ہی کہ روح کا اصلی عنصر ایک قسم کا ہوائی مادہ ہی جس مین

لطافت اور تمام چیزون کے علم کی قوت ہی، دیمقراطیس روح اور ناریت کو مماثل قرار دیتا ہی، صرف فرق یہ ہی کہ روح ہمیشہ حرکت مین رہتی ہی سکون کبھی اسپر طاری نہین ہوسکتا اور دنیا کی اور چیزین اسی کے ذریعہ حرکت مین آتی ہین، امباذقلس کے نزدیک دنیا کے دیگر مرکبات کے مانند روح بھی عناصر اربعہ سے مرکب ہی،[1]

نظریات بالا مین روح اور مادہ مین مماثلت ثابت کی گئی ہی، زیناکریٹس (جو روح کو اعداد کے ہمجنس ایک شے قرار دیتا ہی) اور فیثا غورثی فرقہ (جو روح کو اعداد سمجھتے ہین) کے سوا یونان کے تمام قدیم فلاسفہ روح اور مادہ کو الگ الگ نوع نہین سمجھتے تھے، افلاطون نے زیادہ زور اسی بات پر دیا کہ روح و مادہ الگ الگ نوع ہین، اس کا فلسفہ ایک قسم کا تحلیلی فلسفہ ہی جس مین ترکیب سے بساطت کے جانب تنزل کیا جاتا ہی، چنانچہ افلاطون انسان کو عالم اصغر قرار دیکر اس کی تحلیل یون کرتا ہی کہ مادی جسم کے علاوہ انسان مین تین قسم کی روحین پائی جاتی ہین، ایک روح عقلی ہی جو انسان کے دماغ کے اندر پوشیدہ ہی، یہ ہر دم غیر منتظم حرکت مین رہتی ہی، خدا کی یہ نعمت انسان کو بعض خاص مصالح کی بناپر عطا کی گئی ہی، دماغ سے اتر کر قلب کے جوف مین ایک اور فانی روح ہی اس سے انسان مین جوانمردی اور غصہ کی پرورش ہوتی ہی، اس کو روح حیوانی کہتے ہین، اس سے اتر کر جسم کے اندرونی حصہ مین ایک اور روح ہی جو روح طبعی کہلاتی ہی بھوک پیاس اور انسانی خواہشون کا تعلق اسی روح سے ہی، یہ دونون روحین معمولی حالات مین روح عقلی کے تابع رہتی ہین لیکن بشری زندگی کے اکثر لمحون مین یہ قدرتی نظام درہم وبرہم ہو جاتا ہی، اور جذبات انسانی سے عقل شکست کھا جاتی ہی،[2]

ارسطو کو قدیم نظریات کی طرح افلاطون کے اس نظریے سے بھی اختلاف ہی، وہ انکساغورس سے

---

[1] تذکرۂ ارسطو، از گروٹ صفحہ ۹۴۴، [2] طیماؤس افلاطون،

اِس بارے مین متفق ہی کہ روح دنیا کی ساری مادی چیزون سے الگ ایک جوہر ہی، مادہ کی خصوصیت امتداد ہی مگر روح کا خاصہ فکر ونظر ہی، حرکت دونون مین پائی جاتی ہی مگر ایک امتداد کی صورت مین ظاہر ہوتی ہی اور دوسری فکر ونظر کی صورت مین، اس کے علاوہ روح کو مادہ سے کوئی مماثلت نہین،

ارسطو کا بڑا اعتراض قدیم فلاسفہ پر یہ ہی کہ روح کی ایسی ماہیت بتلانا چاہیے جو روح انسانی روح نباتی، روح حیوانی، اور روح فلکی سب پر صادق آئے لیکن قدیم فلاسفہ (جنمین افلاطون بھی شامل ہی) روح کی ایسی ماہیّت بتلانے سے قاصر ہینؔ[1]،

مادہ اور صورت کی جو اصولی تفریق ارسطو نے کی ہی اسی سے ارسطو نے ماہیت روح کا عقدہ بھی حل کیا ہی، یعنے مادہ اور صورت کا یہ مابعد الطبیعیاتی فرق حیاتیات مین آکر روح و مادہ کی صورت مین نمایان ہوتا ہی، مادہ انفعال محض کا نام ہی مگر روح فعل محض یعنی صورت ہی، مادہ اور صورت یعنی مادہ اور روح باہم متلازم اور ایک دوسرے کے تکمیلی اجزا ہین اور ان دونون کا مجموعہ جسم طبعی کہلاتا ہی، مادہ کی نیستی آمیز تاریکی کو روح اُجاگر کردیتی ہی، لیکن دوسری حیثیت سے روح بھی مادہ کی محتاج رہتی ہے یعنی اس سے انھین قوتون کا ظہور ہوسکتا ہی جن کی استعداد مادہ مین پہلے سے موجود ہی،

روح کی متعدد قسمین ہین، ایک روح نباتی جو پھلون پھولون اور درختون مین پائی جاتی ہی، اس سے صرف بالیدگی نشو ونما اور تناسل کا ظہور ہوتا ہی، دوسری روح حیوانی جو تمام جاندارون مین پائی جاتی ہی، یہ روح نباتات کی قوتون کے علاوہ ایک اور قوت کی بھی مالک ہوتی ہے، یعنے حس و ادراک کی قوت اس سے ظہور مین آتی ہی، اس سے اوپر انسانی روح کا درجہ ہی جو ماسبق قوتون کے علاوہ تعقل اور فکر ونظر پر بھی مشتمل ہی، روح کا یہ سب سے اعلیٰ درجہ ہی، روحون کی یہ ترتیب کچھ اس طرح پر واقع ہوئی ہی کہ بالائی منازل کا اس وقت تک ظہور نہین ہوسکتا تاوقتیکہ زیرین منازل پہلے

[1] کتاب الحیاۃ" ارسطو فصل سوم،

نہ کرلیئے جائین، یہی سبب ہی کہ انسان اپنی خاص قوتون کے علاوہ ان تمام قوتون کا بھی مالک ہی جو حیوان
مین پائی جاتی ہین، علیٰ ہذا القیاس حیوانات اپنی خاص قوتون کے علاوہ نباتات کی قوتون کی بھی ملکیت
رکھتے ہین، لیکن یہ واضح رہنا چاہیے کہ اِن تمام روحون کا ظہور صرف افراد مین ہوتا ہی، اور افراد ہی کے ساتھ
اونکا خاتمہ بھی ہو جاتا ہی، کیونکہ روح کا وجود مادہ سے الگ نہین ہو سکتا، یہان تک کہ ارسطو طبیعاتی رنگ مین
روح و مادہ کی ماہیت بتلا کر نفسیات کے دائرہ مین آگے قدم بڑہاتا ہی، ارسطو کے فلسفہ کا یہ حصہ ابتک
ناقابل فہم اور لاینحل ہی، کچھ اس وجہ سے کہ خود موضوع ہی مغلق اور عسیر الفہم تھا اور کچھ اس وجہ سے کہ
اس حصہ مین ارسطو کے بیانات اسقدر باہم متناقض ہین کہ مفسرین بھی ان کو نہ حل کر سکے اور اسی بنا پر
اتباع ارسطو مین متعدد فرقون کی بنیاد پڑگئی جو نفسیات مین حد درجہ مختلف الآرا ہین،

اگلے یونانی فلاسفہ مثلاً دیمقراطیس اور انکساغورس وغیرہ نفس ناطقہ اور روح کو ایک ہی
سمجھتے تھے، افلاطون نے پہلے پہل نفس ناطقہ اور روح مین تفریق ثابت کی اور ہر ایک کے حدود اور
مستقر متعین کیئے، مثلاً نفس یا روح عقلی کا مستقر دماغ، روح حیوانی کا مستقر قلب اور روح نباتی کا مستقر
انسان کے جسم کا زیرین حصہ، ارسطو اس تفریق مین تو اپنے استاد سے متفق ہی، مگر نفس ناطقہ یا روح عقلی
کے مستقر کو بے معنی سمجھتا ہی، دماغ اس کے نزدیک محض ایک بارد رطب غیر حساس عضو ہی جس سے نفس
ناطقہ کا کوئی تعلق نہین، اوس کے نزدیک نفس ناطقہ اور دیگر روحون مین فرق یہی ہی کہ نفس ناطقہ اپنے
وجود و فعل مین جسم یا جسم کے کسی حصہ کا نہ محتاج ہی اور نہ جسم اور جسمانی قوتون پر اس کے فعل و عمل کا
انحصار ہی،

نفس ناطقہ کا اصلی مستقر اجرام علویہ مین ہی جو تمام زیرین اشیا سے اشرف و برتر اور تمام
چیزون کے مدرک ہین، گویا عالم زیرین مین نفس ناطقہ چند اغراض پوری کرنے کے لیئے بھیجا جاتا ہی،
ورنہ اِس عالم کے تشخصات سے اِس کو علاقہ نہین، نفس ناطقہ کا وظیفۂ عمل محض کلیات وصور کا ادراک

کرتا ہی انسان کو نفس ناطقہ محض یہی غرض پوری کرنے کے لیے عطا کیا گیا ہے، یعنے اسلیئے کہ انسان حسیات کی دنیا سے نکلکر معقولات کے ادراک کی قابلیت اپنے مین پیدا کرے، لیکن معقولات کا صحیح تصور صرف اجرام علویہ کے عقول کو ہوتا ہی جو مدبر عالم ہین، اِس بنا پر انسان کے نفس ناطقہ کی حیثیت محض آبگینہ کی سی رہتی ہی کہ اس کے ذریعہ وہ اجرام علویہ کے اندر کی صورتین اور نقوش دیکھ سکتا ہی، اجرام علویہ مین جزئیات کی صورتین نہین آتین وہ صرف کلیات کا ادراک کرتے ہین، اسی بنا پر نفس ناطقہ کو بھی صرف کلیات کا تصور ہوتا ہی، جزئیات کے تصور کے لیئے ہم مین ایک اور قوت موجود ہی جس کو نفس حسی کہتے ہین، نفس حسی بھی ایک ادنیٰ قسم کا نفس ناطقہ ہی، یہ سن شعور کے قبل سے انسان مین اپنا فعل کرتا رہتا ہی، یعنے جو چیزین انسان کے حیطۂ شعور مین آتی ہین اون کے نقوش ذہن مین کندہ ہوتے رہتے ہین، لیکن نفس ناطقہ کے فعل کا ظہور عمر گذرنے پر ہوتا ہی، نفس ناطقہ اور نفس حسی مین ایک موٹا فرق تو یہ ہی کہ نفس حسی سے جزئیات کا تصور ہوتا ہی، اور نفس ناطقہ سے کلیات کا، یعنی آگ کو چھوکر اوس کی گرمی محسوس کرنا نفس حسی کا فعل ہی اور نفس حرارت کا ادراک تشخصات و جزئیات کو حذف کرکے یہ نفس ناطقہ کا فعل ہی، ایک بڑا فرق یہ ہے کہ حس کی قوت خاص خاص اعضا مین ودیعت رکھی گئی ہے، ہر ایک کی استعداد معین ہی اور بغیر بیرونی ہیجات کی موجودگی کے اِن قوتون کا ظہور نہین ہو سکتا، مزید بران ان کے فعل کے لیئے حاسہ اور محسوس کے درمیان خاص قسم کی زمانی ومکانی اور کمی وکیفی شرائط کا پایا جانا بھی ضروری ہی، مثلاً بہت تیز آواز اور بہت شوخ رنگ کا حس نہین ہوتا، بخلاف اس کے نفس ناطقہ نہ توکسی عضو یا جسم کے کسی حصہ مین حلول کیئے ہوئے ہی، نہ کہین جسم کے اندر اس کا مستقر ہی، نہ اس کو بیرونی ہیجات کی پابندی ہے اور نہ اس کے فعل کے لیئے زمانی یا مکانی یا کمی وکیفی شرائط کی بندشین ہین، وہ مادی اشیاء سے ہر طرح بے نیاز ہی اور یہی سبب ہی کہ اس کا فعل محدود وغیر متعین ہی،

اِس فرق سے یہ بات بآسانی سمجھ مین آسکتی ہو کہ نفس ناطقہ[1] اور جسم مین بھی بہت بڑا فرق ہو، روح جسم کی قوتون کو نہان کرنیوالی ایک قوت ہو، اِس بنا پر گو روح و جسم الگ الگ چیزین ہین، تاہم جسم کے ساتھ روح کا فنا ہوجانا لازمی ہو، کیونکہ جب جسم نہ رہا تو اوس کی استعدادین نہان کیسے ہون گی، لیکن نفس ناطقہ کی حالت روح سے جداگانہ ہو، وہ جس طرح اپنے فعل کی ابتداءین جسم کا محتاج نہین ہو اوسی طرح جسم کے فنا ہوجانے سے بھی اِس مین کوئی تغیر نہین ہوتا، یہ بات ارسطو کے کے نزدیک مسلم و ثابت شدہ ہو کہ روح حسی کی طرح نفس ناطقہ کا فعل محدود و متعین نہین ہو نیز جسمانی نظام سے بے نیاز ہونے کے سبب اس مین ازازل تا ابد باقی رہنے کی صلاحیت ہو، اِس کی وجہ یہ ہو کہ حقیقت مین نفس ناطقہ اس عالم کا زائیدہ ہی نہین ہو، وہ عالم علوی کا مخلوق ہو، لیکن مادہ اور نفس مین تلازم ہو یعنے دونون الگ ہوکر نہین پائے جاسکتے، اِس سے معلوم ہوتا ہو کہ روح کی طرح جسم کے ساتھ نفس ناطقہ بھی فنا ہوجاتا ہو، حالانکہ ارسطو نفس کو غیر فانی سمجھتا ہو، اس عقدہ کو ارسطو اِس طرح حل کرتا ہو کہ ابدیت و جزئیت مین منافات ہو، یہ صحیح ہو کہ سقراط و بقراط کے جزئی نفس ناطقہ فانی ہین، مگر اس سے یہ کب لازم آتا ہو کہ نوع انسان کا نفس ناطقہ بھی فانی ہو، اجرام علویہ تناسل نوعی کے ذریعہ ہردم نفس ناطقہ کی تولید مین مشغول رہتے ہین،

یہان سے ارسطو کے علم النفس کی ایک معرکۃ الآراء بحث کی بنیاد پڑتی ہو، یعنے یہ کہ وہ نفس ناطقہ کلی مین فعلی و انفعالی کی تفریق کرنا چاہتا ہو، فعلی سے مراد وہ نفس ہو جو چیزون کو معلوم و مدرک ہونے کے قابل بناتا ہو، یہ اجرام علویہ کا نفس ناطقہ ہو جس کی حصہ دار نوع انسان بھی ہو، انفعالی سے مراد وہ نفس ہو جو مدرکات سے اثر پذیر ہوکر اون کے نقوش ذہن مین حاصل کرتا ہو، یہ افراد انسانی کا

[1] یہ واضح رہے کہ عربی نفس یونانی لفظ (Nous) ناؤز کا معرب ہو اور عربی لفظ ناطقہ نطق سے مشتق نہین بلکہ یونانی لفظ (Noetic) نوئیٹک کا معرب ہو جس کے معنے تعقل وادراک کرنے والی قوت کے ہین،

نفس ہی، پہلے نفس کی خاصیت فعل و تاثیر اور دوسرے کی اثر پذیری و تاثر ہی، افراد انسانی مین یہ دونون عنصر موجود رہتے ہین اور نفسِ انفعالی کا ظہور نفسِ فعلی کے بعد ہوتا ہی لیکن اپنی نفس حقیقت کے اعتبار سے نوع انسانی مین دونون معاصر ہین، نفسِ فعلی نفسِ انفعالی سے برتر و اشرف ہی، کیونکہ نفسِ فعلی خالص عقلی قوت ہی اور نفسِ انفعالی مین اثر پذیری کی وجہ سے جسم کا بھی میل ہی، فعلی بیرونی اثرات سے متاثر نہین ہوتا اور انفعالی متاثر ہوتا ہی، فعلی قدیم ہی اور جسم کے فنا ہونے کے بعد اِس سے جدا ہو جاتا ہی اور انفعالی حادث ہی اور جسم کے ساتھ فنا ہو جاتا ہی، اور گو افراد انسانی اِن دونون نفس کے حصہ دار ہین تاہم فعلی کا ظہور عمر گذرنے پر ہوتا ہی جب انفعالی کا عمل مکمل ہو چکتا ہے اور حافظہ و وہم کے ذریعہ جن کا تعلق نفسِ انفعالی سے ہی انسان کے دماغ مین مفاہیم و معلومات کا ذخیرہ فراہم ہو لیتا ہی،[1]

ارسطو کی فعلی و انفعالی کی یہ تفریق جن مین سے فعلی افراد انسانی سے جدا بھی ہی اور اون کے اندر بھی ہی، یہ ایک ایسا معمہ ہی جو زمانۂ حال کے دماغون کے لئے ناقابل فہم ہی، انسان ہر وقت مدرک نہین ہوتا، بلکہ ایک زمانہ ایسا بھی گذرتا ہی جب اس مین محض ادراک کی استعداد ہی استعداد ہوتی ہی، اس بنا پر اگر ارسطو کی مراد نفسِ انفعالی سے استعداد کی یہ حالت ہی تو جب ادراک کا ظہور ہوگا تو اس حالت کو نفسِ فعلی کہنا چاہئے، حالانکہ ارسطو نے نفسِ فعلی کو قدیم اور جسم سے الگ مان کر اوس کی ماہیت کو ایک معمہ بنا دیا ہی،

علاوہ برین ارسطو کے بیانات خود مغلق اور باہم متناقض ہین، ارسطو بار بار اس بات کی تکرار کرتا ہی کہ عقل و معقول متحد الماہیتہ ہین، عقل کے فعل کا ظہور اوس وقت ہوتا ہی جب وہ معقول سے متحد ہو جاتی ہی، نیز عقل انسان سے جدا رہتی ہی، باایںہمہ انالوطیقا الثانیہ مین اس کی یہ تحریر بھی موجود ہی

---

[1] یہ پوری تفصیل ارسطو کی "کتاب الحیٰوۃ" (The Anima) کے متعدد فصول اور مقالہ فی الروح کے تیسرے باب سے ماخوذ ہے

کہ عقل کے فعل کا حاصل بجز اس کے کچھ نہین ہی کہ حواس کے ذریعہ جو معلومات فراہم ہوئے ہین اون سے کلیات اخذ کرنا اور کلیات کا استقصار کرکے اون پر ایک حکم کلی عائد کرنا ہی بالفاظ دیگر تجنیس وتنویع اور استقرار، لیکن اِن دونون بیانات کو دیکھو کس قدر مغلق اور متناقض ہین، استقرار کرنے والی عقل جسم کے فنا کے ساتھ فنا ہوجاتی ہی، اس کو معقول سے اتحاد کب ہوتا ہی، وہ انسان سے جدا کس وقت ہوتی ہی اور اگر ان صفات سے متصف کوئی اور عقل ہی تو وہ عنقای مغرب کے مانند لاپتہ ہی،

عقل فعلی وانفعالی کی تفریق کا جو حاصل ہمارے دماغون مین آسکتا ہی وہ یہ ہی کہ علم وادراک کے وقت دو حرکتین دماغ کے اندر پیدا ہوتی ہین،

(۱) نفس اعصاب حسی کے ذریعہ کسی بیرونی مہیج سے اثر پذیر ہوتا ہی،

(۲) اس کے بعد نفس کی خود ایک ذہنی حرکت ہوتی ہی یعنے وہ اس اثر کو ادراک کی صورت مین منتقل کرلیتا ہی، یہ دونون فعل ساتھ ساتھ وقوع پذیر ہوتے ہین اور گویا اس صورت مین نفس انفعالی یعنی عمل حس مادہ سے مماثل ہوتا ہی اور نفس فعلی یعنے عمل ادراک صورت سے، اگر ارسطو کے نظریہ کی تشریح کی جائے تو گو فلسفیانہ حیثیت سے یہ تشریح بیجا تو نہوگی مگر ارسطو کے کلام کی صریحی تحریف ہوجائے گی، کیونکہ ارسطو کی تصریحات علی الاعلان اس قسم کی تشریحات کی متحمل نہین ہین، بہرحال ارسطو کے کلام سے عقل یا نفس ناطقہ کی ماہیت کے بابت حسب ذیل نتائج اخذ ہوتے ہین،

(۱) نفس فعلی وانفعالی کی تفریق،

(۲) نفس فعلی کی قدامت اور نفس انفعالی کا حدوث وفنا پذیری،

(۳) نفس ناطقہ فعلی کا افراد انسانی سے جدا ہونا، یہ تین نتائج ارسطو کے کلام مین بتصریح موجود ہین لیکن ارسطو کو اِن تین باتون پر جتنا اصرار ہی اوسی قدر یہ تینون باتین ہمارے لیئے ناقابل فہم ہین،

ارسطو کے کلام کے متناقض ہونے کے باعث مفسرین مین سخت اختلاف ہوگیا ہی بعضون نے

محض عقل انفعالی کی اصلیت مانکر عقل فعلی کا مطلق انکار کر دیا اور بعض دونون کو مانتے ہین، ثیوفراسطس ارسٹاگزینس اور اسٹراٹن عقل فعلی کا انکار کرتے ہین، ان کے نزدیک عقل انفعالی نظام جسمانی کے ساتھ نشو ونما پاتی ہی اور اوسی کے ساتھ فنا ہو جاتی ہی، اس کے علاوہ کسی ایسی عقل کا وجود نہین جو غیر محدود، ناقابل فنا، غیر متجزی اور انسان سے الگ ہو، مشائی فرقہ کے مفسرین مین صرف چار شخص ہین جو ارسطو کے نظریہ پر ایمان رکھتے ہین، یعنے اسکندر فرودسی، تامسطیوس، سمپلشس اور فیلوپون،

اسکندر فرودسی نے عقل انفعالی کی اصطلاح بدل دی ہی، اس کو وہ عقل مادی یا عقل بالمادہ سے تعبیر کرتا ہی، یہ عقل محض استعداد تعقل کا نام ہی، یہ حالت انسان پر جب طاری ہوتی ہی تو اس وقت انسان کے ذہن مین کسی ادراکی نقش وصورت کا وجود نہین ہوتا، عقل فعلی انسان کے اندر نہین پائی جاتی، بلکہ وہ خدا یا علت العلل کا دوسرا نام ہی، ادراک کرتے وقت علت العلل ہمارے قواے ادراکی کو علم وادراک کا وسیلہ بنا دیتا ہی، اور اس طرح ادراک کا فعل محض ایزدی مداخلت کی بدولت ہمیشہ انجام پاتا ہی، اگر خدا مداخلت نہ کرے تو ہم کسی چیز کے عالم ومدرک نہین ہو سکتے،

تامسطیوس اسکندر فرودسی سے اِس بات مین متفق ہی کہ عقل مفارق انسان سے بالکل ایک الگ ہستی ہی لیکن تامسطیوس پہلا شخص ہی جس نے پہلے پہل مشائی فلسفہ مین یہ سوال پیدا کیا کہ افراد انسانی مین ایک عقل پائی جاتی ہی یا متعدد عقلین ہین، ارسطو نے بے شبہہ یہ ثابت کر دیا تھا کہ عقل فعلی (یعنے وہ عقل جو افراد کی نہین بلکہ نوع کی ملکیت ہی قدیم اور ناقابل فنا ہی، وہ افراد سے خارج بھی ہی اور ان مین داخل بھی ہی ایک قدم بڑھا کر یہ ثابت ہو سکتا تھا کہ افراد انسانی مین متعدد عقلین نہین بلکہ ایک ہی عقل ہی یعنے وہی عقل نوعی یا عقل فعلی، کیونکہ افراد اپنی نوع کی تمام خصوصیتون کے برابر کے حصہ دار ہوتے ہین، اس بنا پر تمام افراد کی عقل بھی ایک ہی ہوگی، لیکن ارسطو نے اس موقع پر

خاموشی اختیار کی، تامسطیوس کے اس جدید اضافے کے لئے راہ صاف تھی، اس بنا پر قدرۃً تامسطیوس نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ عقل اپنے منبع و مبدء کے اعتبار سے ایک ہی یعنی ذات خداوندی ہین جو افراد کی عقلون کا خالق اور خود عقل واحد بسیط محض ہی لیکن افراد انسانی مین عقلین متعدد ہین گویا اس وحدت و کثرت کی مثال آفتاب کی سی ہی جو ذات واحد ہونے کے باوجود ہزارون لاکھون کرنون سے دنیا کو منور کرتا ہی عقل انفعالی ناقص اور غیر مکمل ہی اسلئے وہ کمال کا درجہ حاصل کرنا چاہتی ہی، یعنے عقل فعلی سے اتصال حاصل کرنا اسکا اصلی کمال ہی، گویا اس لحاظ سے اسکندر فرودسی اور تامسطیوس دونون کو ارسطو سے اس بارے مین اختلاف ہے کہ عقل فعلی کا وجود انسان کے اندر ہی بلکہ اس کے برعکس دونون اس بات کے قائل ہین کہ عقل فعلی انسان سے ایک جداگانہ ہستی ہی جس کو تامسطیوس عقل مفارق کہتا ہی اور وہی اسکندر کی اصطلاح مین علت العلل ہی،

سمپلیس ارسطو کے نظریہ مین کوئی ترمیم یا اضافہ نہین کرتا، اس کا سارا زور محض اس مسئلہ پر صرف ہوا ہی کہ عقل انفعالی فنا پذیر ہی اور جب وہ حالت فعل مین آتی ہی تو معقول سے متحد ہو جاتی ہی، یہ دونون باتین ارسطو کے کلام مین خود موجود ہین، فیلو پون کے کلام مین کوئی خاص بات نہین ہی، وہ ارسطو سے لفظ بلفظ متفق ہی، اوس کے نزدیک عقل ناقابل تقسیم، بسیط، قدیم، غیر فنا پذیر، اور غیر مادی جوہر ہی،

ارسطو کی بعض مشتبہ کتابون مین ایسے خیالات بھی مندرج ہین جن کو مشائی فلسفہ سے ادنی علاقہ بھی نہین، مثلاً یہ کہ عقل فعلی کا عمل محض یہ ہی کہ محسوسات کو مادیت کی آمیزش سے پاک کرنا اور اون معقول و مدرک بننے کی صلاحیت پیدا کرنا، یا مثلاً یہ کہ خدا نے لفظ "کن" سے عالم کو پیدا کیا، خدا کی پہلی مخلوق عقل اول ہے عقل اول نے نفس انسانی کو بنایا، یعنے جسم مین روح پہنا دی اور اسی طرح درجہ بدرجہ خدا کے نور سے تمام عالم کی پیدائش ہوئی، مشائی فلسفہ کے جانب ان خیالات کی نسبت قطعاً غلط ہی، اس قسم کے خیالات یقیناً اسکندریہ کے بعد کے فلاسفہ کے زائیدہ ہین جن کے فلسفہ مین یہودیت اور عیسائیت اور افلاطونی فلسفہ کے اقانیم ثلثہ کا میل ہو گیا تھا، یہ ممکن ہی کہ فور فوریوس نے جو عیسائی خاندان مین پیدا

ہوا تھا، ارسطو کی تصنیفات کی شرح مین ان خیالات کا اضافہ کر دیا ہو جو ان دنون اسکندریہ مین عام طور پر مشہور تھے، فورفوریوس کا اشراقی فلسفہ سے تعلق تھا، یعنے اُس فلسفہ سے جو افلاطونی اقانیم ثلثہ کی بنیاد پر یہودیت اور عیسائیت سے مخلوط کر کے ایجاد کیا گیا تھا، اور اوس نے اسی طرز پر ارسطو کے کلام کی شرح کی ہی فورفوریوس کی یہ شرحین جب مسلمانون مین رائج ہوئین تو وہ فورفوریوس کے انداز کو ارسطو کا کلام سمجھنے لگے، باایں ہمہ مستند مفسرین مثلاً ابن رشد وغیرہ فورفوریوس کو ناقابل اعتبار سمجھتے تھے اور اسی بنا پر ابن رشد کی تفسیر ارسطو کے حقیقی خیالات سے قریب تر ہوتی ہی،

(۴)

ابن رشد کا علم النفس

عرب فلاسفہ نے ارسطو کے فلسفہ کے ساتھ وہی سلوک کیا جو اُن سے پیشتر یونانی مفسرین کر چکے تھے، یعنے چونکہ ارسطو کا فلسفہ ناصاف اور مغلق تھا اور ایک مسئلہ پر متعدد پہلوؤن سے اس طور سے بحث کرتا تھا کہ ہر پہلو سے متناقض و متبائن نتائج اخذ ہوتے تھے اس بنا پر مفسرین یونانی بالعموم اِن مختلف بیانات مین تطبیق دینے کی کوشش کرتے تھے اور جب تطبیق ناممکن ہو جاتی تھی تو ایک نتیجہ مان کر دوسرے کا انکار کر دیتے تھے، عرب فلاسفہ بھی بالعموم یہی کرتے ہین، یعنے بعض مسائل کا انکار کرتے اور بعض مسائل یکسر تسلیم کر لیتے ہین اور اس طرح ارسطو کے فلسفہ مین تحریف ہوتی چلی جاتی ہی،

اس کے علاوہ عربون نے مزید اضافہ کیا کہ ارسطو کے فلسفہ مین خال خال بے ربطی اور پراگندگی یا ترتیب کی پستی جو رہ گئی ہی اس کو اونھون نے نئے مقدمات کا اضافہ کر کے دور کر دیا، مثلاً نظریۂ افلاک کی بحث مین گذر چکا ہی کہ اس کے نئے مقدمات یکسر عربون کی ایجاد ہین، ارسطو کے فلسفہ مین انکا مطلق

ذکر نہین، یا اگر ارسطو کسی مسئلہ مین خاموش رہگیا ہو تو عربون نے ان مسائل کی تکمیل کر دی ہی،

غرض عربی فلسفہ کے علم النفس مین اس قسم کی ایجادات و اختراعات نہایت روشن و جلی نظر آتی ہین، ارسطو نے صرف تین باتون سے بحث کی تھی (۱) نفس فعلی و انفعالی کی تفریق (۲) نفس فعلی کی قدامت اور نفس انفعالی کی فنا پذیری (۳) نفس فعلی کا افراد انسانی سے جدا ہونا، لیکن عربون نے ان کے علاوہ اور مسائل بھی ایجاد کیے، مثلاً وحدت عقل کا مسئلہ، یا عقل کے پانچ اقسام جن کا ذکر ارسطو کے کلام مین کہین نہین ہی،

عربون کے علم النفس کے مہمات زیادہ تر ابن رشد کی اختراع و ایجاد کے رہین منت ہین، ابن رشد نے جن مسائل پر خصوصیت سے بحث کی ہی وہ تین ہین، (۱) وحدت عقل کا مسئلہ یعنے یہ تمام انسانون مین ایک ہی عقل پائی جاتی ہی، (۲) عقل منفعل عقل مفارق (یعنے عقول افلاک و عقل فعال) سے اتصال حاصل کر سکتی ہی یا نہین اور کیونکر؟ (۳) انسان معقولات مفارقہ کا علم حاصل کر سکتا ہی یا نہین؟

(۱)

وحدت عقل کا مسئلہ

قبل اس کے کہ ہم وحدت عقل کے مسئلہ پر ابن رشد کے خیالات نقل کرین یہ بتا دینا ضروری ہی کہ ابن رشد نے عقل انسانی کے کیا مدارج رکھے ہین، اس سے یہ بات بلا تامل معلوم ہو سکیگی کہ ابن رشد کس عقل کی وحدت کا قائل ہی،

ارسطو نے عقل کی صرف دو تفریقین کی تھین، یعنے عقل فعلی و انفعالی، لیکن ابن رشد نے عقل کے مسئلہ پر جن جن پہلوؤن سے بحث کی ہی ان سے عقل کی پانچ قسمین اخذ ہوتی ہین، (۱) عقل ہیولانی یا عقل بالمادہ (۲) عقل مستفاد (۳) عقل مدرک (۴) عقل انفعالی (۵) عقل بالفعل، ان کی ماہیتون کی بابت مفسرین یونان سے اس کو سخت اختلاف ہی، مثلاً عقل ہیولانی اسکندر کے نزدیک بعینہٖ عقل انفعالی ہی

اور دوسرے عرب فلاسفہ بھی دونون مین فرق نہین کرتے، یعنے استعداد ادراک کا نام وہ عقل ہیولانی یا عقل انفعالی رکھتے ہین، مگر ابن رشد کی تصریح نہایت مغلق ہی، کہین وہ اسکندر اور عرب فلاسفہ کے خلاف عقل ہیولانی کو عقل فعلی کے معنون مین لیتا ہی اور اسی کے مانند عقل ہیولانی کو بھی ازلی اور غیر مخلوق مانتا ہی، اور کہین وہ نہایت صراحت سے ساتھ کہتا ہی کہ ادراک کی فعلیت کے پیشتر اسکی استعداد کا وجود ہوتا ہی جو اپنی حقیقت کے اعتبار سے تمام انسانون مین یکسان مشترک اور تشخصات وعوارض کی بناپر متعدد ہے، لیکن اسی استعداد ہی کا نام تو اسکندر نے عقل ہیولانی رکھا ہی، اسی طرح عقل مستفاد اور عقل مدرک کی ماہیتون مین اس کو تامسطیوس سے اختلاف ہی، تامسطیوس دونون کو ایک سمجھتا ہی، اور اس کی وجہ وہ یہ بیان کرتا ہی کہ کوئی ذی ادراک جوہر غیر ذی ادراک شئے کا مخلوق نہین ہوسکتا، یعنے عقل کو عقل ہی پیدا کرسکتی ہی، مادہ اس کا خالق نہین ہوسکتا، اس بناپر ذی ادراک اشیا صرف عقل فعال کی مخلوق ہوسکتی ہین، لیکن ادراک کی قوت افراد مین اون کی استعداد کے موافق پیدا ہوتی ہی، یعنی جس نسبت سے کسب ادراک کی وہ مشق کرینگے اُسی نسبت سے اون کے ادراک مین ترقی ہوگی، تو اب اس کے بعد عقل مدرک اور عقل مستفاد مین کوئی فرق باقی نہین رہتا، یعنے عقل مدرک وہی ہی جو کسب و استفادہ سے حاصل ہوتی ہی،

ابن رشد نے اس موقع پر عجیب خلط مبحث کردیا ہی، یعنے ایک طرف تو اس نے دونون مین فرق کیا ہی دوسری جانب عقل مستفاد مین بھی دو حیثیتین پیدا کی ہین، ایک حیثیت سے وہ خدا کا فعل ہی اور اس بناپر ازلی اور غیر فنا پذیر ہی اور دوسری حیثیت سے وہ انسان کے کسب کا نتیجہ ہی اور اس بناپر وہ مخلوق و فانی ہی، ظاہر ہی کہ تامسطیوس کا بیان اِس خلط مبحث سے بالکل پاک ہی،

ابن رشد کو اسکندر سے ایک اور مسئلہ مین سخت اختلاف ہی، اسکندر نے انسان کے اندر عقل فعلی کے وجود کا انکار کردیا ہی، یعنے وہ صرف اِس بات کا قائل ہی (جیسا اوپر گذر چکا ہے) کہ انسان مین

محض تعقل کی صلاحیت ہی، باقی اس کی فعلیت خدا کے جانب سے حاصل ہوتی ہی اور اس بنا پر خدا ہی
عقل فعلی ہی، ابن رشد کہتا ہی کہ یہ صحیح ہی کہ عقل چونکہ متعدد و مختلف صور و اشکال قبول کرنے والی
قوت ہی، اسلیئے اس کو نفس ذات کے مرتبہ مین ہر ایک شکل وصورت سے معرا ہونا چاہیے، یعنے عقل اپنے
نفس ذات کے مرتبہ مین محض استعداد ادراک کا نام ہی، لیکن اس کے کوئی معنے نہین کہ محض استعداد کا
وجود تسلیم کرکے انسان سے عقل فعلی کا انکار کردیا جائے، انسان مین عقل فعلی کا وجود ماننے سے یہ لازم نہین آتا
کہ عقل اپنے نفس ذات کے مرتبہ مین کسی خاص شکل وصورت سے متشکل ہوگئی، فعلیت محض اظہار استعداد کا نام ہے
کسی خاص شکل وصورت سے متشکل ہوجانیکا نام نہین ہی، اس بنا پر اس کی کوئی وجہ نہین معلوم ہوتی کہ
ذہنی امکان و استعداد کا وجود تسلیم کیا جائے اور خارجی فعلیت وظہور کا انکار کردیا جائے، تو اب اس
صورت مین علم وادراک کی حقیقت یہ ٹھہری کہ محض استعداد ادراک کا نام علم نہین، بلکہ ادراکی کیفیت نام ہے
ذہنی یا انفعالی اور خارجی یا فعلی عقلون کی باہمی تاثیر وتاثر کا، یعنے جبتک قوت وفعلیت دونون یکجا
نہون گی اس وقت تک ادراک کا وجود نہین ہوسکتا، ہان بے شبہہ عقل انفعالی مین کثرت و تعدد ہی اور
وہ جسم انسانی کے مانند فنا پذیر ہی اور عقل فعلی اپنے منبع ومبدر کے لحاظ سے انسان سے الگ اور غیر فنا پذیر ہی،
اب رہا یہ سوال کہ جب عقل فعلی اپنے منبع و مبدر کے لحاظ سے انسان سے بالکل الگ ہی تو پھر انسان مین
دونون عقلون کی یکجائی کسطرح ہوگی؟ اس کا جواب ابن رشد یہ دیتا ہی کہ دونون کی یکجائی کا نہ تو یہ مطلب ہی کہ
عقل فعلی جو تعدد کی متحمل نہین اس مین افراد کے تعدد سے تعدد پیدا ہوجائے، اور نہ اسکا یہ مطلب ہی کہ افراد
جو سرتاپا تعدد ہین انکا تعدد فنا ہوجائے اور وہ عقل فعلی کی وحدت مین ضم ہوجائین بلکہ اس کی صورت
یہ ہی کہ عقل فعلی کے حصون مین جو خود بھی قدیم و ازلی ہین انسانیت کی تقسیم ہوگئی ہی یعنی دوسرے لفظون
مین عقل فعلی وانفعالی کی یکجائی کے صرف یہ معنے ہوئے کہ انسان کے دماغ کی ساخت جس طرح یکسان
قابلیتون کی مظہر بنائی گئی ہی اس کی بنا پر نوع انسان مین عقل فعلی کے حصون کی آمیزش ہوتی رہتی ہی،

یہ حصے بجائے خود غیر فنا پذیر اور مستقل الوجود ہین، اِن کی ہستی افراد انسانی کے ساتھ قایم نہین، بلکہ اُس حالت مین بھی جبکہ بفرض محال کسی فرد انسان کا وجود نہو انکا عمل اسی طرح جاری رہتا ہو جس طرح افراد انسانی مین، اور یہ محال فرض کرنے کی بھی ضرورت نہین، ساری کائنات عقلِ مطلق کے درخشان ذرات سے جلوہ گر ہو، حیوانات، نباتات، معادن، اور زمین کے زیرین و بالائی حصص سبھی جگہ اسی عقلِ مطلق کی فرمان روائی ہو منجملہ اِس عقلِ مطلق کے مظاہر کے انسانیت بھی اِس کا ایک مظہر ہو، غرض جتنے بھی کلیات مجردہ ہین اون کی حقیقت اِس سے زیادہ نہین کہ اِس عقلِ مطلق کے وہ کامل یا ناقص حصے ہین، پس جس طرح انسانیت تمام انسانون مین ایک ہی ہو، اسی طرح تمام انسانون مین ایک عقل بھی پائی جاتی ہو، گویا عقلِ مطلق جو تعدد و تشخص سے بے نیاز اور ساری کائنات کی فرمانروا ہو، وہ جب فعلیت کا جامہ پہنتی ہو تو طرح طرح کی انواع مین جلوہ گر ہوتی ہو کہین اس کا ظہور حیوان مین ہوتا ہو، کہین افلاک مین، اور کہین انسان مین، اسی سبب سے تشخصات حادث اور فنا پذیر ہین، مگر نفس انسانیت قدیم اور غیر فنا پذیر ہو، کیونکہ وہ عقل کا ایک حصہ اور جزر ہو۔ تو اب اِس بنا پر عقلِ فعلی اور نفس مرتبۂ انسانیت دونون کی ازلیت کا مطلب یہ ہوا کہ انسانیت کبھی فنا نہوگی، یعنے انسان سے تعقل و ادراک کے مظاہر (فلسفہ و سائنس و ایجادات و اختراعات) کا ہمیشہ ظہور ہوتا رہیگا اور اگر اس کو مادیت کے رنگ مین ادا کرو تو یہ کہہ سکتے ہو کہ تمدن کبھی فنا نہوگا، اور فلاسفہ و سائنس دان ہمیشہ پیدا ہوتے رہینگے، یہی مطلب ہو اِس مسئلہ کا بھی کہ تمام انسانون مین ایک عقل پائی جاتی ہو، یعنے تمام انسان یکسان انسان ہین، انسانیت کسی مین کم اور کسی مین زیادہ نہین، اس طور پر ساری کائنات کسی ایک ہی عقلِ کل کی نہ صرف مظہر ٹھہرتی ہو بلکہ ایک عقلِ کل کا جز بنجاتی ہو،

ابن رشد کہتا ہو کہ اس کو افلاطون کے نظریۂ امثال سے کلیتہً اختلاف نہین ہو، اختلاف اس بات سے ہو کہ عوارض و اوصاف اور جزئیات و تشخصات پر بھی یہ مسئلہ حاوی مانا جاتا ہو، یہ ظاہر ہو کہ کائنات کے علل بعیدہ کی توجیہ کلیات مجردہ کے بغیر تسلیم کیئے نا ممکن ہو، اِس بنا پر ہم کو اس سے اتفاق ہو کہ مبادی کائنات

عقول مجردہ ہین جو محض انفعالی یا ذہنی یا ظلی وجود نہین رکھتے، بلکہ اون کی واقعی خارجی اور اصلی حقیقت ہے یعنی وہ فعل محض اور حقیقت بحت ہین، پس اگر اس معنے مین نظریۂ امثال کی تشریح کی جائے تو اس سے ہم کو کامل اتفاق ہی، عقل کا ظہور افراد انسانی مین بیک وقت وحدت و تعدد دونون کے ساتھ ہوتا ہے، بالکلیہ وہ واحد اسلیئے نہین ہی کہ افراد انسانی جنمین اسکا ظہور ہوا ہی، صرف ایک چیز کا بیک وقت ادراک نہین کرتے، بلکہ اون کے ادراک و مدرکات مین تعدد ہی اور نہ عقل بذات خود متعدد ہی اسلیئے کہ اس صورت مین علم و ادراک کا اتحاد فنا ہو جائیگا، اور علوم انسانی کی بنیاد متزلزل ہو جائیگی،

ابن رشد کے علم النفس مین چند نقص ہین (۱) یہ کہ ادراک کے نفسی عمل کے دو جزء تاثیر و تاثر کو الگ الگ کر کے اون مین ایک خارجی اور مابعد الطبیعاتی عنصر کو دخیل کر دیا گیا ہی، اور جس مسئلہ کو محض نفسیاتی پہلو سے حل کرنا چاہیئے تھا اوس کا حل مابعد الطبیعات کے اصول سے کیا گیا ہی (۲) یہ کہ حقیقت مین ادراک کا نفسی عمل محض شخصیت سے تعلق رکھتا ہی نفسی حیثیت سے اس مین نوعی وحدت کا پایا جانا محض ایک مابعد الطبیعاتی مفروضہ ہی، لیکن ابن رشد کو جتنا عقل کی وحدت پر اصرار ہی، اسی قدر اس کو عقل کے نفسی تشخص سے بے اعتنائی ہے (۳) یہ کہ تمام مسائل کا فیصلہ ہو جانے کے بعد بھی یہ طے نہ ہو سکا کہ ادراک کے نفسی عمل کا اصلی ظہور خود انسان کے اندر ہوتا ہی یا اس کے باہر کے علل بعیدہ سے،

(۲)

عقل مفارق سے عقل منفعل کے اتصال کا مسئلہ

اوپر گذر چکا ہی کہ ساری کائنات مین ایک عقل مطلق جلوہ گر ہی، نفس حیوانی، نفس نباتی، اور نفس انسانی اوس کے مظاہر ہین، تمام انواع مین مادہ کے ساتھ ساتھ خدا یا علت العلل کے اجزا بھی تقسیم ہو گئے ہین اور

(۱) یہ ساری تفصیل منک مونک اور رینان سے ماخوذ ہی، عقل کل کی فرمانروائی، افلاطون کے نظریہ کی تشریح اور وحدت عقل کے مسئلہ پر جستہ جستہ، تہافت التہافت اور مابعد الطبیعۃ مین بھی بعض تقریرین ہین،

انھین اجزا کے سبب سے اون مین ایزدی اوصاف کی استعداد پیدا ہوتی ہی، علت العلل کا اصلی وصف تعقل و ادراک ہی، پس جس نوع مین یہ وصف زیادہ پایا جائیگا وہ دوسرون سے برتر ہوگی، اِس بنا پر تمام انواع مین کیفیت ادراک کے وجود یا عدم وجود کے سبب سے کوئی فرق نہین ہی بلکہ کمیت تعقل کا فرق ہی، نوع انسان مین ایزدی نفس کا یہ ٹکڑا زیادہ مقدار مین پایا جاتا ہی، یعنے انسانیت نام ہی تعقل و ادراک کا، یہی انسانیت افراد کی عقل فعلی ہی، اب چونکہ افراد مین تشخصات کے سبب سے تمایز پیدا ہوگیا ہی، لہذا ہر ایک کی صلاحیت کے موافق ادراک کی استعداد مین بھی فرق ہی، یہی متمایز، تشخص پذیر، اور استعدادی ادراک عقل انفعالی ہی، اتنی وضاحت کے ساتھ ارسطو کے کلام مین یہ مسئلہ نہین ملتا اسی بنا پر بعد کو مفسرین مین اختلاف ہوگیا تھا، ابن رشد نے اِس مسئلہ کی تکمیل کی اور یہ اس کے اولیات مین سے ہی،

لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہی کہ جس طرح قوت کا خاصہ یہ ہی کہ وہ فعلیت کے مرتبہ مین آنے کی کوشش کرتی ہی، اور جس طرح مادہ کا خاصہ یہ ہی کہ وہ صورت کا جامہ پہن لیتا ہی، اور جس طرح شعلہ کی خاصیت یہ ہی کہ وہ اپنے سے متصل جسم مین احتراق پیدا کردیتا ہی، اسی طرح تو عقل منفعل کا بھی خاصہ یہ ہونا چاہیئے کہ وہ عقل کل سے اتصال حاصل کرنے کی کوشش کرے، تو پھر کیا وہ اِس کوشش مین کامیاب ہوسکتی ہی؟

ارسطو اور ابن رشد اِس کا جواب اثبات مین دیتے ہین، یہ واضح رہے کہ ابن رشد کے نزدیک عقل فعال (یعنے وہ عقل جو فلک قمر کی عقل نہین ہی جس کو بالعموم فلاسفہ عرب عقل فعال کہتے ہین، بلکہ فلک الافلاک کی عقل) خدا اور عقل کل ہی، پس عقل فعال سے اتصال کے معنے یہ ہین کہ خدا سے اتصال ہوگیا، اس مسئلہ کو اصطلاح مین مسئلہ اتصال و انجذاب کہتے ہین،

جب انسان پیدا ہوتا ہی اوس وقت اوس محض عقل ہیولانی کا وجود ہوتا ہی، یعنے محض امکان ادراک، لیکن سن کی ترقی پر یہ استعداد فعلیت کا جامہ پہنتی ہی جس کی انتہا عقل مستفاد کے حصول پر ہوتی ہی، تو گویا انسانی زندگی مین عقل مستفاد سے آگے ترقی نہین ہوسکتی، لیکن عقل مستفاد عقل کا انتہائی

درجہ نہین ہی، اس کی حالت بالکل ویسی ہی ہو جیسے حس کی خیال کے ساتھ اور خیال کی واہمہ کے ساتھ ہی، یعنے خیال کی حد پر آکر حس کا اور واہمہ پر پہنچکر خیال کا خاتمہ ہو جاتا ہی، اسی طرح نفس جس نسبت سے آگے ترقی کرجاتا ہی اسی نسبت سے اسفل کے مراتب فنا ہوتے جاتے ہین، اور جتنا جتنا علم ترقی کرتا جاتا ہی اشرف و برتر معقولات سے قرب و محسوسات و مادیات سے بعد ہوتا جاتا ہی اور اسی کے ساتھ عقل فعلی یعنے انسانیت کے اعلیٰ مدارج کو بھی انسان سمیٹتا جاتا ہی، تو گویا اس طرح پر انسانیت یعنے عقل فعلی کے دو مختلف اثر نفس پر پڑتے ہین، ایک یہ کہ عقل جو پہلے مادیات مین پھنسی ہوئی تھی اس مین معقولات کے ادراک کی صلاحیت بڑھتی جاتی ہی، اور دوسرے یہ کہ معقولات سے جتنا جتنا قرب بڑھتا جاتا ہی عقل کا معقولات سے اتحاد بڑھتا جاتا ہی، اب اس حالت پر پہونچکر نفس ہر قسم کی اشیاء کا ادراک خود بخود حاصل کرلیتا ہی، یہی مرتبہ ہے جہان ما و شما اور من و تو کے فرق اُٹھ جاتے ہین، اور انسان معقولات سے متحد ہوتے ہوتے عقل فعال کا رتبہ حاصل کرلیتا ہی، اور عقل فعال کے اندر سب طرح کی چیزین موجود ہین، لہذا انسان بھی مجسم ہمہ اوست بنجاتا ہی،

ارسطو کہتا ہی کہ "نفس کی حقیقت ہی محض ادراک ہی اور ادراک بھی معمولی محسوس چیزون کا نہین بلکہ ایزدی اوصاف رکھنے والی چیزون یعنے معقولات کا، پھر نفس النفس یعنے عقل فعال ظاہر ہے کہ اوس کی ماہیت بجز ادراک کے اور کچھ ہو ہی نہین سکتی، خدا عین حیات ہی اور اوس کی حیات محض فعلیت ادراک کا نام ہی، عقل فعال سعادت ابدی اور خیر محض ہی، لیکن ادراک سے بڑھکر کوئی سعادت نہین ہی، پس خدا اس سعادت کا اصلی سرچشمہ ہی، لیکن اِس کے ادراک مین عاقل و معقول متمایز نہین، کیونکہ اس کی ذات کے سوا اور کوئی چیز موجود بھی نہین ہی، اور ہے بھی تو اسی کے اندر، پس اگر وہ اپنے سے الگ چیز کا تصور بھی کرے تو اپنی ذات کے تصور کے سوا نہین ہو سکتا، اس بنا پر خود ہی مدرک اور مدرک دونون ہے، بلکہ یون کہنا چاہیے کہ اس کا تصور، تصور کے تصور کا نام ہے، کیونکہ اِس مرتبہ مین تصور متصور اور

مدرک کوئی بھی تو باہم متمایز نہین جو ادراک ہی وہی مدرِک ہی اور جو مدرک ہی وہی مدرک ہی اور اس کے علاوہ سب چیزین نیست ہین[۱]،،

"ادراک و تصور کے علاوہ اور جتنی سعادتین ہین اون مین سے کوئی بھی مقصود بالذات نہین ہوتی، اور نہ کسی سے حیات مین اضافہ ہوتا ہی سب کی سب فانی ہین، مگر یہ سعادت دائم ہی سب کی سب دوسرون کی اغراض پوری کرتی ہین، مگر یہ خود اپنی آپ غرض ہی، اور اس کے ماورا کسی غرض کا وجود نہین، لیکن مشکل یہ ہی کہ ادراک کے اعلیٰ مدارج انسان کی دسترس سے باہر ہین، وہ سرتاپا مادیت سے گھرا ہوا ہی، وہ انسانیت کی حد کے اندر رہکر ان مدارج تک کسی طرح نہین پہنچ سکتا، ہان البتہ اس کے اندر خدا کا نور جو جلوہ گر ہی، اوس کے جانب اگر وہ صعود کی کوشش کرے اور جامۂ انسانیت اُتار کر اپنی خودی کو فنا کر دے تو بیشک خیر محض کا وصول اسکو ہو سکتا ہی، اس طرح نہ صرف اوس کی زندگی مین اضافہ ہوگا، (کیونکہ ادراک سے نفس کی ترقی ہوتی ہی اور نفس دائم و غیر فنا پذیر ہی) بلکہ اور انسانون کی معمولی زندگی کے مقابلہ مین اوس کی زندگی خدا کی زندگی سے ملحق ہو جائیگی اور وہ ایسی بلندی پر پہنچ جائے گا جہان تشخصات و تعینات اور زمان و مکان سے بیقیدی ہی، لوگ کہتے ہین کہ انسان کو انسان کی طرح بسر کرنا چاہیئے، اور وہ خود مادی ہی اسلیئے مادیات ہی سے اس کو علاقہ رکھنا چاہیئے، لیکن یہ صحیح نہین، ہر نوع کی سعادت صرف ایسی چیزین ہوتی ہی جس سے اوسکی مسرت مین اضافہ ہوتا ہو، اور جو اوس کے مناسب حال ہو، اس بنا پر انسان کی سعادت یہ نہین کہ وہ کیڑون مکوڑون کی طرح بہ جائے، اوس کے اندر تو خدا کا نور جگمگا رہا ہی، وہ اس کے جانب صعود کیون نہین کرتا، اور خدا سے اتحاد حقیقی کیون حاصل نہین کرتا، کہ یہی اصلی سعادت اور اوسکی حیات جاودانی ہی[۲]،،

اس موقع پر پہونچکر ابن رشد فرط مسرت مین کہتا ہی،

---

[۱] "مابعد الطبیعۃ" صفحہ ۲۴۹ و ۲۵۵، [۲] کتاب الاخلاق نیقوماخوس" صفحہ ۲۹۶،

اُس رتبہ کی کیا مدح وثنا کی جائے، یہ ایک تعجب خیز رتبہ ہی جہان پر پہونچکر عقل مبہوت ہوجاتی ہی،
اور قلم فرط مسرت مین رُک جاتا ہی اور زبان لکنت کرنے لگتی ہی، اور الفاظ معانی کے نقاب کے اندر
چھپ جاتے ہین، زبان اوس کے حقایق کس طرح ادا کرے اور قلم گردش کرنا چاہے تو کیونکر کرے"

لیکن جب یہ طے ہوگیا کہ موت کے بعد روح انسانی عقل فعال مین جذب ہوجاتی ہی اور یہ بغیر کسی ذریعہ کے تو ہو نہین سکتا، تو اب سوال یہ ہی کہ وہ کون سے ذرایع ہین جن کے حاصل کرنے پر موت کے بعد ہمارا اتصال عقل کل سے ہوجائے، اور ہمین سرور جاودانی حاصل ہو، یہی سوال ہی جس کے جواب مین فلاسفہ کا اختلاف ہوگیا ہی،

یونانی فلسفہ مین تصوف کی آمیزش پہلے پہل فرقۂ افلاطونیۂ جدیدہ کی بنیاد پڑنے سے ہوئی، اس اس فرقہ کا بانی ایک مرتد عیسائی امونیس سیکاس نامی تھا، یہ اسکندریہ مین تیسری صدی عیسوی مین پیدا ہوا تھا، اس نے اپنے فلسفہ کی بنیاد اس مسئلہ پر رکھی کہ علم مطلق انسان کو اوسی وقت حاصل ہوسکتا ہے جب تزکیۂ باطن کے ذریعہ انسان بیرونی اثرات سے یہانتک مستغنی ہوجائے کہ عالم و معلوم متحد ہوجائین، اس کا خیال تھا کہ عالم مین تین قوتین جوہر مطلق، عقل فعال، اور قوت مطلق کارفرما ہین، انسان کی سعادت یہ ہی کہ مکاشفہ کے ذریعہ اپنے باطن کا اتنا تزکیہ کرے کہ عقل فعال سے اس کا اتصال ہوجائے، امونیس سیکاس کے بعد اوس کا شاگرد پلاٹینس جو ۲۰۳ء مین پیدا ہوا تھا اپنے اوستاد کی مسند پر بیٹھا، یہ اکثر روزہ دار رہتا اور عزلت مین بسر کرتا تھا، اس کا خیال تھا کہ اس کو اپنی زندگی مین متعدد مرتبہ رویت باری کا شرف حاصل ہوا ہی اور چھہ مرتبہ اس کا جسم جسم خداوندی سے مماس ہوا، اس کے نزدیک دنیا محض خواب وخیال ہی، خدا سے اتصال کامل انسان کی حقیقی سعادت ہی، اتصال بھی اتنا کامل کہ انسان بیرونی اثرات سے پاک ہوکر خدا کے تصور مین اپنے تئین فنا کردے، لیکن یہ حالت محض کشف و مراقبہ سے حاصل نہین ہوسکتی، بلکہ اوس وقت حاصل ہوتی ہی جب انسان خودی کو فنا کرکے بیخود ہوجاتا ہے

اور شخصیت کو کلیت مین فنا کر کے فنانی الکل کے رتبہ تک پہونچ جاتا ہی، اس بیخودی اور فنانی اللّٰہی کی حالت مین اصلی حقیقت کے راز اوس پر کھل جاتے ہین اور انسان اِس چیز سے متحد ہو جاتا ہی، جس مین وہ اپنے تئین فنا کر رہا ہی، یعنے فنا کے رتبہ سے بقا تک اور شخصیت سے کلیت تک اِس کو صعود ہو جاتا ہی، یہی اسکی حیات جاودانی اور حقیقی سعادت ہی[1]،

ابن رشد کو ان خیالات سے مطلق اتفاق نہین، وہ مسلمان فلاسفہ مین سب سے زیادہ تصوف سے بیزار اور ناآشنا تھا، وہ نہایت بلند آہنگی سے کہتا ہی کہ یہ اتصال کامل محض علم کی مدد سے حاصل ہوتا ہی، حال و مکاشفہ و مراقبہ اور فنانی اللّٰہی کے خیالات محض لغو ہین، انسان کی سعادت اسی استعداد کے ترقی دینے مین مضمر ہی جو اپنے ساتھ لیکر وہ پیدا ہوا ہی یعنی تعقل کی استعداد و صلاحیت، انسان کو فی الفور اوسی وقت سعادت حاصل ہوتی ہی جب وہ اِس استعداد کو ترقی دیکر حقائق اشیا کی تہ تک پہونچ جاتا ہی، صوفیون کا حال قال محض لغو و بیکار ہی، اِنسان کی پیدایش کی غرض ہی یہ ہی کہ محسوسات پر معقولات کا رنگ غالب کرلے، بس اسی ایک غرض کے حاصل ہو جانے پر انسان کو بہشت ملجاتی ہی، خواہ اوس کا کوئی سا مذہب ہو، ما بعد الطبعیہ مین ایک مقام پر کہتا ہی کہ "فلاسفہ کا اصلی دین صرف درس وجود کائنات ہی، کیونکہ خدا کی بہترین عبادت صرف یہی ہو سکتی ہی کہ مخلوقات مصنوعات کی حقیقی معرفت حاصل کیجائے، کہ بمنزلہ خدا کی معرفت کے ہی، یہی ایک عمل ہی جس سے خدا راضی ہوتا ہی اور سب سے قبیح عمل ان لوگون کا جو خدا کی بہترین عبادت کرنے والوں یعنی فلاسفہ کی تکفیر و تضلیل کرتے ہیں"

(۳)

یہ بحث کہ عقل منفعل عقل فعال مفارق کا ادراک کر سکتی ہی یا نہین؟

ابن رشد کے علم النفس مین ایک بڑی بحث یہ ہی کہ اِنسان اپنی جسمانی زندگی، اپنے قوائے طبیعی اور تجربی و استقرائی ذرایع کے استعمال سے معقولات و مفارقات کا علم حاصل کر سکتا ہی یا نہین، معقولات

---

[1] "تاریخ فلسفہ" لیویس جلد اول،

ومفارقات سے مراد نفوس فلکیہ، عقول، عقل فعال اور جواہر مجردہ ہین،

ارسطو اِس مسئلہ مین خاموش ہی، ایک موقع پر اس بحث مین کہ اِنسان کلیات و مجردات کا ادراک کر سکتا ہی یا نہین، اوس کی عبارت یہ ہی کہ "ہم کسی دوسرے مقام پر اس بات سے بحث کرینگے کہ عقل انسانی مفارقات و معقولات کا بھی ادراک کر سکتی ہی یا نہین"، غالبًا ارسطو کا یہ ارادہ پورا نہین ہوا، کیونکہ اوس کی تصنیفات مین یہ بحث کہین نہین ملتی، ابن رشد نے اِس مسئلہ کی تکمیل کی اور اس بحث پر ایک خاص کتاب لکھی جس کا نام امکان الاتصال ہی، موسی ناربونی اور یوسف بن شمعون کی اِس رسالہ کی شرحین بھی ہین اور یہ تینون رسالے عبرانی زبان مین محفوظ ہین،

ابن رشد اِس مسئلہ کا جواب اثبات مین دیتا ہی، یعنے نہ صرف یہ کہ انسان مین اس کی استعداد موجود ہی کہ جسمانی علائق کی حالت مین وہ مفارقات کا ادراک کرے، بلکہ اگر یہ استعداد موجود نہ ہوتی تو مفارقات کا وجود عبث ہوتا، وہ کہتا ہی کہ "اگر مفارقات کا ادراک انسان کی قدرت سے باہر ہو تو اوس کے معنے یہ ہین کہ مفارقات کا وجود عبث ہی، معقولات کے وجود کا مطلب ہی یہ ہی کہ انکا ادراک کیا جائے اور اِنسان کے سوا کوئی اور مدرک ہستی نہین، پس اگر وہ بھی انکا ادراک نہین کر سکتا تو ان کا وجود عبث ہوا اور یہ محال ہی"

ابن رشد کا یہ استدلال اس کے اُصول کی بنا پر بالکل درست ہی، کیونکہ اوس کے نزدیک انسان ہی ایک مدرک ہستی ہی اور ساری کائنات مین صرف اُسی کو یہ قدرت حاصل ہو سکتی ہی کہ مفارقات کا ادراک کرے، اس کے علاوہ کسی اور نوع مین ادراک کی بھی صلاحیت نہین ہی، علاوہ برین ابن رشد کے نزدیک تو افراد کی عقل انفعالی کے علاوہ عقل فعلی ایک الگ عقل ہی جو تشخص سے بے نیاز ہی، پس اگر انسانیت جو اِس عقل فعلی کی حامل ہی مفارقات کا بھی ادراک نہ کر سکے جو حقیقت مین صرف اوسی کا فعل ہی تو اوس کے معنے یہ ہین کہ خود نفس فعلی کا وجود نہین ہی،

ابن رشد کہتا ہی کہ عقل کی حالت حِس کے بالکل متوازی ہی، یعنے جس طرح روشنی ہو، اور اجسم

وغیرہ حواس کے متعدد مہیجات کا وجود حس وحواس سے الگ ہوتا ہی، اسی طرح عقل کے مہیج کا وجود بھی خود عقل کے ذہنی وجود سے الگ ہونا چاہیئے، پس اگر کوئی شخص یہ کہے کہ روشنی اور ہوا وغیرہ خارج مین موجود ہین، مگر حواس اون کے حس کی قدرت نہین رکھتے، تو گویا یہ نفس حس کا انکار ہوگا، اسی طرح اگر یہ کہا جائے کہ مفارقات خارج مین موجود ہین مگر ہماری عقل اون کا ادراک نہین کرسکتی تو اوس کے معنے بھی یہ ہونگے کہ خود نفس عقل کے وجود کا انکار کیا جارہا ہی،

غرض ابن رشد کے علم النفس کا خلاصہ حسب ذیل دفعات مین ترتیب دیا جاسکتا ہی،

(۱) مادہ کے علاوہ کائنات مین ایک عقل کارفرما ہی، یہ عقل ادراک محض کا نام ہی، اور تمام عالم اسکے اندر موجود ہے،

(۲) اس عقل سے براہ راست سارے عالم کی حرکت کا صدور ہوتا ہی، نیز علی الترتیب متعدد عقلین پیدا ہوتی ہین،

(۳) فلک قمر کے نیچے موالید ثلثہ کی روحین بھی اپنی ماہیت مین عقل کل کی ماہیت سے متحد ہین اور سب سے برتر روح انسان کی ہی،

(۴) افراد انسانی مین دو عقلین پائی جاتی ہین، ایک انسانیت یعنے نوع کی عقل، یہ قدیم و لایزال ہے، اور خود افراد کی ذاتی عقل، یہ حادث وفنا پذیر ہی،

(۵) افراد کی ذاتی عقل منفعل حیات دنیاوی مین عقول مفارقہ کا ادراک کرتی ہو اور اسی کی بدولت اس کو شرف درجات حاصل ہوتا ہی،

(۶) انسانیت کی عقل فعلی انسان کے مرنے کے بعد عقل کل مین جذب ہوجاتی ہی، اور یہی انسان کی حقیقی سعادت ہے،

اس نظریہ پر نگاہ ڈالنے سے صاف معلوم ہوتا ہی کہ ابن رشد نے عقل کے وجود خارجی پر زیادہ زور دیا ہی، لیکن وجود خارجی تسلیم کرنے کے بعد قدرتاً یہ سوالات پیدا ہوتے ہین کہ اس موجود فی الخارج عقل کا وجود کہان ہی؟ اور کس قسم کا ہی؟ جسم سے اوس کی تلافی کس طرح اور کیون ہوتی ہے؟ اور جب

جسم کے اندر وہ داخل ہوتی ہی تو اوس مین انقسام ہوتا ہی یا نہین ؟ کس قانون قدرت یا کارفرما قوت کے حکم کی بنا پر جسم مین روح کا داخلہ ہوتا ہی ؟ اور اس کا کیا سبب پیش آتا ہی ؟ عقل کا وجود خارجی تسلیم کرنے کے بعد اِن سوالات کا پیدا ہونا ناگزیر ہی اور فلسفہ کا فرض ہی کہ اون کو حل کرے، مگر افسوس یہ ہی کہ ارسطو سے لیکر عرب فلاسفہ تک کوئی بھی نہ اِن سوالات کو پیش کرتا ہی اور نہ ان کا جواب دیتا ہے، گویا ان کے حل کرنے کی ضرورت ہی نہین،

(۵)

حیات بعد الممات

ابن رشد کے علم النفس مین گذر چکا ہے کہ اِنسان کے نفس دو طرح کے ہیں نفس انفعالی اور نفس فعلی، نفس انفعالی فنا پذیر ہی اور نفس فعلی ازلی ہی نفس انفعالی جسم کے ساتھ فنا ہو جاتا ہی، مگر فعلی بعد مرنے کے بھی باقی رہتا ہی، لیکن (جیسا گذر چکا ہی) نفس انفعالی افراد کا نفس ہی اور فعلی نوع انسان کا، اس نتیجہ ظاہر ہے کہ زید عمرو بکر وغیرہ کے جسم و نفس دونون فانی ہین، یعنے زید کے مرنے سے زید کا نفس بھی فنا ہو جاتا ہی، مگر نوع انسان باقی و دائم ہی، نفس فعلی انقسام پذیر نہین ہی یعنے زید کا نفس فعلی عمرو کے نفس فعلی سے الگ نہین ہے؛ بلکہ تمام انسانون مین ایک نفس پایا جاتا ہی، عقل اور تشخص مین منافات ہی، تشخص عقل مین صرف افراد کی بدولت پیدا ہوتا ہی، لهذا افراد کے ساتھ عقل فعلی کا فنا ہونا لازمی نہین، تشخص مادہ کی خاصیت ہی، صورت اس کے برعکس ایک مشترک چیز ہی، لیکن باوجود اس کے مادہ کی بدولت صورت بھی انقسام قبول کرلیتی ہے؛ غلبہ بہرحال صورت ہی کو حاصل رہتا ہی، اِس بنا پر تشخص کا مادہ کے ساتھ فنا ہو جانا قطعی ہی، مگر نفس فعلی جو نہ تشخص کو قبول کرتا ہی اور نہ انقسام و تجزی کو وہ یقیناً جسم سے الگ ہو کر زندہ رہیگا، وجہ یہ ہی کہ انحلال

اور فساد کو وہی چیز قبول کرتی ہو جس مین ترکیب ہوتی ہو، پس جب نفس سرے سے انقسام پذیر ہی نہین ہو تو اِس کے اجزا مین پراگندگی کہان سے آئے گی اور جب پراگندگی نہ پیدا ہوگی تو وہ تا ابد باقی رہیگا،

ابن رشد کا خیال ہو کہ ادنیٰ درجہ کے جذبات یا نفسانی کوائف جو انسان کے اندر پیدا ہوتے ہین مثلاً جذبۂ محبت، جذبۂ نفرت، قوتِ حس، حافظہ وغیرہ یہ فنا پذیر ہین، یعنے عالم آخرت مین انکا نام و نشان نہوگا، مگر اعلیٰ درجہ کے نفسانی کوائف، مثلاً تعقل و ادراک وغیرہ اِن کی ترقی عالم آخرت مین بھی یکسان ہوتی رہیگی،

حیات اُخروی کی نسبت جن افسانون کی شہرت ہو، مثلاً بت پرست قومون کے افسانے، ان سے ابن رشد نفرت و بیزاری کا اظہار کرتا ہو، اِس کا خیال ہو کہ یہ افسانے انسان کی اخلاقی ترقی کے لیئے حد درجہ مہلک ہین، کیونکہ اون کی بدولت انسان کے دل مین نیکی کا تصور محض چند معمولی فوائد کی توقع کی بنا پر پیدا ہوتا ہو، اور یہ خیال دل سے بالکل نکل جاتا ہو کہ نیکی خود بالذات اِس قابل ہو کہ انسان اِس کو اپنی زندگی کا رہنما بنائے اور اس کو حاصل کرے، یہ خیال جب دل سے نکل جاتا ہے تو کسی نیکی کی وقعت نیکی کی حیثیت سے نہیں ہوتی ہو بلکہ اس حیثیت سے ہوتی ہو کہ انسان اسکی بدولت کچھ منفعت حاصل کریگا، اب اس صورت مین مثلاً ایک مجاہد اس بنا پر جہاد نکریگا کہ خود اوس کا یہ فرض ہو، یا یہ ایک نیک عمل ہو، بلکہ اسلیئے کہ اگر وہ غازی ہوا تو اس کو لونڈیان مال غنیمت مین ہاتھ آئینگی اور اگر شہید ہوگیا تو دوزخ سے نجات پائیگا، یہی سبب ہو کہ افلاطون نے جمہوریت کے خاتمہ پر حیات اُخروی کی تشریح کے سلسلہ مین ہربن ارمنیس کا جو ایک افسانہ نقل کیا ہو، کہ وہ ایک جنگ مین مارا گیا تھا اور چھہ روز کے بعد وہ دوبارہ زندہ ہوگیا، اور اوس نے موت کے بعد کی کیفیتین لوگون سے بیان کین، اِس افسانہ کو ابن رشد نہایت حقارت سے دیکھتا ہو، اِس موقع پر وہ جمہوریت کی شرح مین کہتا ہو "اِن افسانون سے کوئی فائدہ مرتب نہین ہوتا بلکہ نقصان ہی نقصان ہوتا ہے، خاصکر عوام اور بچے جن کی عقلین اِن

دقیق باتون کے سمجھنے سے عاجز ہین، اِن کے خیالات تو اِن افسانون کی بدولت بیحد خراب ہوتے ہین، ان کے تصور مین بے اصل اور جھوٹے خیالات بندھ جاتے ہین اور حیات اوخری کا نہایت غلط تصور اون کے دل مین راسخ ہو جاتا ہی، اس کا اگر یہ نتیجہ ہوتا کہ لوگ بُرے اعمال ترک کر کے اچھے اعمال اختیار کرنے لگتے تو کوئی ہرج نہ تھا، لیکن واقعہ یہ ہی کہ جو لوگ اِن جھوٹے قصون پر ایمان نہین رکھتے وہ مومنون کی اِس جماعت سے زیادہ مخلص و پرہیزگار ہوتے ہین اِن افسانون کا بس سوا اس کے کوئی فائدہ نہین ہوتا کہ لوگون مین ضعیف الاعتقادی بڑھ جاتی ہی اور اس کا اثر اون کے افعال پر ذرہ برابر نہین ہوتا[1]،،

باقی رہا حشر اجساد کا مسئلہ یعنے قیامت کے روز مردے زندہ ہونگے یا نہین تو اوس کی نسبت ابن رشد کہتا ہی کہ قدما سے کوئی بات منقول نہین[2]، عرب فلاسفہ نے البتہ بلا استثنا اس کا انکار کیا ہی، چونکہ یہ مسئلہ فلسفہ کا نہین ہی، بلکہ اس کا تعلق دینیات سے ہی، اسلیئے ابن رشد کی فلسفیانہ کتابون مین اس کے متعلق ایک حرف نہین ملتا، البتہ علم کلام کی کتابون مین اس نے بحث کی ہی، اور وہان چونکہ اس کی پوزیشن بدل جاتی ہی یعنے ایک فلسفی کے بجائے متکلم کے جامہ مین وہ نمودار ہوتا ہی، اس بنا پر یہ فیصلہ نہین کیا جا سکتا کہ اس کے متعلق خود اوس کے اصلی خیالات کیا ہین، غالب خیال یہ ہی کہ فلسفیانہ حیثیت سے بھی وہ اِس کا منکر نہوگا، کیونکہ اوس کا یہ مخصوص انداز کہ فلسفہ اور مذہب مین حقیقی تطبیق پیدا ہو جائے، یہ اس کی ہر ایک کتاب مین ظاہر و نمایان ہی،

حشر اجساد کے باب مین دو مختلف عقیدے رائج ہین ایک یہ کہ روح فنا شدہ جسم مین نیا جنم لیگی اور دوسرے یہ کہ وہ جسم موجودہ جسمون کے مماثل ہون گے لیکن متحد نہ ہون گے، ابن رشد کہتا ہی کہ مجھے بالذات دوسری رائے زیادہ پسند معلوم ہوتی ہی، اور یہی حضرت ابن عباس کی رائے ہی، اِس صورت مین وہ تمام اعتراضات خود بخود رفع ہو جاتے ہین جو اعادۂ معدوم کے انکار کی بنا پر حشر اجساد کے مسئلہ پر کئے جاتے ہین[3]،

---

[1] رینان سے ماخوذ ہی، [2] تہافت التہافت صفحہ ۱۳۳، [3] کشف الادلہ صفحہ ۱۲۲،

تہافت التہافت کے خاتمہ پر ایک طول طویل تقریر ہے جس کے اقتباسات نقل کرنے کے قابل ہین، ابن رشد کہتا ہے،

"حشر اجساد کے باب مین قدما سے کوئی قول منقول نہین، اس عقیدے کی پیدایش کم از کم ایک ہزار برس پیشتر ہوئی ہی، پہلے پہل حشر اجساد کا خیال انبیائے بنی اسرائیل کا زائیدہ ہے، زبور اور بنی اسرائیل کے دیگر صحیفون مین بصراحت اس کا ذکر ہے اور انجیل مین بھی اقرار کیا گیا ہی اور صابیہ مین بھی اس کے قائل ہین، یہ وہ مذہب ہی جس کی نسبت ابن حزم کا خیال ہی کہ اقدم الشرائع ہے۔ صابیہ مین بڑے بڑے فلاسفہ گذرے ہین، غالبًا انکا خیال ہوگا کہ انسان کی علمی وعملی ترقی کے لیے خدا کے وجود کا عقیدہ یا حشر اجساد کا عقیدہ سنگ بنیاد کے طور پر ہی، اس بناپر ان لوگون نے اس عقیدہ کو رواج دیا، اور اسی بناپر فلاسفہ عام طور پر مبادی شریعت مین بحث کرنے سے احتراز کرتے ہین، بلکہ فلاسفہ کا یہ خیال ہی کہ مبادی شریعت یعنے خدا کے وجود اور آخرت اور حشر اجساد کے عقیدون مین جو لوگ تاویل کرتے ہین یا انکا انکار کرتے ہین وہ زیادہ احق ہین کہ اون کو کافر کہا جائے گویا اس ذریعہ سے یہ لوگ سوسائٹی کو فضیلت کلی اور اوس کے حصول کے ذرائع کے انکار پر مائل کرنا چاہتے ہین، فلسفہ اور مذہب دونون کا اس پر اتفاق ہی کہ اخلاقی حیثیت سے سوسائٹی کو برتر وارفع ہونا چاہیئے، خواہ کسی راستہ سے یہ بات حاصل ہو یعنی یا مذہب کے راستہ سے اور یا فلسفہ کی راہ سے، یہی سبب ہی کہ ابتدائے مسیحیت کے عہد مین جو فلاسفہ روم مین درس دیتے تھے وہ مسیحیت کا حال سنکر عیسائی ہوگئے، اسی طرح عہد اسلام مین جو فلاسفہ مصر مین زندہ رہگئے تھے اونھون نے بلا پس وپیش اسلام قبول کرلیا،

پس ان لوگون کے رویہ کے برعکس جن لوگون کا رویہ یہ ہی کہ وہ شریعت کا استہزا کرتے ہین اور

---

[1] یہ خیال صحیح نہین، ابن رشد کو بابل اور مصر والون کے ادیان ومذاہب سے واقفیت نہ تھی اسکی پیدایش سب سے پہلے قبل طوفان مصر مین ہوئی ہی،

اوس کے ستونون کو منہدم کرنے کی فکر مین لگے رہتے ہین، وہ لوگ زندیق ہین جن کی غرض محض یہ ہوتی ہے
کہ اخلاقی فضائل سے بے اعتنائی برت کر محض خواہش نفسانی کی محکومیت مین زندگی بسر ہو جائے،
میرے نزدیک فلسفہ اور مذہب دونون کے اصول کی بنا پر یہ لوگ سب سے زیادہ واجب القتل ہین
اس بنا پر امام غزالی ہرگز اس بارے مین قصوروار نہین ہین کہ حشر اجساد کے منکرین کی وہ تکفیر کرتے ہین"
اس طویل عبارت سے تین نتیجے مستنبط ہوتے ہین،

(۱) حشر اجساد کے مسئلہ مین محض وحی پر اعتبار کرنا چاہئیے، فلسفہ اوس کی عقدہ کشائی نہین کر سکتا، نیز
جس طور پر اور جس حیثیت سے شریعت نے اس مسئلہ کی وضاحت کی ہو اس کو اسی طرح رکھنا چاہئیے، تاویل
یا انکار نہ کرنا چاہئیے،

(۲) ابن رشد تمام ادیان کو یکسان نگاہ سے دیکھتا تھا اور سب کو حق سمجھتا تھا،

(۳) اوس کے نزدیک زنادقہ جو شریعت کا ابطال کرتے ہین وہ واجب القتل ہین،

سابق دو نتیجون سے، اس مین شک نہین، کہ اوس کی وسعت قلبی و دماغی عیان ہوتی ہے،
یعنے یہ کہ ایک فلسفی کی حیثیت سے وہ اتنا تنگ خیال نہ تھا کہ مذہب کا انکار کر دیتا یا اوس سے بے اعتمادی کا
اظہار کرتا اور ایک متکلم و فقیہ کی حیثیت مین وہ دیگر فقہا کی طرح متعصب نہ تھا کہ دیگر مذاہب کو باطل محض
خیال کرنے لگتا، البتہ تیسری بات ایسی ضرور ہو کہ کم از کم ابن رشد سے اس کی توقع نہ تھی، خاصکر جبکہ وہ عدالت کی
کرسی پر بھی بیٹھکر قتل کے مقدمات بذات خود فیصل کرنے سے گریز کرتا تھا،

لیکن بات یہ ہو کہ ابن رشد ایک حد تک یہ فیصلہ کرنے پر مجبور تھا، اس کے عہد کی حالت یہ تھی کہ فلسفہ
کے رواج سے لوگون مین بیدینی پھیلتی جاتی تھی، زندگی کے قیود اُٹھ گئے تھے، اور عام طور پر فلاسفہ تک علوم
طبیعیہ کی واقفیت کی بدولت مادیت پرستی مین بالکل غرق ہو گئے تھے، زنادقہ، باطنیہ، اور اباحیہ، وغیرہ فرقون کا
نہایت زور تھا، اور ان فرقون کے لوگ عموماً فلسفی ہوا کرتے تھے، ہلاکو خان نے جب باطنیہ کے قلعہ الموت کو

برباد کیا ہی، تو وہان اوس نے عجیب منظر پایا، رصد گاہین، عالیشان کتبخانے، بڑے بڑے مدارس طبعیات کے معمل، غرض ہر حیثیت سے وہ قلعہ ایک اکاڈیمی یا یونیورسٹی نظر آتا تھا،

ابن سینا جس کے خاندان کے لوگ باطنی تھے اور جس پر خود بھی باطنیت کا اثر غالب تھا اوس کا حال یہ تھا کہ راتون کو گانے بجانے اور شراب پینے مین مشغول رہتا تھا، جب لوگون نے اوس سے کہا کہ شراب تو حرام ہی، تو اس کا جواب اوس نے دیا کہ شراب کی حرمت کا سبب یہ ہی کہ اس سے لوگون کے درمیان عداوت پیدا ہوتی ہی اور مین نہایت سنبھل سنبھل کر اس کا استعمال کرتا ہون، میرے لیئے اس کی حرمت کی کوئی وجہ نہین، یہی سبب تھا کہ مسلمانون مین فلاسفہ نہایت بدنام تھے، جتنے فلاسفہ گذرے ہین اون مین سے بہت کم ایسے ہین جن پر فسق اعتقادی یا فسق عملی کا الزام نہ لگایا گیا ہو، ابن الہیثم اور خلفاء فاطمیین کے عہد مین مصر کے تمام مسلمان فلاسفہ اسمٰعیلی باطنی تھے، ابن سینا کے متعلق یہ تحقیق ہی کہ وہ اور اوس کے خاندان کے لوگ باطنی تھے، شام کے فلاسفہ عموماً حران کے صابیون کے مذہب کے قائل تھے، ایک بڑی تعداد خود حران کے صابیون کی تھی، اصحاب اخوان الصفا سب کو معلوم ہی کہ خالص باطنی تھے، غرض بہت کم فلسفی ایسے ہین جو فسق اعتقادی یا فسق عملی مین گرفتار نہ پائے گئے ہون، بلکہ علامہ ابن تیمیہ نے تو یہان تک فیصلہ سنا دیا ہی کہ مشرق کے فلاسفہ کی اصل حران کے صابی اور یونان کے بت پرست تھے، اسلیئے عموماً مسلمان باطنی فلسفی بھی اپنی کتابون مین عقل اول، نفس کل، نور وغیرہ ایسے مسائل کا تذکرہ دلچسپی سے کرتے ہین جو صابیین کے مذہب کے زائیدہ ہین،

حاصل یہ کہ ابن رشد کے عہد کی جو حالت تھی اوس کی بنا پر اوس کا یہ فیصلہ کہ زنادقہ واجب القتل ہین نامناسب اور بیجا نہین معلوم ہوتا، کیونکہ زنادقہ اور اباحیہ سوسائیٹی کے لیئے حد درجہ مہلک ثابت ہوتے ہین اور اون کی بدولت نظام تمدن درہم برہم ہوجاتا ہی، پس یہ توقع بجا طور پر کی جاسکتی ہی کہ ابن رشد کے ان منصفانہ فیصلون سے جو اس طول طویل عبارت بالا مین درج ہین مسلمان علماء و فقہاء کو بھی اختلاف نہ ہوگا،

(۶)

ابن رشد کا علم الاخلاق و علم سیاست

عربی فلسفہ مین محض فلسفیانہ حیثیت سے علم اخلاق اور علم سیاست کا تذکرہ بہت کم ہوتا ہی، عموماً مترجمین اور عرب فلاسفہ نے یونان کی طبعیات، الٰہیات، علم ہیئت، علم طب، علم نجوم وغیرہ کے جانب زیادہ توجہ کی، لیکن جن علوم کا تعلق انسانی معاشیات سے ہی اون کو نظر انداز کر دیا، اس کے کئی وجوہ ہین

(۱) جن علوم کا تعلق معاشیات سے ہی اون کی نسبت مغرب و مشرق کے نقطۂ نظر مین بڑا فرق ہے، انسانی معاشیات کا تعلق مشرق مین مذہب سے وابستہ مانا گیا ہی، یہان فلاسفہ کے دو الگ الگ طبقہ ہین ایک طبقہ مقننین اور شرعین کا ہی، یہ زیادہ تر مذہبی گروہ پر مشتمل ہوتا ہی، وراثت، نکاح، انسانون کے باہمی تعلقات اور حکومت کے فرائض اسی کے متعلق رہتے ہین، یہ گروہ ملک کے رسم ورواج یا انبیاء کے کلام مین بالکل تغیر نہین کرتا، بلکہ معاشیات کے متعلق جتنے احکام ہین اونکا دار و مدار محض وحی یا رسم ورواج پر رکھتا ہی، دوسرا طبقہ وہ ہی جو فلسفیانہ نقطۂ نظر سے حقائق اشیاء کی معرفت حاصل کرتا ہی، تزکیۂ اخلاق اور ارشاد و ہدایت اور اخلاقی تعلیمات کا تعلق اسی گروہ سے ہوتا ہی، یہ لوگ دنیا سے سروکار نہین رکھتے اور اپنے فرائض ادا کرنے مین لگے رہتے ہین،

بخلاف اس کے مغرب کا نقطۂ نظر اس سے بالکل جداگانہ ہی، وہان فلاسفہ ہی تمام کام انجام دیتے ہین، ملکی حکومت مین دخل دینا، قوانین وضع کرنا اور اون کو نافذ کرنا، علوم مادیہ کی عقدہ کشائی کرنا، لوگون کی اخلاقی حالت درست کرنا، غرض معاشیات وغیر معاشیات کے تمام فرائض ایک ہی گروہ، انجام دیتا ہی، وہان حکماء و مقننین یا ہادیان طریقت و رہنمایان شریعت کے دو گروہ الگ الگ نہین ہوتے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہی کہ مشرق مین معاشیات انسانی کا دار و مدار مذہب پر رکھا گیا ہی، اور مغرب مین

فلسفہ پر، اور یہی سبب ہے کہ مشرق کے علما خالص فلسفیانہ حیثیت سے معاشیات انسانی پر بالکل قلم نہیں اُٹھاتے اور ان معاملات مین محض مذہب کی ہدایت کو کافی خیال کرتے ہین،

یہی سبب ہے کہ مسلمان علمار نے یونان کے علم الاخلاق کو فلسفیانہ حیثیت سے اپنے ہان نہین لیا، سنسکرت کی کچھ معمولی اخلاقی داستانین ترجمہ کرلین، ارسطو کے کچھ غیر مشتبہ رسالے نقل کرلیے، حکمار کے کچھ جھوٹے سچے مقولے یاد کرلیے، اسکے علاوہ سقراط، ارسطو، ابیکیورس زینو، سینیکا، سیسرو، اور مارکس اریلیوس وغیرہ کے اخلاقی مضامین سے عرب فلاسفہ بالکل واقفیت نہین رکھتے تھے اور فرقہ رواقیہ (اسٹوائکس) اور فلسفۂ لذتیہ کے باہمی مشاجرات کے ذکر سے اون کی تصنیفین بالکل خالی ہین، سعادت، مودت خالصہ وغیر خالصہ، بدنصیبی، مصائب و محن تقدیر وجبر، حصول ثروت وجاہ، تحصیل زر، وغیرہ پر اخلاقی بحثین جو حکیم سینیکا اور سیسرو کی تصنیفات کی جان ہین، اون کا عربی تصنیفات مین نام ونشان نہین، مذہب افادہ اور مذہب ضمیریت جو دو معرکۃ الآرا مذاہب گذرے ہین اون سے اگر ہم کو واقفیت حاصل کرنا ہو تو عربی تصنیفات کا مطالعہ بے سود ہے، ارسطو کی کتاب الاخلاق نیلقوماخس کے علاوہ کسی بڑی تصنیف سے شاید ہی عرب فلاسفہ کو واقفیت ہو، اسی کو پیش نظر رکھکر حکیم ابن مسکویہ نے کتاب الطہارۃ مین اور نصیر الدین طوسی نے اخلاق ناصری مین علم الاخلاق پر قلم اُٹھایا ہے، غرض علم الاخلاق کے جانب سے اس عام بے توجہی کا بڑا سبب یہ ہے کہ عرب فلاسفہ فلسفیانہ حیثیت سے اس موضوع پر قلم اُٹھانا بے سود خیال کرتے تھے،

ابن رشد بھی اس معاملہ مین اپنے دیگر ساتھیون کا ہمنوا ہے، یعنے رسمی طور پر اس نے بھی کتاب الاخلاق نیقوماخس کی ایک شرح لکھدی ہے، اور کسی جدت کا اظہار نہین کیا ہے، البتہ جبر و قدر کے مسئلہ پر متکلمانہ حیثیت سے بعض مذہبی کتابون مین بحث کی ہے جو شاید کسی دوسرے مقام پر ہم نقل بھی کرچکے ہین اور فلسفہ کے ضمن مین اس کا دوبارہ نقل کرنا بیسود ہے،

علم اخلاق کی طرح علم سیاست کا بھی ذکر عربی فلسفہ مین کمیاب ہے، اس کی ایک وجہ تو وہی ہے

جو اوپر گذری، یعنے مشرق مین علم سیاست کا تعلق مذہب سے قایم کیا گیا تھا اور خالص فلسفیانہ حیثیت سے اس پر بحث کرنے کی ضرورت نہین سمجھی گئی، اور دوسری خاص وجہ یہ تھی،

(۲) مسلمانون کی جتنی سلطنتین تھین سب شخصی تھین جس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ سیاسی مباحث مین آزاد خیالی ممنوع تھی اور یونانی علم سیاست جمہوریت کے خیالات سے مملو تھا،

ابن سینا نے کتاب الشفار کے آخر مین نبوت کی بحث کے ضمن مین امامۃ اور خلافت سے بھی بحث کی ہی جو خالص فلسفیانہ نقطۂ نظر سے حد درجہ ناقص ہی اور خلافت پر تو اوس نے بالکل اپنے عہد کے اسلامی نقطۂ نظر سے بحث کی ہی، یہانتک کہ وہ شیعون کی بولی بول گیا ہی کہ خلیفہ اور امام کا تقرر انتخاب سے نہین بلکہ نص سے ہونا انسب ہی، کیونکہ اس صورت مین مخالفت و نزاع کا اندیشہ بالکل نہین ہوتا،

ابن باجہ نے البتہ تدبیر المتوحد اور حیوٰۃ المعتزل مین ایک سیاسی نظریہ پیش کیا ہی، جو افلاطون کے نظریہ سے ملتا جلتا ہی، ابن رشد نے اس نظریہ کا تذکرہ کتاب لاتصال مین ان الفاظ سے کیا ہی کہ "ابن الصائغ نے حیوٰۃ المعتزل مین ایک سیاسی نظریہ پیش کیا ہی جس کا تعلق ان انسانی جماعتون سے ہی جو نہایت امن و امان کے ساتھ زندگی بسر کرنا چاہتی ہین، لیکن افسوس یہ ہی کہ کتاب ناقص ہی، یہ سیاسی نظریہ جس پر متقدمین نے بھی بہت کم لکھا ہی اس کی ایک اور کتاب مین شرح و بسط کے ساتھ مذکور ہی"

ابن باجہ کی یہ دو کتابین نہایت دلچسپ ہین، مگر یہ اونکے اقتباسات پیش کرنے کا موقع نہین، مختصراً سیاسی نظریہ نقل کر دینا کافی ہی، یہ خیال رکھنا چاہیئے کہ قدماء کے ذہن مین علم اخلاق اور علم سیاست کے الگ الگ مفہوم نہ تھے، یہی وجہ ہی کہ افلاطون نے علم اخلاق اور علم سیاست کو خلط ملط کر دیا ہی، ارسطو نے اس نقص کو رفع کر کے دونون علمون کے حدود کو الگ الگ کیا، لیکن ابن باجہ نے اپنی تصنیفات مین افلاطون کے علم اخلاق اور علم سیاست پر ایک ساتھ بحث کی ہی، ابن باجہ کا خیال ہی کہ حکومت کی بنیاد اخلاق پر ہونی چاہیئے، ایک آزاد جمہوریت مین اطبا، اور قاضیون کی جماعت کا وجود بیکار ہی، اطباء کا وجود اسلیئے کہ جب انسان خلاقی زندگی کے عادی ہو جائینگے اور طعم و شرب اور

معیشت مین تعدیل وکفایت شعاری کی عادت ڈال لینگے تو لامحالہ اطبا کی کوئی ضرورت نہ رہیگی، اسیطرح قاضیون کی جماعت اسلیئے بیکار ہو کہ ایسی سوسائٹی مین بدکاری اور اخلاقی رذائل کا نام ونشان ہی نہوگا تو قاضی مقدمات کیا فیصل کریگا یعنے اخلاقی سطح بلند ہونے کے بعد قاضیون کی جماعت آپ سے آپ مفقود ہو جائیگی، آخر مین سیاسی نظریہ کی تشریح سے فراغت پانے کے بعد افلاطون کی طرح ابن باجہ کو بھی بھولا ہوا سبق یاد آتا ہی، یعنے ایکبارگی سیاست کو چھوڑ کر وہ صور و معقولات مجردہ کی بحث چھیڑ دیتا ہی،

ابن رشد نے افلاطون کی کتاب جمہوریت کی شرح لکھی اور اسی سلسلہ مین سیاست پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہی، اس کتاب مین کوئی خاص جدت نہین، بجز اس کے کہ ہر موقع پر افلاطون کی تائید کی ہی، اوس کے خیالات کی تفصیل یہ ہی،

حکومت کی باگ بوڑھے تعلیم یافتہ اور تجربہ کار آدمیون کے ہاتھ مین ہونا چاہیئے، اخلاقی تعلیمات وہدایات کے علاوہ شہریون کو خطابت، شاعری اور مناظرہ و منطق کی تعلیم دینا ضروری ہے، ایک آزاد جمہوریت مین اطبار و شعراء اور قاضیون کی جماعت کا وجود یکسر بے سود ہی، فوج کی غایت بجز اس کے کچھ نہین ہو کہ وہ ملک کی حفاظت پر اپنی جانین نثار کرتی رہے، اس بنا پر فوجیون کی زندگی شہریون کی زندگی سے جداگانہ ہونی چاہیئے، اور شادی بیاہ کی اون کو مطلق اجازت نہ ہونا چاہیئے،

عورت و مرد کے قوائے جسمانی و دماغی مین کوئی نوعی فرق نہین ہی، صرف کمیّت کا فرق ہی، یعنے فنون جنگ اور علوم و فنون مین جس طرح مرد مہارت پیدا کرتے ہین اوسی طرح عورتین بھی مہارت پیدا کر سکتی ہین اور مردون کے دوش بدوش انسان کی ہر ایک خدمت انجام دیسکتی ہین، بلکہ بعض فنون تو عورتون کے لئے مخصوص ہین، مثلاً موسیقی کہ اسکی قدرتی تنظیم و ترتیب اوسی وقت حاصل ہو سکتی ہی جب صنف نازک اوس کی تشکیل کرتی ہی، افریقہ کی بعض بدوی حکومتون مین اس قسم کی بکثرت مثالین موجود ہین

کہ عورتون نے میدان جنگ مین سپاہ وقائد کے فرائض کامیابی کے ساتھ انجام دیئے، اسی طرح ایسے شواہد بھی ہین کہ عنان حکومت عورتون کے ہاتھ مین رہی اور انتظام مین کوئی خلل نہین ہوا، ابن رشد کہتا ہو کہ یہ موجودہ بدترین نظام اجتماعی ہو جس کی بدولت عورتون کو اس کا موقع نہین ملتا کہ وہ اپنی قابلیتون کی نمائش کر سکین، گویا اس نظام نے یہ طے کر دیا ہو کہ عورتون کی زندگی کی غایت محض یہ ہو کہ اون سے نسل کی افزائش ہوتی رہے، اور بچون کی تربیت مین وہ مشغول رہین، لیکن اس کا نتیجہ یہ ہو کہ قدرتی طور پر ایک حد تک ان کی مخفی قابلیتین فنا ہوتی چلی جا رہی ہین، یہی سبب ہو کہ ہمارے ملک مین ایسی عورتین بہت کم نظر آتی ہین جو کسی حیثیت سے بھی سوسائٹی مین امتیاز رکھتی ہون، اون کی زندگی نباتات کی طرح گذر جاتی ہو اور وہ مزروعہ کاشت کے مانند کاشتکار یعنی اپنے خاوندون کے قبضہ واقتدار مین رہتی ہین، اور یہی سبب ہو کہ ہمارے ملک مین عسرت وافلاس روز بروز بڑھتا جا رہا ہو، چونکہ ہمارے ملک مین عورتون کی تعداد مردون سے زیادہ ہو، اور عورتین بیکاری مین زندگی گذارتی ہین، اسلیئے وہ اپنی محنت وکوشش سے خاندانون کی خوشحالی کو ترقی دینے کے بجائے مردون پر بار ہو کر زندگی بسر کرتی ہین،

نظام حکومت مین استبداد کی بنیاد یہ ہو کہ کسی خاص فرد یا گروہ کے فوائد کو ملحوظ رکھکر حکومت کیجائے، اور جمہور کے فوائد پامال کیئے جائین، سب سے زیادہ سخت استبداد علماء وفقہاء کے گروہ کا ہوتا ہو کہ یہ خیال اور رائے کی آزادی تک کو سلب کر لیتا ہو، افلاطون نے جس قسم کی جمہوریت کا خواب دیکھا تھا اوس کی تعبیر ایک حد تک خلافت راشدہ کے دور مین پوری ہوئی، یعنے ایک ایسی جمہوریت کا اِس دور مین سنگ بنیاد رکھا گیا جو ہر طرح مکمل اور افلاطون کی جمہوریت سے بھی برتر تھی، لیکن حضرت امیر معاویہ پہلے شخص ہین جو اِس معصیت کے مرتکب ہوئے کہ اونھون نے خلافت کا نظام بدلکر موروثی حکومت کے قالب مین اِس کو ڈھال دیا، اور ایک بار یہ مثال قایم ہو چکنے کے بعد ہر چہار طرف تغلب واستبداد کے بادل ایسے چھائے کہ مسلمانون کی دماغی اور انتظامی قابلیتین بالکل فنا ہو گئین، چنانچہ ہمارا ملک اندلس بھی آجتک اِسی کے نتائج بھگت رہا ہو،

یہ خیالات ہین جو ابن رشد نے جمہوریت کی شرح مین ظاہر کیئے ہین، لیکن قرون متوسطہ مین اِس کے جانب ایک اور سیاسی نظریہ کی نسبت کی جاتی تھی، ونینی پہلا شخص ہو جس نے اِس نظریہ کی بدولت ابن رشد کی لعن طعن مین کوئی دقیقہ اُٹھا نہین رکھا وہ نظریہ یہ ہو،

نوع اِنسان کی حالت نباتات کی سی ہو، یعنے جس طرح کاشتکار ہر سال بیکار اور بے ثمر درختون کو جڑ سے اُکھاڑ پھینکتے، اور صرف اُنھین درختون کو باقی رکھتے ہین جن کے بارآور ہونے کی اُمید ہوتی ہو، اُسی طرح یہ نہایت ضروری ہو کہ بڑے بڑے آباد شہرون کی مردم شماری کرائی جائے اور اون لوگون کو قتل کر دیا جائے جو بیکاری کی زندگی بسر کرتے ہین اور کوئی ایسا پیشہ یا مشغلہ اختیار نہین کرتے جو اون کی معیشت کی کفالت کر سکے شہرون کی صفائی اور حفظان صحت کے اُصول پر اون کی تعمیر حکومت کا پہلا فرض ہو، اور یہ اوس وقت تک حاصل نہین ہو سکتا جبتک کہ ناکارہ لولے، لنگڑے، اور بے مشغلہ آدمیون سے شہرون کو پاک نہ کیا جائے[1]،

---

[1] ابن رشد" رینان صفحہ ۲۴۷،

باب چہارم

فلسفۂ ابن رشد پر نقد و تبصرہ

(۱) ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت و اصل - ابن رشد اور عرب کا فلسفہ، فلسفہ کی کتابون کے تراجم اور اون کی نوعیت، فلسفہ سے عربون کا تعلق اور اوس کی نوعیت، مسلمانون مین فلسفہ کی ماہیت اور اوس کی نوعیت، ارسطو کے ترجمے اور اون کی حقیقت، عربی فلسفہ کے مآخذ، ارسطو کے یونانی مفسرین اور اسکندریہ کے اشراقی فلسفہ کا اثر، ابن سینا کا فلسفہ، ابن باجہ اور ابن طفیل، ابن رشد کا درجہ عربی فلسفہ مین، ابن رشد کی زبانی اوس کے فلسفہ کی ماہیت، گذشتہ مباحث کا خلاصہ،

(۲) ابن رشد کے فلسفہ کی غلطیان - فلاسفۂ اسلام نے ارسطو کا فلسفہ سمجھنے مین غلطیان کین، اس کا سبب، ابن رشد کی مخصوص غلطیان، وہ غلطیان جن مین اسکے ساتھ دیگر فلاسفہ بھی شریک ہین، نفوس فلکیہ کا نظریہ ارسطو کی کتابون مین اور عرب فلسفہ کے ساتھ اس کا مقابلہ،

(۳) ابن رشد اور ابن سینا - ارسطو کے فلسفہ کی شرح و تفسیر مین مسلمان فلاسفہ کی بعض عادتین، فارابی اور ابن سینا پر ابن رشد کے تعقبات، وہ مسائل جن مین ابن سینا نے ارسطو سے مخالفت کی ہے، اون کی بعض مثالین اور ابن رشد کے تعقبات، وہ مسائل جنکی ابن سینا نے غلط تفسیر کی ہے، اونکی بعض مثالین اور ابن رشد کے تعقبات، وہ مسائل جو ارسطو کے نام سے اوس کے فلسفہ مین ابن سینا نے

اضافہ کیے، اون کی بعض مثالین، گذشتہ مباحث کا خلاصہ،

(۱)

ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیّت واصل

ابن رشد کے آرار ونظریات سے بالتفصیل بحث کر چکنے کے بعد اب ہم ایک اُجالی نظر اوس کے فلسفہ پر ڈالنا چاہتے ہین، اِس سلسلہ مین سب سے پہلا اور دلچسپ سوال یہ ہو کہ ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت کیا ہو؟ یعنے اوس کا فلسفہ خود اوس کا ایجاد کردہ ہو، یا کسی خاص فرقہ سے اِس کا تعلق ہو؟ اِس کے فلسفہ کے ماخذ کیا ہین، یعنے کس بنیاد پر اِس نے اپنے فلسفہ کی تعمیر کی ہو؟ مشائی فلسفہ سے اِس کا کیا تعلق ہو، یعنے کن کن باتون مین اِس نے دیگر مشائی فلاسفہ سے اختلاف کیا ہو؟ مختصر یہ کہ بحیثیت مجموعی اِس کے فلسفہ کی کیا قدر و قیمت ہے؟

تاریخ فلسفہ مین ابن رشد کا بار بار تذکرہ دیکھکر یہ خیال ہوتا ہو کہ یہ عظیم الشان وجلیل القدر فلسفی شاید اِن اعاظم رجال مین ہوگا جو بڑے بڑے مذاہب اور فرقون کے بانی گذرے ہین اور جن کے نامون کا دنیا کلمہ پڑھتی ہو، یہ خیال اور بھی زیادہ تقویت پا جاتا ہو، جب یہ پیش نظر رکھا جائے کہ اِس عظیم الشان فلسفی کے خیالات پر نئے نئے پیرایون اور طرح طرح کے استدلالات سے مدتون یورپ مین نفیاً یا اثباتاً بحث ہوتی رہی اور انسان کی ذہانت وذکاوت کا ایک بہت بڑا ذخیرہ محض اوس کی کتابون کی شرح وتفسیر اور اوس کے خیالات کی اشاعت کے نذر ہوتا رہا، لیکن جب زیادہ دقت نظر اور غور وخوض سے اِس کے فلسفہ کا مطالعہ کیا جاتا ہو، تو دفعتہً اِس عظمت وجلالت کا طلسم نگاہ کے سامنے سے غائب ہو جاتا ہو، اور صاف نظر آجاتا ہو کہ جس کو ہم حقیقت سمجھے بیٹھے تھے وہ محض ایک ظل اور پرتو ہے اور جس کو ہم صداقت کا معیار خیال کر رہے ہین وہ ایک اپنے سے زیادہ عمیق ضلالت

دیگر ہی کا محض عکس ہی، یعنی اِس جلیل القدر فلسفی کا کارنامہ جو کچھ ہی وہ اِس قدر ہی کہ ارسطو کے جھوٹے سچے خیالات کی نشر و اشاعت کی کوشش مین وہ اپنے دیگر ہم قوم فلاسفہ مین سے کسی سے پیچھے نہ رہا اور جو خیالات اِس کے پیشتر ضخیم مجلدات مین دہرائے جا چکے تھے اِنھین کو دوسرے اسلوب سے اِس نے بھی دہرا دیا،

غرض ابن رشد کے فلسفہ کی حقیقت (جیساکہ اوس کی کتابین دیکھنے سے معلوم ہوتا ہی) اِس سے زیادہ کچھ نہین ہی، کہ وہ عربی فلسفہ کے مشائی فرقہ کی ایک آخری کڑی ہی جو اِس سلسلہ کی دوسری کڑیون سے کسی حیثیت سے بھی ممتاز نہین، پس اِس بنا پر اگر ہم اوس کے فلسفہ کی اصل اور اوس کے مآخذ دریافت کرنا چاہتے ہین تو ہمین چند منزل پیچھے ہٹکر عربی فلسفہ کی ماہیت اور اوس کے مآخذ سے پہلے بحث کرنا ضروری ہوگا، یعنے یہ دریافت کرنا ہوگا کہ خود عربی فلسفہ کی اصل و ماہیت کیا ہی، اور کن کن مآخذ سے اِس کا مواد فراہم کیا گیا ہی،

فلسفۂ اسلام کی تاریخ کا یہ ایک نہایت دلچسپ سوال ہی کہ مسلمان فلاسفہ ارسطو کے صرف نرے مقلد تھے یا تحقیقات اسرار کائنات کے لئے اونھون نے کوئی دوسری راہ اختیار کی تھی، مستشرقین مین دو گروہ ہین ایک کا خیال ہی کہ مسلمانون نے نہ صرف علوم یونانی کی حفاظت کی، بلکہ تحقیقات یونان مین اضافہ بھی کیا، دوسرا گروہ کہتا ہی کہ مسلمان نرے یونانیون کے مقلد تھے، یہی بحث ہی جس پر فیصلہ کا مدار ہی، ہماری اصلی بحث ابن رشد کے فلسفہ سے ہی، اسلئے ہم بالاختصار اس بحث کا فیصلہ کرینگے، اِس کے تحقیقی فیصلہ کا موقع فلسفۂ اسلام کی تاریخ ہے،

ہماری بحث کا تعلق علم کی صرف اوس شاخ سے ہی جس کو فلسفہ کہتے ہین، حکمیات (سائینس)، طب وکیمیا، ریاضیات وہیئت وغیرہ خارج ہین، عربی قوم جب جزیرہ نمائے عرب سے اُٹھی تو شام و عراق، مصر وافریقہ، اور اندلس تک پھیل گئی، قبیلے کے قبیلے ملک سے باہر نکلکر ان دور و دراز ممالک مین آباد ہوگئے اور بعض خطون مین تو وہ اِس کثرت سے جاکے آباد ہوئے کہ وہان کی زبانین اونھون نے بدل ڈالین، وہان کے باشندون کی خو بو مین اونھون نے تغیر کیا، اور ہر حیثیت سے اِن خطون کو تمامتر عربی قالب مین ڈھال لیا،

لیکن باوجود اِس کے یہ ناممکن تھا کہ ماحول کے تغیرات، غیر ممالک کے باشندون کے اطوار و عادات، اور غیر قومون کے تمدن و معاشرت کا ردعمل اِن فاتحون پر نہوتا، مصر مین شام مین ایران مین متمدن قومین پہلے سے آباد تھین، ایرانیون کا لٹریچر زندہ تھا، شام مین یہودی اور عیسائی طبیبون نے بڑے بڑے دار العلوم کھول رکھے تھے، اور سب سے زیادہ مصر مین پُرانے یونانی فلسفہ کا بچا کُچا اثر کچھ نہ کچھ باقی رہگیا تھا، اِن قومون کے میل جول کے اثر اور دیگر ضروریات کی بنا پر (جن کا استقصا یہان نہین کیا جاسکتا) عربون کے لیئے علوم عقلیہ کے جانب توجہ کرنا ناگزیر تھا، شام کے عیسائی اطبا اور فلاسفہ سُریانی اور شامی زبانون مین یونان کے علوم و فنون کو نقل کر چکے تھے، اہل یورپ کہتے ہین کہ مسلمانون نے علوم عقلیہ کے جانب محض علم نجوم اور علم طب کے ذوق و شوق مین توجہ کی، ہماری قوم کو چاہے یہ بات کتنی بُری لگے، مگر واقعہ یہ ہے کہ ابتدا مین نجوم و طب و کیمیا کا شوق ضرور عربون کے لیئے محرک ہوا، اور اوس مین کوئی بُرا لگنے کی بات نہین، جب کبھی فلسفہ کا رواج ہوا ہے تو اسی طور پر کہ پہلے آہستہ آہستہ نجوم اور طب سے متعلق تحقیقات کی ابتدا ہوئی اور رفتہ رفتہ اور علوم حکمیہ کی بنیادین پڑتی گئین، تا آنکہ بالآخر خالص مابعد الطبیعیاتی مباحث کا ظہور ہوا، بہرحال عربون مین پہلے جس گروہ نے علوم عقلیہ کے شوق کا اظہار کیا وہ اُمرائے دولت کا گروہ تھا، ابن اثال عیسائی طبیب دولت امویہ سے وابستہ تھا، امیر معاویہ کے پوتے خالد نے ایک یونانی حکیم مریانس سے علم کیمیا سیکھا،

مصر مین گو شہنشاہ جسٹینین کے عہد سے فلسفہ کی تعلیم بند ہوگئی تھی، تاہم طب کے تعلق سے کچھ فلاسفہ اسکندریہ مین باقی رہگئے تھے، عربی اثر کے بدولت اون مین سے بعض بعض عربی زبان مین بھی مہارت رکھتے تھے، ابن ابجر اس عہد کا مشہور طبیب و فلسفی تھا، عمر بن عبد العزیز کے ہاتھ پر یہ اسلام لایا، اور اونھون نے اِس کو شام مین لاکر آباد کیا، چنانچہ اِس عہد سے بجائے اسکندریہ کے حران اطبار اور فلاسفہ کا مرکز بن گیا، اِس عہد کے دیگر مشہور مترجم فلسفی اصطفن، ماسرجیس، اور اہرن وغیرہ تھے، اور یہ سب کے سب تقریباً شام کے باشندہ تھے، یہ اوپر گذر چکا ہے کہ شام کے اطباء اور فلاسفہ نے چپکے چپکے اسکندریہ کے ذخیرہ کو

سُریانی اور کلدانی زبانون مین منتقل کرلیا تھا، اِس بنا پر جب پہلے پہل مسلمانون مین علوم عقلیہ کے ترجمہ کی تحریک شروع ہوئی جس کا اصلی آغاز منصور عباسی کے عہد سے سمجھنا چاہیے، تو اِس وقت سب سے پہلے انھین سریانی اور کلدانی تراجم کے ترجمہ سے ابتدا کی گئی،

ترجمہ کا دورِ شباب ہارون و مامون کا دورِ حکومت خیال کیا جاتا ہی، مامون کو ہر قسم کے علوم و فنون کا شوق تھا، اور علمی خاندانون کی تربیت وہ نہایت اہتمام سے کرتا تھا، چنانچہ اِس نے اپنے دربار مین فارسی یونانی، سُریانی، کلدانی وغیرہ زبانون کے بڑے بڑے ماہر فضلا جمع کیے تھے جو دنیا کے متمدن ممالک کے ذخیرہ کو عربی مین منتقل کرنے مین لگے رہتے تھے، کچھ سنسکرت وان پنڈت تھے جو ہندوستان کے قدیم ذخیرہ کا عربی مین ترجمہ کرتے تھے، لیکن باینہمہ مترجمین کی یہ پوری جماعت غیر قومون اور غیر مذاہب کے افراد پر مشتمل تھی،

جارج بن جبرئیل، قسطا بن لوقا، ماسرجیس، عیسی بن ماسرجیس، حجاج بن مطر، زوربا حمصی، فیثون ترجس بسیل مطران، حیران، تدرس، ایوب رہاوی، یوسف طبیب، ابو یوسف یوحنا، بطریق، یحیی بن بطریق قضا رہاوی، عبدیشوع بن بہریز، شیر یشوع بن قطرب، تادری اسقف، عیسی بن یونس، ثابت بن قرہ، سنان بن ثابت ابراہیم حرانی، اور دیگر کثیر التعداد مترجمین یہودی، عیسائی، اور صابی مذہب رکھتے تھے، اور نسب کے اعتبار سے عرب سے اون کو کوئی تعلق نہ تھا، اِس جماعت مین صرف دو شخص مستثنی ہین، یعقوب بن اسحٰق کندی اور حنین ابن اسحٰق کا خاندان، اول الذکر مسلمان اور کندہ کے قبیلے سے تعلق رکھتا تھا، اور ثانی الذکر بنی عباد کے قبیلہ سے تھا،

دیگر علوم و فنون کے ترجمہ سے بحث نہین، محض فلسفہ کا ترجمہ کرنے والی جماعت مخصوص تھی، جس مین حنین بن اسحٰق، عدی بن اسحٰق، اسحٰق بن حنین، یحیی بن بطریق، ثابت بن قرہ، سنان بن ثابت، یعقوب کندی، متی وغیرہم زیادہ شہرت رکھتے تھے، ان مین اکثر ایسے تھے جو یونانی یا عربی دونون زبانون مین شاذ و نادر بہت کم مہارت رکھتے تھے، اور بعض ایسے تھے جو بالکل عربی نہین جانتے تھے، مثلاً فیثون، اور تدرس،

البتہ حنین بن اسحٰق اور یعقوب کندی یونانی اور عربی دونون مین ماہر تھے، حنین نے عربی بصرہ مین خلیل اور سیبویہ سے حاصل کی تھی اور یونانی اشیائے کوچک مین، یہی سبب تھا کہ اکثر ترجمے نہایت غلط سلط ہوتے تھے اور اون کی تصحیح کی خدمت حنین بن اسحٰق اور ثابت بن قرہ کے سپرد ہوئی تھی،

غرض اِن مختلف ذرایع سے ایک صدی کے اندر اندر دیگر ممالک کے علاوہ یونانی علوم وفنون کا بڑا ذخیرہ عربی مین منتقل ہوگیا، تاہم عام مسلمانون مین علوم عقلیہ اور فلسفہ کے خلاف جو بدہی پائی جاتی تھی اِس کا اثر یہ تھا کہ فلسفہ کا رواج عام طور پر صرف یہودیون عیسائیون اور صابیون ہی مین تھا، مسلمان بہت کم فلسفہ حاصل کرتے تھے، اور اگر حاصل کرنا چاہتے تھے تو اِن غیر مذاہب کے لوگون کے سامنے زانوئے شاگردی تہ کرنا پڑتا تھا، اِس واقعہ کے شواہد پیش کرنے کی ضرورت نہین اکثر حکما کے حالات مین ملتا ہی کہ اونھون نے فلان صابی یا عیسائی عالم سے فلسفہ کی کتابین پڑھین،

یہ کوئی حیرت کی بات نہین، اول اول جب فلسفہ کا رواج ہوا ہی تو اوس وقت غیر قومون یا غیر مذہب والون کی شاگردی اختیار کرنا ناگزیر تھا، لیکن اِس سلسلہ مین ہم کو ایک اور اہم واقعہ کے جانب توجہ دلانا ہی، اور وہ یہ ہی کہ جس جماعت نے غیر مذہب والون سے فلسفہ حاصل کرکے اوس مین کمال پیدا کیا، وہ بجائے عربون کے زیادہ تر عجمی باشندون یا نیم عرب مولدین پر مشتمل تھی، بالفاظ دیگر مسلمانون مین جس جماعت کو عموماً فلاسفۂ وحکما کا لقب دیا جاتا ہی وہ عربون کی جماعت نہ تھی بلکہ عجمیون کی تھی، صرف فلسفہ کی تخصیص نہین بلکہ تمدن کے تمام اعلیٰ مظاہر کی زندگی اِس دور مین جس جماعت کے دم سے قائم تھی، وہ اسلام کے زیر نگین ممالک کے سارے طول وعرض مین باستثنائے اندلس عجمیون اور صرف عجمیون سے مرکب تھی، غور سے دیکھو ائمہ لغت مین سیبویہ، بوعلی فارسی، زمخشری، جرجانی، سکاکی، بنی عباس اور دولت بویہ کے اکثر انشاپرداز عرب نہ تھے عجمی تھے، یعقوب کندی کے علاوہ فلاسفہ مین ابن مسکویہ،

لہ ان مباحث کے لیئے دیکھو طبقات الاطبا، واخبار الحکما قفطی وکتاب الفہرست ابن الندیم،

ابن سینا، فارابی، شیخ الاشراق وغیرہم عجمی تھے، غرض ہر ایک علم وفن کی تاریخین اُٹھالو اور ائمہ فن کی فہرست پر نگاہ ڈالو تو پہلی ہی نظر مین معلوم ہوجائیگا کہ عربون کے تمدن کی ساری شان وشوکت اور طرح طرح کی علمی وعملی ترقیان صرف اہل عجم کے دم سے وابستہ تھین، اور یہی وجہ ہی کہ علوم وفنون کے مرکز بھی وہی مقامات تھے جو عجمی آبادی کے قلب یا اوس سے قریب تر واقع تھے، مثلاً بخارا، سمرقند، بلخ، نیشاپور، رے، بغداد وغیرہ،

پس اِن دو اہم تاریخی واقعات (یعنے یہ عربی مترجم غیر مذہب اور غیر قومون کے باشندے تھے، اور حکما و فلاسفہ کی جماعت عربون پر نہین بلکہ اہل عجم پر مشتمل تھی) سے نتیجہ یہ نکلتا ہی کہ حقیقت مین عربی فلسفہ کو عربی فلسفہ کہنا صحیح نہین، بلکہ اِس کو قرون متوسطہ کا مشرقی فلسفہ کہنا چاہیئے، جس مین متعدد قسم کے عناصر مخلوط ہوگئے تھے، عربی فلسفہ کے مآخذ وعناصر کی بحث تو آگے آئیگی، یہان صرف اسی نتیجہ سے بحث ہے اِس فلسفہ کے لیئے عربی زبان جو اختیار کی گئی تو محض اِس سبب سے کہ عربی سرکاری زبان تھی، اور عربی مین ترجمہ کرنے سے بیش قرار مشاہرون اور وظائف کا سہارا تھا، کیونکہ مشرق کی دولت کے مالک اِس عہد مین صرف عرب کے اُمرا وسلاطین تھے، اور یہی وجہ تھی کہ جب دولت کے پلہ نے پلٹا کھایا، یعنے اہل عرب پر اہل عجم غالب آگئے تو عجمیون نے اپنی تاریخ، اپنے ملک کے علوم وفنون، اور یونانی تمدن کی ہر ایک شاخ کو نہایت آسانی سے عربی سے واپس لیکر اپنی زبان مین منتقل کر لیا اور عجمی زبان عربی زبان سے مستغنی ہوگئی، جس دور مین ایران کے شعرا اپنی شاعری اور زبان کی تدوین مین مشغول تھے بعینہٖ اسی عہد مین ایک عجمی جماعت فلسفہ وحکمیات کے ترجمہ مین مشغول تھی، دولت سامانیہ جس نے دولت عباسیہ کی طرح علوم وفنون کی مربی گیری مین نمایان شہرت حاصل کی تھی، اِس نئی تحریک کا مرکز تھی، چنانچہ ابن سینا کا خود اپنا بیان ہی کہ بخارا مین نوح سامانی کے شاہی کتبخانے مین فلسفہ کا ایک بے نظیر ذخیرہ میرے ہاتھ آیا، جو دنیا کے کسی اور مقام پر اکٹھا نہین مل سکتا تھا،

بہر حال اہل عجم یا اہل عرب کی کوششون کی بدولت اسلام کے اس عہد زرین مین عربی اور فارسی دونون زبانون مین یونان کا قدیم سرمایہ کثرت سے فراہم ہوگیا اور وہ بیش قیمت علمی ذخیرہ جو یورپ کے ملکون مین عیسائیون کے مذہبی تعصب کی بدولت بند مقفل پڑا کیڑون مکوڑون کے کام آرہا تھا، مسلمان قومونکی کوششون کی بدولت ایک مدت کے بعد منظر عام پر لایا گیا، اِس ذخیرہ نے نہ صرف مسلمان قومون کی دماغی حالت پر زبردست اثر کیا اور اون مین عقلیت اور روشن خیالی کی روح پھونکدی، بلکہ علوم و فنون کو زمانہ کی دستبرد سے بھی ایک حد تک بچالیا۔ یہ ذخیرہ زیادہ تر علوم عقلیہ اور فلسفہ کی کتابون پر مشتمل تھا، جس جماعت نے اِس ذخیرہ کی قدر کی اور اوس کو ہاتھون ہاتھ لیا وہ فلاسفہ کی جماعت کہلاتی تھی، اِن فلاسفہ کا مشغلہ صرف یہ ہوتا تھا کہ حکمائے یونان کی کتابون کے پیچھے سرگردان رہتے تھے، اور نادر کتابین بہت تلاش سے فراہم کرتے تھے، ان کا کئی کئی بار مطالعہ کرتے تھے، اون پر حواشی اور تعلیقات لکھتے تھے، اون کی شرح و تفسیر کرتے تھے، مفسرین اور حکماء کے خیالات مین باہم تطبیق دیتے تھے، غرض جہانتک فلسفہ کا تعلق ہے انھون نے کبھی اِس بات کی کوشش نہین کی کہ دنیا کے دیگر جویان حق فلسفیون کے مانند اپنے ذہن و دماغ سے کام لیکر حقائق عالم کی جستجو کرین، بلکہ اون کی علمی جد و جہد کا تمامتر مدار صرف اس بات پر رہا کہ یونانی حکماء خاصکر ارسطو کے خیالات اپنی کتابون مین بلا کم و کاست نقل کردین، یہی وجہ تھی کہ عرب فلاسفہ حقیقی جویان حق نہ تھے، بلکہ اون کا درجہ اسیقدر رہتا کہ وہ فلاسفہ کی کتابون کے مطالعہ مین مشغول رہتے ہین، گویا وہ ایک جماعت تھی جس کا مقصد محض دوسرون کے خیالات کی ترجمانی تھا،

اہل عرب فلسفہ دانی کا مطلب محض اسیقدر سمجھتے تھے کہ فلاسفہ کے خیالات کی پیروی ان کے نزدیک طب دانی اور فلسفہ دانی محض ایک فرقہ یا طبقہ کے خاص خوائف عمل شمار کیئے جاتے تھے، چنانچہ اسی بنا پر طب دانی کو وہ آل اسقلیبوس اور آل بقراط سے منسوب کرتے تھے، گویا اسقلیبوس کوئی ایسا خاندان تھا، جس مین سینہ بسینہ طب دانی منتقل ہوتی چلی آتی تھی، حالانکہ اسقلیبوس یونانیون مین کسی فرد کا

نام نہ تھا، بلکہ وہ یونانیون کا ایک دیوتھا، اسی طرح وہ فلسفہ کو بھی کوئی موروثی خاندانی فن سمجھتے تھے، چنانچہ علامہ ابن تیمیہ نے جابجا تحریر کیا ہے کہ فلسفہ کے بانی قدیم حران کے صابی ہین، اِن سے یونانیون نے یہ فن سیکھا، اور اِس کے بعد اونھون نے فلاسفہ کے تمام خاندانون کا شجرۂ نسب یا شجرۂ تلمذ صابیون سے ملادیا ہے، گویا اِس لحاظ سے فلسفہ انسانی دماغ سے قدرتی طور پر زائیدہ خیالات ومعلومات کے مجموعہ کا نام نہین ہے، بلکہ وہ دیگر حرف وصنائع کے مانند ایک موروثی صنعت ہی، جو متعدد خاندانون سے سینہ بسینہ منتقل ہوتی چلی آتی ہے،

اب اِن مباحث سے قطع نظر اس علمی ذخیرہ کے عناصر ترکیبی پر ایک نظر ڈالو اور نہایت دقت نظر سے یہ پتہ لگاؤ کہ یہ ذخیرہ جس مواد یا تصنیفات پر مشتمل تھا اون کی صحت کا کیا رتبہ ہے، یعنے یہ کتابین جن مصنفون کی جانب منسوب کی جاتی تھین اون کے جانب ان کتابون کی نسبت بھی صحیح تھی یا نہین، یا واقع مین مسلمان مترجمین کو دھوکا ہوا اور اونھون نے ارسطو کی تصنیفات کے شوق مین غلط سلط اور مشتبہ کتابین ارسطو کی کتابون کے نام سے ترجمہ کرڈالین، اس سے معلوم ہوسکیگا کہ مسلمان فلاسفہ جو خیالات ارسطو کی کتابون سے نقل کرتے ہین اونکا انتساب ارسطو کے جانب کہانتک صحیح ہی حقیقت یہ ہے کہ عربون کو جہان تک کتابین دستیاب ہوسکتی تھین اونھون نے فراہم کین وہ یونان کے خزائن کتب سے قطعًا ناواقف تھے، جس طرح اور جس حیثیت سے اون کو کتابین دستیاب ہوئین اونھون نے سمیٹ لین.

یہ ذخیرہ زیادہ تر ایشیائی کوچک سے براہ راست یا قسطنطنیہ کے عیسائی بادشاہون کے ذریعہ روم اور یونان کے مقفل کتبخانون سے فراہم کیا گیا تھا، خود مشرق کے بزنطین عیسائی بھی اِن کتابون کے مضامین، اون کے مصنفون کے واقعی اسمار اور اونکی قدر وقیمت سے بالکل ناآشنا تھے، فلسفہ کا مذاق مٹ چکا تھا اور کتابین ذاتی کتبخانون مین مقفل پڑی تھین، جن کی نگہداشت کی کوئی کوشش نہ ہوتی تھی، ایسی صورت مین مسلمان بھی مجبور تھے کہ جس قدر کتابین اون کو دستیاب ہوسکین فراہم کرلین اور اون کی

ماہیت یا اون کے مصنفون کے واقعی اسمار دریافت کرنے کی کوشش نہ کرین،

ارسطو جس نے گویا فلسفہ کی تدوین کی ہو اور جس کے پیشتر فلسفہ کی تدوین شاذ و نادر ہی کیجاتی تھی، خود اِس کی کتابون کا مقدر کچھ ایسا بگڑا کہ تقریباً دو صدی تک نااہل خاندانون کے قبضہ مین رہین، اِس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ارسطو کے مرنے کے بعد اوس کا ذاتی کتبخانہ، جو خود اوس کی تصنیفات اور یونان کے دیگر مصنفون کی کتابون پر مشتمل تھا، اِس کے عزیز قریب اور شاگرد رشید تھیوفراسطس کے قبضہ مین آیا، تھیوفراسطس خود فلسفی اور ارسطو کا جانشین تھا، اِس نے اس کتبخانہ کی بڑی قدر کی، لیکن تھیوفراسطس کی موت کے بعد جو ۲۸۷ء قبل مسیح مین واقع ہوئی یہ کتبخانہ اِس کے ایک شاگرد نیلیس کے ہاتھ لگ گیا اور تقریباً ۱۳۳ء قبل مسیح تک اسی خاندان کے قبضہ مین رہا، اِس دوران مین یہ خاندان ایتھنز سے نقل وطن کرکے ایشیای کوچک مین آباد ہو گیا تھا، چنانچہ یہ کتابین بھی ایشیای کوچک مین منتقل ہو گئین، اور پرگمیس کے بادشاہون کے خوف سے جو نہایت علم دوست اور کتبخانے جمع کرنے کے شوقین تھے یہ کتابین تہخانون مین بغیر نگہداشت کے پڑی رہین، یہانتک کہ جب ۱۳۳ء قبل مسیح یونانیون کے ممالک رومیون کے قبضہ مین آگئے تو اوس وقت اِس خاندان کے نااہل افراد نے اِن کتابون کو کوٹھریون سے نکال نکالکر بازار مین بیچنا شروع کیا، اتفاق سے یہ پورا کتبخانہ ایتھنز کے ایک شوقین امیر اپیلکین نے خرید لیا اور ایک عرصہ تک اِس کے قبضہ مین رہا، لیکن ۸۶ء قبل مسیح مین رومیون کے نامور سپہ سالار سیلا نے جب ایتھنز فتح کیا تو وہ لوٹ کے سامان کے ساتھ یہ پورا کتبخانہ بھی روم اُٹھا لا لایا، اور یہان قرینہ سے وہ ایک پبلک دار المطالعہ مین رکھدیا گیا، یہی دور ہے جب سے ارسطو کی تصنیفات منظر عام پر آئین، اینڈرانیکس جو ایک متبحر مشائی فرقہ کا فلسفہ دان تھا اس نے نہایت جانفشانی سے ارسطو کی کتابون کی تہذیب و تدوین کی، مضمون کے متعدد اور بے ترتیب مقالات ایک جلد مین ترتیب دیئے، بے ترتیب مسودات کی شیرازہ بندی کی اور ہر ہر فن کی کتابین الگ الگ کین،

اس وقت ہمارے پاس ارسطو کی کتابون کی تین فہرستین موجود ہین، ایک دیوجانس لارٹیس کی ترتیب دادہ جس مین کتابون کی کل تعداد ایکسو چھیالیس درج کی گئی ہی، دوسری ایک اور شخص اینانیمس کی ترتیب دی ہوئی جو فہرست اول کی قریب قریب تعداد کی کتابون پر مشتمل ہی، اور تیسری اینڈرانیکس کی فہرست ہی، لیکن یہ عجیب بات ہو کہ اول الذکر دو فہرستون مین بعض ایسی کتابون کے اسماء درج ہین جو خود ارسطو کے ذاتی کتب خانہ سے اخذ کی ہوئی یعنی اینڈر د اینکس کی فہرست مین غیر مندرج ہین مثلاً ارسطو کے مکالمات و مکاتبات، قصہ کہانیون کی کتابین، حیوانات، و نباتات سے متعلق عام فہم مضامین کی کتابین، کچھ تاریخی افسانے وغیرہ، کچھ مذہب کی معمولی کتابین، لیکن بانیہمہ یہ ضرور ہو کہ اینڈرانیکس کی ترتیب دادہ فہرست دیگر فہرستون سے قطعی زیادہ صحت رکھتی ہی، کیونکہ وہ خود ارسطو کے کتبخانہ سے اخذ کی گئی ہی، اور اس کے پیشتر کی فہرستون مین جن کتابون کا ذکر کیا گیا ہے وہ یقیناً ارسطو کی تصنیف نہین ہین بلکہ ارسطو کی شہرت سے ناجائز فائدہ اُٹھاکر اُسی کے فرقہ کے بعض لوگون نے اونکو ترتیب دیکر ارسطو کے نام سے مشہور کر دیا ہی،[1]

پس ارسطو کی تصنیفات مین مشتبہ اور غیر مشتبہ تصنیفات کا خلط ملط جو ہو گیا ہے ظاہر ہی کہ مسلمان مترجمین اس کی حقیقت کس طرح سمجھ سکتے تھے، اِن کو ارسطو کے نام سے جہان جہان کتابین دستیاب ہوئین اونھون نے بلاپس و پیش حاصل کر لین، پس اِس بنا پر محض یہ گمان ہی نہین بلکہ ایک حد تک واقعہ ہے کہ اونھون نے ارسطو کی بکثرت مشتبہ کتابین نقل کر لین اور بازارون مین ارسطو کے نام اون کی اشاعت شروع کر دی، چنانچہ اِس سلسلہ مین فلسفہ کی دو کتابون "اثولوجیا"، اور کتاب العلل" کے متعلق تو تحقیق معلوم ہے کہ یہ حقیقت مین ارسطو کی نہین ہین، لیکن مسلمان فلاسفہ ان کو ارسطو کی تصنیف سمجھتے تھے، اور ان سے استشہاد

---

[1] یہ قصہ گروٹ نے تذکرۂ ارسطو مین نقل کیا ہے، اور مشہور یونانی مؤرخ اسٹرابو اس کا ناقل اول ہے، ارسطو کی مشتبہ کتابون کی بحث پر دیکھو گروٹ کا "تذکرۂ ارسطو" نیز اخبار الحکما (قفطی) مین اپیلکین، بطلیموس اور کتب مترجمۂ حنین بن اسحٰق وغیرہ کی فہرستون کا باہمی مقابلہ کرو،

کرتے تھے، فارابی نے افلاطون اور ارسطو کے فلسفہ کی تطبیق پر "جمع بین الراءین" کے نام سے جو رسالہ لکھا ہے اوس مین "مابعد الطبیعۃ" کے بجائے "اثولوجیا" سے بکثرت شواہد نقل کئے ہیں،

غرض مختلف ذرایع سے ارسطو اور دیگر فلاسفۂ یونان کی جس قدر کتابین مسلمانون کو دستیاب ہوئین وہ اونھون نے بلاتفریق او ربے پس وپیش حاصل کرلین، اور اون کی تہذیب وتدوین کی اور اون کو زمانہ کے دستبرد سے محفوظ کرلیا، اِن کو اِس سے غرض نہ تھی کہ کون کتاب ارسطو کی واقعی تصنیف ہے اور کون اس کے جانب غلطی سے منسوب کردی گئی ہے، مسلمانون کو تو ارسطو کے خیالات سے عشق تھا، اور وہ ارسطو کی کتابون کے دلدادہ تھے، نہ اِس بنا پر کہ تمام فلاسفہ کی کتابین مطالعہ کرکے اونھون نے ارسطو کا انتخاب کرلیا تھا، بلکہ محض اِس بنا پر کہ بلاکسی خیال کے ان کو ارسطو کی ذات سے شیفتگی تھی، یہانتک کہ اِس شیفتگی کا

---

[1] چنانچہ ایک موقع پر ارسطو کی حسب ذیل عبارت استشہاد مین پیش کی ہے، (صفحہ [illegible])

"انی ربما خلوت بنفسی کثیراً وخلعت بدنی فصرت کانی جوہر مجرد بلاجسم فاکون داخلاً [illegible] خارجا من سائر الاشیاء سوای فاکون العلم والعالم والمعلوم جمیعاً فاری فی ذاتی من الحسن والبہاء ما بقیت متعجبا فاعلم عند ذلک انی من العالم الشریف جزء صغیر فان فلما یقنت بذالک ترقیت بذہنی من ذلک العالم الی العالم الالٰہی فصرت کانی ہناک متعلق بہا فعند ذلک یلمع لی من النور والبہاء ما یکل الالسن عن صفہ والآذان عن سمعہ فاذا [illegible] فی ذلک النور وبلغت طاقتی ولم اقو علی احتمالہ ہبطت الی عالم الفکرۃ فاذا صرت الی عالم الفکر حجبت عنی الفکرۃ ذلک النور وتذکرت عند ذلک اخی ایرقلیطوس حیث امر بالطلب والبحث عن جوہر النفس الشریفۃ بالصعود الی عالم العقل،

ارسطو کی کتابون کے مطالعہ کرنیوالے سمجھ سکتے ہین کہ یہ صوفیانہ انداز کی تحریر ارسطو کے مذاق کے کس قدر منافی ہے، اور قیاس یہ گواہی دیتا ہے کہ "اثولوجیا" جس مین یہ عبارت درج ہے فلسفۂ افلاطونیہ جدیدہ کے کسی مصنف کی تصنیف ہے اور شاید پلاٹینس کی ہو تو تعجب نہین، کیونکہ اسی قسم کے فلاسفہ پر خلوت فنا کی یہ کیفیتین طاری ہوا کرتی تھین اور یہی لوگ جسم سے اپنے تئین جدا کرلینے کے مدعی تھے، ورنہ یونان کا ارسطو تو شاید اِس قسم کے صوفیانہ مذاق اور جذب فنا کے احوال سے قطعاً نا آشنا تھا،

یہ عالم تھا کہ مامون نے، جو نہایت علم دوست خلیفہ تھا، ارسطو کو خواب مین دیکھا، اور فلسفہ کی چند باتین اس کی زبان سے سُنکر خواب ہی مین اوس کی کتابون کا گرویدہ ہو گیا اور دوسرے روز ایک وفد ایشیا کوچک اس غرض سے روانہ کیا کہ ارسطو کی کتابین تلاش کرکے بغداد مین اون کے منتقل کرنے کا انتظام کرے، یہی وجہ تھی کہ مسلمانون مین ارسطو کے فلسفہ کو جتنی کامیابی اور مقبولیت حاصل ہوئی، اتنی کسی دوسرے یونانی یا غیر یونانی فلسفہ کو نہ حاصل ہوسکی، بلکہ ایک عام انداز کی بنا پر اگر یہ کہا جائے تو صحیح ہوگا کہ بحیثیت مجموعی تمام عرب فلاسفہ ارسطو کے نرے مقلد اور پیرو تھے، ہان البتہ متکلمین اور معتزلہ کا گروہ الگ تھا جو یونانی فلسفہ اور ارسطو کا سخت خلاف تھا اور جس کے بعض بڑے بڑے ارکان نے ارسطو کی تردید بھی کی،

حقیقت یہ ہو کہ عربی فلسفہ اپنے ذاتی اور اجتہادی رنگ مین علم کلام کے پردہ مین نمودار ہوا جس کی بنیاد پر بڑے بڑے سیاسی اور علمی فرقون کی بنیادین رکھی گئین، ورنہ جو فرقہ عام طور پر حکماے اسلام کے نام سے موسوم کیا جاتا ہو اس مین ذاتی اجتہاد کا نام ونشان شاذونادر ہی نظر آتا ہو، اور یون تو انسان کی جبلت ہی یہ ہے کہ اوس کی ذاتی ذہانت وذکاوت خودبخود ذاتی اثر ڈالتی ہو اور نقل کو اصل سے من وجہ امتیاز دلادیتی ہو، اگر اس قسم کا ذاتی اجتہاد تلاش کیا جائے تو ان فلاسفہ کی کتابون مین بھی بکثرت نظر آئے گا جو اپنے تئین ارسطو کا مقلد کہتے تھے، فارابی نے ارسطو اور افلاطون کے باہمی اصولی اختلافات مین تطبیق دیکر دونون کو متحد الرائے

لے مسلمان فلاسفہ کی فہرست مین ارسطو کے علاوہ دیگر یونانی فلاسفہ کے بعض مقلدون کے بھی اسماء نظر آتے ہین، چنانچہ محمد بن عبداللہ باطنی قرطبی بندقلیس کا پیرو تھا اور مشہور متکلم ابو الہذیل علاف نے صفات باری کے مسئلہ مین بندقلیس کا قول اختیار کیا ہے، نظام نے رنگ وبو وغیرہ کے بارے مین اپیکیورس کا نظریہ اخذ کیا ہے، متکلمین کی اجزاء لاتیجزیٰ کی تھیوری دیمقراطیس اور اپیکیورس سے ماخوذ ہو، مصر کے باطنی فلاسفہ اور اصحاب اخوان الصفا، فیثاغورس کے پیرو تھے، اسی طرح اگر ایسی مثالین تلاش کی جائین تو کثرت سے فراہم ہوسکینگی، لیکن ان استثنائی مثالون سے بیان مذکورۂ متن پر کوئی اثر نہین پڑتا، کیونکہ اس کی بنا محض ایک مجموعی تخمینہ پر ہو،

ثابت کردیا تو یہ اس کی ذاتی ذہانت و ذکاوت نہ تھی تو اور کیا تھا ورنہ ارسطو اور افلاطون کی کتابون کے مطالعہ کرنے والے خوب جانتے ہین کہ کم ازکم نظریۂ امثال اور منطقی حدو تحلیل کے مسائل مین دونون کا متحدالرائے ثابت کردینا ہٹ دھرمی اور تفسیرالقول بمالا یرضیٰ بہ قائلہ کے مرادف ہی،

عربی فلسفہ کی ماہیت پر اِس حدتک بحث کرچکنے کے بعد اب ہم اس سوال پر آتے ہین کہ عربی فلسفہ کا ماخذ کیا تھا اور کِن کِن عناصر سے اس کی ترکیب وتشکیل ہوئی تھی، جیساکہ بیانات بالا سے معلوم ہوچکا ہی، کم ازکم عرب کا مشائی فلسفہ تو قطعاً ارسطو کا بلاکم وکاست ترجمہ یا نقل تھا، لیکن اصلی سوال یہ ہے کہ جب ہم ابن رشد یا ابن سینا یا فارابی کی کتابون کا ارسطو کی کتابون سے مقابلہ کرکے مطالعہ کرتے ہین تو ہم کو عرب فلاسفہ اور ارسطو کے کلام مین زمین و آسمان کا فرق نظرآتا ہے[لہ] اس سے ہمارے ذہن مین معاً یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ ارسطو کے فلسفہ کے علاوہ دیگر فلسفیون کا کلام بھی عربی فلسفہ مین مخلوط ہوگیا ہی، اور ارسطو کے فلسفہ کے علاوہ متعدد مختلف عناصر اور بھی ہین جن سے عرب کا مشائی فلسفہ اثر پذیر ہوا ہے، یہ ایک نہایت دلچسپ سوال ہی کہ وہ کونسا مرکزی نقطہ ہی جہان سے ارسطو اور عرب کے مشائی فلسفہ مین حدفاصل پیدا ہوئی ہی اور جہان سے یہ دونون فلسفے دو مختلف سمتون مین تقسیم ہوگئے، اندلس کے تینون فلسفیون ابن رشد ابن باجہ اور ابن طفیل کے مابین مابعدالطبیعیاتی مسائل مین کوئی اصولی اختلاف نہین اور ان تینون فلسفیون نے اندلس مین اسی ایک تحریک کی اشاعت کی جس کے علمبردار مشرق مین کندی فارابی اور ابن سینا تھے، کندی جو عرب کا واحد خالص فلسفی شمار کیا جاتا ہی وہ بھی کسی خاص جداگانہ فلسفہ کا بانی نہ تھا، بلکہ اس کی بھی حیثیت محض ارسطو کے شارح سے زیادہ نہ تھی، اس نے اپنی کتابون مین انھین خیالات کا اعادہ کیا ہے جو اِس سے پیشتر شام

[لہ] یہ فرق عرب فلاسفہ کی کتابون اور ارسطو کے کلام مین بین طور پر عیان ہی، کتاب الشفاء اور ارسطو کی مابعدالطبیعۃ کا مقابلۃً مطالعہ کرو، اور پھر کتاب الشفاء اور مابعدالطبیعۃ ابن رشد کا مقابلہ کرو، اسی طرح کتاب الاخلاق نیقوماخس اور حکیم ابن مسکویہ کی کتاب تہذیب الاخلاق کا مقابلۃً مطالعہ کرو،

اور اسکندریہ کے مفسرین اپنی کتابون مین تحریر کر چکے تھے، اِس بنا پر ابن رشد سے لیکر شام اور اسکندریہ کے مفسرین تک ہم کو کہین بھی وہ مرکزی نقطہ نظر نہین آتا جہان سے ارسطو اور ابن رشد کے عربی فلسفہ مین اختلاف کے آثار و علامات نمودار ہوتے ہین،

لیکن اگر ہم اسکندریہ اور عرب کے فلسفہ کے باہمی تعلقات سے قطع نظر کر کے صرف اِن تغیرات کا مطالعہ کرین جو ارسطو کی موت کے بعد ہی اس کے فلسفہ کے اندر واقع ہوئے تو یقیناً ہم اپنے مقصد مین جلد کامیاب ہو جائینگے، حقیقت یہ ہو کہ افلاطون اور ارسطو کے فلسفہ مین اون کے مرنے کے بعد اتنے عظیم لشان تغیرات ہوئے ہین کہ اِن دونون کے مفسرین کے کلام کو خود اون کے کلام سے منطبق کرنا نہایت مشکل ہو گیا ہے، مشائی فلسفہ کے مختلف منازل حیات کے جو متعدد طویل المدۃ ادوار گذرے ہین اون کو دو حصون مین تقسیم کرنا چاہئے، ایک ارسطو کے بعد سے مسیحیت کی اشاعت تک، اور دوسرا مسیحیت کی اشاعت کے عہد سے لیکر شہنشاہ جسٹینین کے عہد تک جس نے ۵۲۹ء مین ایک فرمان کے ذریعہ فلسفہ کی تعلیم ممنوع قرار دی اور روم اسکندریہ اور ایتھنز کے مدارس بند کرا دیئے، اول الذکر دور کی ابتدا ثیوفراسطس سے ہوتی ہے، جس نے ۲۸۷ء قبل مسیح مین انتقال کیا اور انتہا اسکندر افرودسی پر جو جالینوس کا معاصر اور عہد حیات مسیح مین موجود تھا، یہ دور خالص مشائی فلسفہ کا تھا، جو فلاسفہ اِس دور مین نامور ہوئے اون کے نام یہ ہین،

ثیوفراسطس، ارسٹاگزینس، ڈیکاریس، اسٹراٹون، اور اسکندر افرودسیس، ثیوفراسطس خود ارسطو کا شاگرد تھا، اور اِس کے بعد اس کا جانشین ہوا، اِس کو صرف نفس کی ماہیت کے بارے مین ارسطو سے اختلاف تھا، یعنے وہ اپنے اُستاذ کے خلاف نفس کو محض اعصاب جسمانی کے تموجات سے تعبیر کرتا تھا، گویا ایک حیثیت سے اِس کا میلان مادیت کے جانب تھا، ثیوفراسطس کے بعد کوئی مشہور قابل ذکر فلسفی اِس سلسلہ مین نمودار نہین ہوا، ثیوفراسطس کے بعد خود ارسطو کی کتابون پر جو واردات گذری اوس کا حال اوپر گذر چکا ہے، ۶۶ء قبل مسیح مین دنیا کو دوبارہ اِس کی تصنیفات اصلی رنگ مین نصیب ہوئین، اِس طویل مدت کے اندر مشائی فرقہ کے جو

فلاسفہ ایتھنز مین درس دیتے تھے وہ صرف ارسطو کی چند غیر مشتبہ کتابون پر قانع تھے، اور ایک بڑا ذخیرہ اون کے پاس اس کی مشتبہ کتابون کا تھا جو وقتاً فوقتاً ترتیب دی گئی تھین، اور جن کے مصنف اور سنہ تصنیف کا حال نامعلوم تھا، اسکندرافرودسی غالباً اینڈ رانیکس کے ترتیب دادہ کتبخانہ سے متمتع ہوا ہوگا، بہرحال اِس نے صرف اِنھین کتابون کی تفسیرین لکھین جن کا ارسطو کی تصنیف ہونا قطعیت کے ساتھ معلوم تھا، وہ ارسطو سے جابجا اختلاف کرتا ہے، مگر نفس اصولی مسائل مین بالکل اِس کا پیرو ہے، یعنے تجربہ و استقرار اور محض علم و ادراک کو ذریعۂ حصول اذعان و سعادت خیال کرتا ہی،

لیکن مسیحیت کی اشاعت کے بعد سے فلسفہ کی دنیا مین نئے تغیرات واقع ہوئے، بطلیموسی خاندان کے فرمانروا مرکز علم ایتھنز سے اسکندریہ کو منتقل کر چکے تھے، روم بھی مرکز تھا مگر اوس کو زیادہ شہرت نہ تھی، اسکندریہ مین مختلف عقائد کے لوگ آباد کئے گئے تھے، اِس بنا پر اسکندریہ مذہب کا سنگم قرار پایا، یعنی سامی اور مشرقی و مذاہب و خیالات سے پہلے پہل مغربی فلسفہ کی شناسائی ہوئی، قیصر کالیگولا کے عہد مین فیلو نام ایک یہودی اسکندریہ مین درس دیتا تھا، اِس نے پہلے پہل فلسفہ مین مشرقی مذاہب کے عناصر شامل کئے، اِس کے فلسفہ کا ماحصل یہ تھا کہ عالم خدا کی ہستی کا ایک جزء ہی اور مقدس لفظ کُن سے اِس کی پیدایش ہوئی، یہ لفظ خدا اور عالم کے مابین واسطہ ہی، فیلو کے بعد اپالونیس، پلوٹارک، لیوشس، نیومینس وغیرہم ہوئے، جو سب کے سب گو افلاطون کے مذہب کے پیرو تھے، مگر مشرقی خیالات کا اثر اون پر غالب تھا، سب کے بعد تیسری صدی عیسوی مین امونیس سیکاس ایک عیسائی خاندان مین پیدا ہوا، اوس کے خیالات تمامتر عیسائیت سے اثر پذیر تھے اِس نے کشف و مراقبہ کے عنصر کو فلسفہ مین شامل کیا، یعنے اپنے فلسفہ کی بنیاد اِس بات پر رکھی کہ علم و ادراک بیکار چیزین ہین حقائق عالم کا ادراک محض کشف و مراقبہ سے ہوتا ہی، اِس کے مرنے کے بعد اِس کی مسند پر پلاٹینس بیٹھا جو ۲۰۵ء مین پیدا ہوا تھا، اِس نے فنا و جذب کے مسائل فلسفہ مین شامل کئے، یہ سلسلہ افلاطونی فرقہ کے پیرووں کا تھا، اور افلاطونیہ جدیدہ کے نام سے موسوم تھا مشائی فلسفہ مین ابتک اِس قسم کے جراثیم کا

میل نہین ہوا تھا، فورفوریوس پہلا شخص ہے، جس نے کشف و مراقبہ اور جذب و فنا کے مسائل مشائی
فلسفہ مین شامل کیئے، یہ بمقام ٹائر (ملک شام) ۲۳۳ء مین پیدا ہوا، اسکندریہ مین تعلیم پائی تھی، اور
پلاٹینس کے ارشد تلامذہ مین سے تھا، اس کے خیالات گو فلسفۂ افلاطونیہ جدیدہ اور مشرقی مذاہب سے اثر پذیر
تھے، تاہم اِس نے ارسطو کی کتابون کی بھی شرحین اور تفسیرین لکھین، اِن کتابون مین وہ اپنے فرقہ کے خیالات کو
ارسطو کے خیالات سے مخلوط کر دیتا ہی، اسکندر افرودسی کے بعد فورفوریوس ارسطو کے شارح کی حیثیت سے
مشائی فلسفہ کا بڑا رکن شمار کیا جاتا ہی،

مسیحیت کے بعد اِس دور مین فلسفہ اسقدر انحطاط پذیر ہو گیا تھا کہ جدید فرقے اور مذاہب قائم
کرنے کے بجائے فلاسفہ کی توجہ محض اِس بات پر مرکوز رہگئی تھی کہ قدمار مین سے کسی ایک کی پیروی کرین اور
قدمار کی کتابون کے مطالعہ اور شرح و تفسیر پر اکتفا کرین، چنانچہ اِس عہد مین اسکندریہ مین جو فلاسفہ پیدا
ہوے وہ یا افلاطون کی تقلید کرتے تھے یا ارسطو کی، اور اون مین سے اکثرون نے بلا تفریق مذہب افلاطون
اور ارسطو کی کتابون کی شرحین بھی لکھین، مفسرین کے اس سلسلہ مین میگزیمس، پراکلس، ڈیماسیس، تامسطیوس،
داؤد ارمنی، سمپلیس، جین فیلوبون، نہایت مشہور ہین، ان مین سے بعض مثلاً پروکلس، اور میگزیمس پر اشراقی
خیالات کا بہت غلبہ تھا، سمپلیس اور ڈیماسیس متاخر ترین فلاسفہ مین سے ہین، یہ شہنشاہ جسٹینین کے معاصر تھے،
۵۲۹ء مین جب اِس کے فرمان کے بموجب فلسفہ کی تعلیم ممنوع قرار پائی تو اِن دونون نے بزنطین حکومت کے
حدود سے نکلکر ایران مین پناہ حاصل کی، ایران کا بادشاہ خسرو اون کے ساتھ بڑی قدر و منزلت سے پیش آیا،
اور زندگی بھر یہ کوشش کرتا رہا کہ یہ دونون کسی طرح اپنے وطن پہونچا دیئے جائین مگر کامیاب نہ ہوا،

یہ اون تغیرات کی مختصر داستان ہی جو ارسطو کے مرنے کے بعد اِس طویل مدت کے دوران مین اِس کے
فلسفہ کے اندر واقع ہوئے، اِس داستان سے بخوبی اِس کا پتہ چل سکتا ہی کہ مشائی فلسفہ مین بیرونی اثرات کا
میل کب سے اور کِن جوانب سے شروع ہوا، سامی مذاہب اور مشرقی خیالات ان اثرات کے اساس اولین ہین

سامی مذاہب نے اِس دور مین جو عظیم الشان انقلاب فلسفہ کے اندر پیدا کیا اس کی تفصیل اور اسباب کا حال اس وقت تک نہین معلوم ہوسکتا تاوقتیکہ اِس دور کے عیسائی متکلمین اور اسکندریہ کے فلاسفہ کے خیالات پر بالتفصیل بحث نہ کیجائے، تاہم عربی فلسفہ مین اسکندریہ کے اِس مخلوط فلسفہ کے علامات نہایت آسانی سے دریافت کیئے جاسکتے ہین، سامی مذاہب اور مشرقی خیالات نے فلسفہ پر دو راستون سے اثر ڈالا تھا، ایک تصوف کے راستہ سے، یعنے بنائے سعادت وحصول اذعان بجاے علم وادراک کے جذب فنا کے کیفیات و احوال قرار پائے، دوسرے فلسفہ کے اس حصہ مین جس کا تعلق خدا کی ذات وصفات اور عالم اور باری تعالی کے بینی تعلقات سے تھا سامی مذاہب کے راستہ سے، یعنے بجائے اِس کے کہ پیشتر باری تعالی کی حیثیت محض محرک عالم کی تھی، اب عالم اوسکا ایک جزو قرار پایا، تصوف اور سامی مذاہب کے یہ دونون اثرات عربی فلسفہ مین نمایان طور پر نظر آتے ہین، سعادت ابدی کے مسئلہ مین اتصال حقیقی کے مرتبہ کی تشریح جس وارفتگی کے ساتھ عرب فلاسفہ نے کی ہے، معجزات وکرامات پر جس تفصیل سے وہ بحث کرتے ہین، جذب وفنا اور حال ووجدان کی کیفیات کا تذکرہ جس طرح مزے لیکر اونھون نے کیا ہو اس کا حال ابن باجہ اور ابن طفیل، ابن سینا، اور ابن رشد کی کتابون کے مطالعہ کرنے والون سے پوشیدہ نہین رہ سکتا، ارسطو نے علم باری کے مسئلہ کے متعلق مابعد الطبیعۃ کی گیارھوین کتاب مین جو مختصر بحث کی ہے وہ عربی فلسفہ مین آکر مسئلۂ وحدت الوجود کا سنگ بنیاد قرار پاتی ہے، اتصال عقل کے مسئلہ مین ارسطو کی جو تحریرین ہین اونپر صوفیانہ انداز سے عرب فلاسفہ نہایت ذوق وشوق سے قلم اُٹھاتے ہین اور معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ مین گویا تصوف اور فلسفہ کے ڈانڈے ملگئے، یہ سب وہی اثرات ہین جو عرب فلسفہ کو اسکندریہ کے مفسرین سے ورثہ مین ملے تھے،

غرض ارسطو سے عرب فلاسفہ تک یونانی فلسفہ نے جتنے درمیانی منازل طے ہین اون کے اثرات وعلامات ابتدائے دور تکون سے عرب فلسفہ کے اندر نمایان ہین، فارابی اور کندی جو عرب فلسفہ کے گویا

آدم ہین، اون کی اور اون کے بعد والون کی تحریرون مین کوئی فرعی یا اصولی فرق نہین پایا جاتا، اور شروع سے آخر تک ترتیب مضامین بھی باقی رہی ہے جو اگلون نے اختیار کی تھی، ابن سینا ان سب مین اس بات مین ممتاز ہی کہ اس نے نہایت سنجیدگی کے ساتھ ان مسائل پر ضخیم مجلدات مین بحث کی، بایںہمہ کندی اور فارابی سے اِس کو بھی اختلاف کرنے کی کوئی وجہ نہین معلوم ہوتی، اِس کے فلسفہ کا جو کچھ حاصل ہے وہ یہ ہی کہ باری تعالیٰ چونکہ ذات بسیط واحد ہی، اسلیئے وہ براہ راست عالم کی تخلیق سے قاصر ہے، تعینات و تشخصات جو عالم کی روحِ روان ہین اِن سے باری تعالیٰ کو کسی قسم کا براہ راست کوئی تعلق نہین، نہ اسکو اِن کا علم ہی اور نہ اِس نے براہ راست انکو پیدا کیا، حیوان ناطق کا کمال اور سعادت صرف اِس بات مین مضمر ہے کہ وہ ساری کائنات کے آئینہ کی حیثیت اپنے اندر پیدا کرلے، یعنے ساری کائنات اپنے اصلی رنگ مین اس کو مشہود ہوکر نظر آنے لگے، اخلاقی ترقی اور اندرونی تزکیہ سے اِنسان کو یہ رتبہ حاصل ہوجاتا ہے، کہ عقل کل کا فیضان اِس پر ہونے لگے، اور یہین سے اِس کی ابتدا ہوتی ہی، جتنا اس مین کمال پیدا ہوگا اُسیقدر سعادت کی تکمیل ہوتی جائیگی، تزکیہ نفس کے بغیر کوئی انسان سعادت حاصل نہین کرسکتا، باستثناء اون افراد کے جو تزکیہ نفس کے مراتب طے کرکے اِس عالم فانی مین وارد ہوتے ہین، اِن چیدہ افراد کو تزکیہ کی کوئی ضرورت نہین ہوتی، یہی افراد ہین جو انبیا کہلاتے ہین،

اندلس کے فلسفی ابن باجہ اور ابن طفیل بھی اسی قسم کے خیالات سے اثر پذیر تھے، اِن سے قبل اندلس مین ایک یہودی فلسفی ابن جبرول ہوا ہی، اِس نے اپنی کتاب "ینبوع الحیاۃ" مین مشائی فلسفہ کے ڈانڈے وحدت الوجود سے ملا دیئے، ابن رشد اتصال عقل کے مسئلہ مین بار بار اس فلسفی کے خیالات نقل کرتا ہی، ابن باجہ[1] کا فلسفہ بھی متضاد خیالات کا آئینہ ہی، فکر و نظر کے مقابلہ مین کشف و ذوق کو وہ محض خیال آفرینی کا

[1] ابن باجہ بمقام سارا گوسا قبیلۂ بنی تجیب مین پیدا ہوا، ابوبکر کنیت، محمد بن یحیٰی بن باجہ نام، اور ابن الصائغ عرف ہی، سنہ ولادت نامعلوم ہی، اتنا پتہ چلتا ہی کہ ۵۳۳ھ مین عنفوان شباب مین انتقال کیا، اور پیدائش (بقیہ حاشیہ صفحہ آیندہ پر)

ذریعہ خیال کرتا تھا، اسکی رائے یہی کہ کشف وذوق محض خیالی باتین ہین حقیقی علم جو کچھ حاصل ہوتا ہو فکر ونظر سے حاصل ہوتا ہی؛ آدمی فکر ونظر سے وہ کچھ دیکھتا ہے جو واقع مین ہے، اور کشف وذوق سے وہ چیز دکھائی دیتی ہی، جو اس کے خیال مین ہو اسلئے کشف وذوق کا علم محض خیال کی ترقی پر منحصر ہی، اتصال عقل کے مسئلہ مین اوس کا خیال ہو کہ انسان کی حقیقی سعادت صرف اِس بات پر منحصر ہو کہ عقل کل سے اِس کا اتصال ہو جائے، یہ اتصال اسی زندگی مین حاصل ہو سکتا ہے، لیکن اِس کے حاصل کرنے کا ذریعہ کیا ہی؟ بس یہی سوال ہے جہان سے ابن باجہ مشائی فلسفہ چھوڑ کر تصوف کے حدود کے اندر داخل ہو جاتا ہے، یعنے وہ اِس کا یہ جواب دیتا ہو کہ یہ اتصال محض خلوت اور مراقبہ سے حاصل ہوتا ہو، خالی فکر ونظر یہ سعادت حاصل کرنے کے لئے بالکل بیکار ہین، حیوۃ المعتزل اور تدبیر المتوحد جن کے نامون سے ان کی غرض تصنیف ظاہر ہے، اسی خیال کے ثابت کرنے کے لئے لکھی گئی ہین،

ابن الطفیل[1] بھی فلسفہ مین گو ابن باجہ کے اِس اصول کا پابند تھا کہ انسان کا عقلی کمال محض

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) پانچوین صدی کے آخر کی ہو، طب، ریاضیات، علم ہیئت، فلسفہ، موسیقی، اور منطق مین یگانۂ روزگار تھا، حافظ قرآن اور ادیب وشاعر بھی تھا مختلف حکومتون مین وزارت کے عہدہ پر فائز رہا،

[1] رسالۂ حی بن یقظان لابن الطفیل صفحہ ۵ [2] ابن الطفیل (ابوبکر محمد بن عبد الملک بن طفیل القیسی) مضافات غرناطہ کے ایک مقام وادی آش مین پیدا ہوا، تاریخ وسن ولادت نا معلوم ہے، مورخین بارھوین صدی عیسوی کی ابتدا مین ولادت لکھتے ہین، اِس نے اپنے وطن مین فلسفہ اور طب کی عمدہ تعلیم پائی، وہ اپنے وقت کا مشہور طبیب، ریاضی دان اور فلسفی تھا، کہا جاتا ہو کہ وہ ابن باجہ کا شاگرد تھا، لیکن خود اس کا بیان یہ ہے کہ مجھ سے ابن باجہ کی ذاتی ملاقات نہ تھی، ہان اوس کی کتابون کا مطالعہ کیا تھا، امیر غرناطہ کا وہ کاتب ہو گیا تھا، بعد ازین سلسلۂ موحدین کے پہلے دو تاجدارون کے دربار مین اِس کو رسوخ حاصل ہوا، اور ابو یعقوب یوسف کے عہد حکومت مین ۱۱۶۳ء مین وہ وزارت اور طبابت کے عہدہ تک پہونچا ۱۱۸۵ء مین مراکش مین وفات پائی،

قوت نظری کے نشو و نما پر موقوف ہی، اور اس لحاظ سے اوس کو بھی اسی فرقہ مین شمار کرنا چاہیئے جس مین ابن باجہ کا شمار ہی، لیکن باینہمہ معلوم یہ ہوتا ہی کہ غزالی کی طرح عقلی فیصلون مین اس کو بھی کچھ نقص نظر آنے لگا تھا، کیونکہ جابجا وہ اس بات پر زور دیتا ہی کہ عقلی فیصلے بھی گو صحیح ہوتے ہین اور مشاہدۂ ذوقی کے فیصلون سے مختلف نہین ہوتے تاہم مشاہدۂ ذوقی سے انسان وہ کچھ دیکھ سکتا ہی جو عقلی گورکھ دھندون مین نہین نظر آسکتا، لیکن مشکل یہ ہی کہ

"مشاہدۂ ذوقی سے جو کچھ دکھائی دیتا اوس کو الفاظ کے قالب مین نہین ڈھال سکتے، کیونکہ یہ پرشوکت بلند معانی الفاظ کے جامہ مین آکر اس دنیا کے چلتے پھرتے اظلال و اشباح سے مشابہ ہوجاتے ہین، حالانکہ نفس حقیقت کے اعتبار سے اون کو اون سے کوئی تعلق نہین ہوتا، یہی وجہ ہے کہ اکثر لوگ ادائے مطالب مین قاصر رہے اور اکثرون نے اس راہ مین ٹھوکرین کھائین، [1]

وہ مشاہدۂ ذوقی کو انسان کا آخری کمال سمجھتا ہی، لیکن باوجود اس کے عقل نظری کے احکام کو بھی غلط نہین سمجھتا، بلکہ عقلی نشو و نما کو انسان کی تدریجی ترقی کی ایک ضروری کڑی خیال کرتا ہی، اس بنا پر اس کا فلسفہ خالص مشائی فلسفہ نہین، بلکہ اشراقیت اور مشائیت سے مل جلکر ایک نئی تشکل ہی، یعنے اس کے فلسفہ کی بنا، نہ مشائیہ کی طرح محض عقل نظری پر ہے اور نہ اشراقیین اور صوفیہ [2] کی طرح محض مشاہدۂ ذوقی پر

[1] رسالہ حی بن یقظان صفحہ ۶، [2] صوفیہ کے مذہب کی حقیقت اور وجہ تسمیہ کے متعلق اس موقع پر بیرونی کی تحقیق کا تذکرہ خالی از دلچسپی نہین، وہ یونان کے ایک فرقہ سوفیہ کے اس مذہب کا تذکرہ کرنے کے بعد کہ اصلی وجود صرف باریتعالی کا ہی اور موجودات کا وجود محض ظل و شبح ہی، کہتا ہی "وھذا رأی السوفیة وھم الحکماء فان سوف بالیونانیة الحکمة ولما ذھب فی الاسلام قوم قریب من رأیھم سموا باسمھم ولم یعرف اللقب لبعضھم فنسبھم التوکل الی الصفة وانھم اصحابھا فی عصر النبی صلی اللہ علیہ وسلم" (کتاب الہند صفحہ ۱۶)
اس بنا پر اس کا املا سین سے ہونا چاہیئے، مگر ہم نے عام طریق کتابت و انتشار کا لحاظ کرکے املا مشہور کی پیروی کی ہی، (بقیہ حاشیہ صفحہ آیندہ پر)

بلکہ یہ ایک نیا فلسفہ ہی جس مین ابتدا تو عقل نظری سے ہوتی ہی، مگر آخری کمال کشف و مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے یہی وجہ ہی کہ اتصال عقل کے مسئلہ مین وہ ابن باجہ کا ہمنوا ہو کر یہ خیال ظاہر کرتا ہی کہ عقل کل سے انسان کا اتصال محض مراقبہ اور خلوت سے حاصل ہو سکتا ہی،

ابن رشد جو ابن طفیل کا تربیت یافتہ تھا، اندلس کے دونون نامور فلسفیون سے اصولاً مختلف الرائے ہی وہ کشف و ذوق کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہی، اور تصوف کو بےمعنی خیال کرتا ہی، خلوت و مراقبہ کا مخالف ہی اور محض علم و ادراک کو وسیلۂ سعادت و نجات سمجھتا ہی، وہ صحیح معنون مین ارسطو کا وفادار مقلد ہی، اِس کو نہ تنامسطیوس کی تحریرین برگشتہ کرتی ہین، نہ پروکلس، اور جمبلیکس کی معجزانہ خلوت پسندی سے اِس کو لگاؤ ہی، اور نہ فرفوریوس، اموینس، اور سمپلیسس کی گمراہیون سے وہ دھوکہ مین آتا ہی، وہ خوب جانتا ہے کہ اسکندریہ کے ان مفسرون نے ارسطو کی غلط تفسیر کی ہی، وہ ارسطو کی محض وہ کتابین اُٹھالیتا ہی جن پر استناد و قطعیت کی مہر لگی ہی، اور اون کتابون کو مطلق ہاتھ نہین لگاتا جو مشائیت کے نام سے اشراقی طرز کے فلاسفہ کے قلم سے نکلی ہین، نہ اوس کے فلسفہ مین خلوت و جلوت ہی اور نہ تجرد اور جذب و فنا کا لگاؤ ہی، مفسرین مین سے اگر کسی سے وہ استشہاد بھی کرتا ہے تو صرف تیوفراسطس اور اسکندر افرودیسی سے جن کے متعلق اوس کو یقین ہی کہ مشائی فلسفہ کی بےمیل اور خالص عقلیت کی ترجمانی کرتے ہین، یہی وجہ ہی کہ وہ فلسفہ کی تیز مشعل اپنے ہاتھ مین لیکر ضعیف الاعتقادی، تصوف، اور علم کلام کے مقابلہ مین یکسان وار کرتا ہی، وہ متکلمین کو اِس بات پر جھڑک دیتا ہی کہ نظریۂ ارتقار کے مقابلہ مین وہ نظریۂ تخلیق کی حمایت کرتے ہین، امام غزالی سے وہ اِس بنا پر مقابلہ کرتا ہی کہ اسباب و مسببات کا قطعی انکار کرکے وہ فلسفہ و حکمت کی بنیاد منہدم کرنا چاہتے ہین، ابن سینا اور فارابی کی وہ اِس بنا پر تردید کرتا ہے کہ یہ لوگ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جذب و فنا، مسائل وجہ و ماہیت کائنات، وطرق سلوک کی جس طرز پر ہمارے صوفیہ اور یونان کے فرقۂ اشراقیہ یا سوفیہ نے تشریح کی ہی، ان دونون کی باہمی مماثلت کی بنا ربیرونی کا فیصلہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہی،

مذہب، تصوف اور فلسفہ کے درمیانی حدود کو نظر انداز کرتے اور تینون کو باہم دگر مخلوط کر دیتے ہین اوہ اس کے سخت خلاف ہی کہ مذہب مین فلسفہ کی یا فلسفہ مین تصوف و مذہب کی آمیزش کیجائے، وہ مذہب اور فلسفہ دونون کو حق سمجھتا ہی، مگر اس کو یہ گوارا نہین کہ دونون اپنے اپنے حدود سے قدم نکالکر ایک دوسرے پر بے سمجھے بوجھے حملہ آور ہون، وہ مذہب مین تاویل کی ضرورت تسلیم کرتا ہی، کیونکہ نہ بدون اس کے چارہ ہی اور نہ مذہب و فلسفہ مین بغیر اس کے اتحاد قایم رہ سکتا ہی، مگر بانیہمہ مبادی مذہب کے انکار یا تاویل کو ایک لمحہ کے لیئے بھی وہ جائز نہین رکھتا، عالم کی قدامت کا قائل ہی، اور اسی کو وہ عین مذہب سمجھتا ہے حشر اجساد سے اوس کو انکار نہین، لیکن بانیہمہ وہ اعادۂ معدوم کے مسئلہ مین ارسطو کا ہمنوا ہے، معتزلہ کی طرح رویت باری کا انکار نہین کرتا، تاہم اس مسئلہ مین اشاعرہ کی بے معنے تحقیقات پر اوس کو ہنسی آتی ہی، غرض اگر ایک جانب وہ وفاداری کے ساتھ ارسطو کی تقلید کرتا ہی تو دوسری جانب تصوف اور علم کلام سے بیگانہ وار دین و ایمان مین بھی فتور نہین آنے دیتا،

ارسطو کی ذات کی نسبت جس عقیدت و شیفتگی کا اس نے اظہار کیا ہی وہ جابجا اس کی اون خطیبانہ انداز کی تحریرون سے معلوم ہوتا ہی جو اس نے اپنی تصنیفات کے دیباچون مین شامل کی ہین، چنانچہ تلخیص کتاب الطبیعیات کے دیباچہ مین کہتا ہی" اس کتاب کا مصنف ارسطو بن نیقو ماخس ہی جو یونانیون مین سب سے زیادہ عقلمند فلسفی گذرا ہی، اس نے منطق، طبیعیات اور فلسفہ پر پہلے پہل قلم اُٹھایا، اور اس طرح اُٹھایا کہ دوسرون کے لیئے کوئی گنجایش نہ رکھی، گویا علم کا وہی موجد اور وہی اوس کا خاتم ہے، موجد اسلیئے کہ پیشتر جن لوگون نے ان مسائل پر قلم اُٹھایا انھون نے ایسے خیالات ظاہر کیئے جو نا قابل التفات اور بیمعنے ہین، اور اس کو خاتم مین اس بنا پر کہتا ہون کہ ان پندرہ صدیون کے اندر یعنے اوس کے زمانے سے لیکر میرے زمانہ تک نہ کوئی شخص اوس کے خیالات کی تردید کر سکا اور نہ کسی نے ایک حبہ اوس کی تحقیقات پر اضافہ کیا، ان اوصاف حسنہ کی ایک شخص مین جامعیت نہایت

حیرت انگیز ہی، ایسی ذات جو کمال و اجتہاد کے تمام مراتب کی جامع ہو ایک مافوق الفطرت ذات تسلیم کی جانی چاہیے،، ایک اور موقع پر کہتا ہی "ہر قسم کی حمد وثنا اوس ذات کے لیے جس نے ارسطو کو کمال و اجتہاد کی اعلیٰ نعمتین عطا کین اور جس نے ارسطو کو معمولی انسانون مین وقعت و برتری بخشی ذالِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيْهِ مَنْ يَّشَاءُ" ایک اور موقع پر کہتا ہی "ارسطو کا فلسفہ اس حیثیت سے نہایت مکمل ہو کہ انسان کے اعلیٰ پرواز تخیل کے حدود کا اس نے احاطہ کر لیا ہی، گویا خدا نے اِس کو پیدا ہی اسی غرض سے کیا کہ وہ انسان کو فکر و نظر کے طریقون کی تعلیم دے" ایک اور موقع پر کہتا ہی "ارسطو فلسفہ کا واحد معیار ہی، کیونکہ اس کے الفاظ اور تعبیر اور اسلوب بیان مین اول بدل کرنا ممکن ہی، مگر یہ ناممکن ہو کہ اِس سے اختلاف کر کے کوئی شخص کسی نتیجہ پر پہونچ سکے" ایک موقع پر کہتا ہی "ارسطو کی ذات انسانی کمال کا ایک سانچہ ہو جس کے مطابق قدرت انسان کے دوسرے ڈھانچے تیار کرتی ہی،، ابن رشد گو کہین کہین ارسطو سے اختلاف بھی کرتا ہے، تاہم ارسطو کی کتابون کی شرحون مین وہ ارسطو کے خیالات بے کم وکاست نقل کر دیتا ہی اور اون پر کوئی اضافہ نہین کرتا، ارسطو کی کتابون کی کتاب الطبیعیات کی شرح کے خاتمہ مین وہ کہتا ہو کہ اس نے اِس کتاب مین ارسطو کے خیالات کی محض ترجمانی کی ہی، اس کا مقصد محض یہ ہو کہ وہ فلاسفہ کے خیالات نقل کر دیا کرے، باقی ہر ایک مسئلہ کی تنقید اس کے دائرہ سے خارج ہی،[1]

غرض ابن رشد کی تصنیفات کے عام انداز اور ارسطو کی ذات کے ساتھ اس نے جس عقیدت کا اظہار کیا ہی، اس کی بنا پر بجا طور پر یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہی کہ وہ دیگر عرب فلاسفہ کے خلاف ارسطو کا نہایت سچا وفادار مقلد تھا، یعنے گو دوسرے فلاسفہ بھی یہ دعوی کرتے تھے کہ وہ اپنی کتابون مین محض ارسطو کی ترجمانی کرتے ہین، مگر اون کی کتابین خود اون کے اِس دعوی کی تکذیب کرتی ہین، بخلاف ابن رشد کے کہ وہ اگر یہ دعوی کرتا بھی ہی تو ہر ایک موقع پر سچائی کے ساتھ حد درجہ اِس کا خیال رکھتا ہے اور شارح

[1] ابن رشد کی کتابون کے یہ حوالے رینان سے اخذ کیے گئے ہین،

ومفسر کے حدود سے آگے قدم نہین بڑہاتا، ابن سینا اور فارابی وغیرہ کو دیکھو کہ وہ بھی برابر یہ دعویٰ کرتے ہین کہ اونھون نے ارسطو کی صرف ترجمانی کردی ہی، لیکن غور سے دیکھو تو پتہ چلیگا کہ ارسطو کے فلسفہ مین اونھون نے علم کلام اور تصوف کو ہر موقع پر مخلوط کردیا ہی، چنانچہ ابن رشد اور ابن سینا کا جہان کہین ہم مقابلہ کرین گے وہان خود ابن رشد کی زبانی یہ بتلائینگے، کہ ابن سینا نے کتاب الشفاء مین جس کے متعلق خود اوس کا بیان یہ ہو کہ اس مین محض ارسطو کے خیالات کی ترجمانی کی گئی ہی، اس نے کون کون سے علم کلام اور تصوف کے مسائل ارسطو کے خیالات کے ساتھ مخلوط کردئیے ہین،

اب آخر مین گذشتہ طویل مباحث کا خلاصہ ایک بار پھر پیش نظر کرلو،

(۱) شامی اور سُریانی زبانون سے یونانی کتابون کے جو ترجمے کئیے گئے اون سے عربی فلسفہ کی تکوین ہوئی، یہ ترجمے اصلی کتابون کے ترجمے نہ تھے بلکہ ترجمون کے ترجمے تھے،

(۲) ان تراجم کو لیکر جن لوگون نے عربی فلسفہ کی عمارت تعمیر کی وہ عرب کے لوگ نہ تھے بلکہ اہل عجم یا عجمی نژاد مولدین کی جماعت تھی، اس بنا پر عربی فلسفہ کو حقیقت مین عربی فلسفہ ہی کہنا صحیح نہین،

(۳) مسلمانون مین فلسفہ کی اشاعت وتکوین غلط راستہ سے ہوئی، یعنے عربی فلسفہ کی بنیاد محض یونانی کتابون اور خیالات پر رکھی گئی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفہ محض چند اجنبی مجموعۂ خیالات کا نام ہوکر رہگیا اور جدید تحقیقات کا باب مسدود ہوگیا،

(۴) مسلمانون کو ارسطو کی اصلی کتابین بہت کم دستیاب ہوئین اور عام طور پر اون مین انھین کتابون کی اشاعت ہوئی جو غلطی سے ارسطو کے جانب منسوب کردی گئی تھین، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے غلط خیالات ارسطو کے نام سے مسلمانون مین اشاعت پذیر ہوگئے،

(۵) عربی فلسفہ محض ارسطو ہی کے فلسفہ پر مبنی نہین بلکہ اس کے اندر کچھ اور اجنبی عناصر بھی زبردستی شامل کردئیے گئے تھے، لیکن ان اجنبی عناصر کا شمول عربون سے بہت پہلے عمل مین آچکا تھا، یعنے اسکندریہ مین جہان

پہلے پہل فلسفہ کی مذہب سے شناسائی ہوئی تھی،

(۶) عربی فلسفہ دور اول سے آخر ترین دور تک یکسان منزل طے کرتا رہا اور اس مین حبّہ برابر اضافہ نہوسکا یہان تک کہ جن عناصر سے شروع مین اس کی تکوین ہوئی تھی وہ آخر تک علیٰ حالہ باقی رہے،

(۷) ابن سینا ابن باجہ اور ابن طفیل گو مشائیت کی تقلید کے مدعی ہین، مگر واقعہ یہ ہو کہ اون سے کوئی بھی جادۂ استقامت پر قائم نرہا اور مشائیت کے نام سے ہر ایک نے اشراقیت کی تبلیغ کی، البتہ ابن رشد اس گروہ سے مستثنیٰ تھا، وہ ارسطو کی تقلید کے ادعار کے باوجود اوس کا نہایت سچا وفادار مقلد تھا، اس بنا پر اگر ارسطو کا فلسفہ سمجھنا ہے تو عرب فلاسفہ مین سے صرف ابن رشد کا مطالعہ کرنا چاہیئے[۱]،

(۲)

ابن رشد کے فلسفہ کی غلطیان

اوپر گذر چکا ہے کہ مسلمان فلاسفہ کو ارسطو کی اصلی کتابین بہت کم دستیاب ہوسکین، زیادہ تر ان کتابون کی اشاعت ہوئی جو غلطی سے ارسطو کے جانب منسوب کردی گئی تھین، نیز جو اصلی کتابین دستیاب بھی ہوئین اون کے مطالب کی تشریح و تفسیر مین انھون نے اسکندریہ کے مفسرین پر اعتماد کیا جن کی تفسیرین مشائیت کی روح کے خلاف اشراقیت کے رنگ مین لکھی گئی تھین، ان دو باتون پر اس بات کا اضافہ کرو کہ کندی کے بعد

---

[۱] یہ نتائج ذاتی معلومات وخیالات کی بنیاد پر اخذ کیئے گئے ہین، اسلئے ان کی ذمہ داری کسی اور مصنف پر عائد نہین ہوتی، صرف مؤلف ہذا ان کا ذمہ دار ہو، ان نتائج کی اہمیت اور واقعیت کا اندازہ کرنیکے لئے خود فلاسفہ عرب کی کتابون کا مطالعہ کرنا چاہیئے، کتاب ہذا کے موضوع سے انکا تعلق اس وقت بخوبی عیان ہوگا جب کتاب کے اس حصہ کا ابن رشد کے آرا، نظریات (جن کا تذکرہ پچھلے ابواب مین بالتفصیل گذر چکا ہی) کے ساتھ ملاکر مطالعہ کیا جائے،

جتنے فلاسفہ گذرے ہین، مترجمین کی جماعت کو چھوڑ کر اون مین سے بہت کم ایسے تھے جو یونانی زبان سے واقفیت رکھتے ہون، اور کم از کم ابن سینا کے متعلق تو یہ دعوی قطعًا ناقابل تردید ہی، حالانکہ ارسطو کے واحد مفسر ہونے کی حیثیت اوس کو مشرق مین ہمیشہ سے حاصل رہی ہے،

یہی اسباب ہین جن کی بناپر مسلمانون کو ارسطو کا فلسفہ سمجھنے مین غلط فہمیان ہوئین، فارابی نے "الجمع بین الرأیین" کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہو جس مین ارسطو اور افلاطون کے مابین مطابقت ثابت کی ہی، کتاب کے نفس موضوع کی صحت سے یہان ہمین بحث نہین، اگرچہ حقیقت مین یہ نفس موضوع ہی بجائے خود غلط فہمی کی بین ایک مثال ہی، بہرحال جن شواہد و دلائل کی بناپر موضوع کتاب کے ثابت کرنے مین کامیابی حاصل کی گئی ہے، اوس کی دو ایک مثالین ہم پیش کرتے ہین،

(۱) قدامت عالم کے مسئلہ مین دونون فلسفیون کے خیالات کے درمیان مطابقت اِس طرح ثابت کی گئی ہی کہ ارسطو نے اثولوجیا مین اور افلاطون نے طیماوس مین قدامت کے بجائے عالم کے حدوث کی تصریح کی ہے، حقیقت یہ ہو کہ یہ بہت بڑی غلط فہمی ہی، افلاطون کا فلسفہ ایک قسم کی تثلیث پر مبنی ہو جس مین مثل افلاطونیہ کا وجود نفس ازلی کے معاصر تسلیم کیا گیا ہی، اس کے علاوہ افلاطون انحلال نفس کا انکار کرتا ہی اور ایک حد تک تناسخ کا قائل ہی اور اِس طرح اس نے نفس انسانی کی ازلیت و ابدیت دونون ثابت کر دی ہین، اسی طرح یہ ہم اوپر بتا چکے ہین کہ اثولوجیا حقیقت مین ارسطو کی تصنیف نہین ہی، ان مباحث پر اوس نے صرف مابعد الطبیعة مین بحث کی ہی اور اوس مین بھی خالص الٓہیانہ طرز کے مباحث، یعنے وہ بحثین جن کا تعلق ذات خداوندی اور عالم کے باہمی تعلقات سے ہی، اون پر صرف تین فصلون مین بحث کی ہی، ایک مین خدا کے صفات سے، دوسری مین نفوس فلکیہ اور اون کے مدارج و تعداد سے، اور تیسری مین علم باری کے مسئلہ سے، اِن تین فصلون کے علاوہ کتاب بھر مین کہین اِس قسم کی کوئی بحث نہین ہی، اور واقعہ یہ ہو کہ مابعد الطبیعة کی تصنیف کی غرض ہی یہ نہین ہو کہ الٓہیانہ طرز کے مباحث پر بحث کی جائے، باقی قدم و حدوث وغیرہ مسائل کا حل تو یہ اس کی طبیعیات کی طرز کی کتابون سے

ہوتا ہی، مثلاً کتاب الکون والفساد اور کتاب النفس وغیرہ اور ان کتابون مین وہ صراحت کے ساتھ قدامت کا طرفدار ہی،

(۲) فارابی نے افلاطون کے نظریۂ امثال سے انکار کرکے افلاطون کے کلام مین صریحی تحریف کی ہے، اور اِس مسئلہ مین ارسطو اور افلاطون کا اتحاد ثابت کیا ہی، حالانکہ یہ دونون کے فلسفے سے ناواقفیت کا صریحی اظہار یا محض ہٹ دھرمی ہی،

غرض اِس طرح کے اور مباحث اِس کتاب مین درج ہین جن کی غلطی مزید تشریح وتوضیح کی محتاج نہین؛ اِس قسم کی غلط فہمیان فلاسفۂ اسلام مین عام ہین اور اِن غلط فہمیون کا سبب یہی ہی کہ یہ لوگ عموماً یونانی زبان سے ناواقف ہوتے تھے، ارسطو کی اکثر غیر مستند کتابون کے تراجم پیش نظر رکھتے تھے، اور دیگر مفسرین کے کلام پر اعتماد کر لیتے تھے،

ابن رشد بھی اِس بارے مین اپنی ہم قوم جماعت سے مستثنیٰ نہین، اگرچہ اِس نے نہایت تلاش سے ارسطو کی محض مستند کتابین فراہم کین اور اون کی تشریح وتفسیر مین محض اونھین مفسرین کے کلام پر اعتماد کیا جن کا تعلق خالص مشائی فرقہ سے تھا، تاہم وہ بھی مجبور تھا کہ یونانی زبان سے ناواقف محض تھا،

اِس کی بعض غلطیان تو وہ ہین جو خود اِسی کے ساتھ مخصوص ہین، اگرچہ اِس نوعیت کی غلطیان دوسرون سے بھی سرزد ہوئی ہین اور بعض وہ ہین جو تمام فلاسفۂ عرب مین مشترک ہین،

نوع اول کی غلطیان نمونہ کے طور پر ذیل مین درج کی جاتی ہین،

مثلاً کتاب الشعر کی تفسیر مین وہ یونانی شاعری کے اقسام کمیڈی، ٹریجیڈی، ڈراما اور اپیک کی حقیقت سمجھنے مین غلطی کرتا ہی، چنانچہ وہ ٹریجیڈی کا مفہوم یہ سمجھتا ہی کہ وہ مدحیہ شاعری کا نام ہی، اور کمیڈی کی ماہیت اس کے ذہن مین یہ آئی ہی کہ وہ ہجو گوئی کی قسم ہی، اس بناپر وہ اِن دونون قسم کی شاعری کی مثالین عربی قصائد وکلام سے تلاش کرنے کی بیسود کوشش مین دماغ پاشی کرتا ہے، اور تو اور اس کو یہ فکر ہوتی ہی

کہ قرآن مجید سے اس قسم کی مثالین دستیاب ہوجائین، ظاہر ہے کہ اوس کی نظر یونانی شاعرون کے کلام پر تو تھی نہین، دوسرے اہل عرب تو اس بات کے عادی تھے کہ اپنی زبان وادب کو سب سے بالا سمجھین اور دوسری زبانون کی شاعری وادبیات کو اپنی شاعری وادب کی عینک سے دیکھین، اِس بناپر عرب فلاسفہ کے لیے یہ ناممکن تھا کہ وہ یونانی شاعری پر عبور حاصل کرلین،

اسی طرح ابن رشد اپنے ہم قوم فلاسفہ کے مانند چونکہ یونانی فلسفہ کی تاریخ سے ناآشنا تھا، اِس بناپر اکثر اوس کو اسمار مین اشتباہ ہوجاتا ہی، اور کہین وہ مختلف فرقون کی غلط تعبیر کرتا ہی، چنانچہ فیثاغورس اور پروٹاگورس مین وہ اکثر خلط ملط کرتا ہی، کریٹائل اور دیمقراطیس کو ایک سمجھتا ہی، ہرقلیہ اوس کے نزدیک کوئی یونانی فلسفہ کا فرقہ ہی، اِس فرقہ کا پہلا فلسفی سقراط ہوا ہے، اناناگوٹس اٹالین فرقہ کا بانی ہی، وقس علیٰ ہذا، یہ غلطیان اسی وجہ سے ہوئی ہین کہ وہ یونانی زبان وادب وتاریخ سے ناآشنائے محض تھا، ورنہ ایک یونانی زبان جاننے والے کے لیے ان کی تصحیح کوئی مشکل نہین ہی،

بڑی بات یہ تھی کہ مغربی اور سامی قومون کے تخیل اور شعور مین بڑا فرق تھا، مثلاً سامی قومون نے ہمیشہ عباد صالحین کی روحون کو اپنے اور خدا کے درمیان واسطہ قرار دیا ہی، بخلاف مغربی قومون کے کہ وہ روح کے اِس مشرقی تخیل سے ناآشنا رہی ہین، اور غیر مادی روحون کے بجائے اونھون نے ہمیشہ سے مادی قسم کی قوتون یا اپنے ہی جیسے انسانون کی پرستش کی ہی، مشرق مین روحین صرف خدا اور انسان کے درمیان واسطہ کی حیثیت رکھتی تھین، مگر مغرب کے دیوتا بجائے خود معبود خیال کیے جاتے تھے، یہودی قدیم زمانہ مین حشرونشر کے قائل تھے، یونانیون کے ہان یہ تخیل ہی ناپید تھا، اور تھا بھی تو بہت ادنیٰ اور معمولی قسم کا، فرشتون کے اسمار جبرئیل ومیکائیل وغیرہ سامی زبانون کے زائیدہ ہین، مغرب مین فرشتون کی کوئی مستقل ہستی تسلیم نہین کیجاتی، مشرق مین جنات حضرت سلیمان کے تابع خیال کیے جاتے تھے، مغرب مین اِس قسم کی کسی مخلوق کا تخیل نتھا، ہان البتہ حیوانی اور اِنسانی شکل وصورت سے مخروج یا رجولیت وانوثیت سے مخلوط خوفناک قسم کی مخلوقات کا

وجود تسلیم کیا جاتا تھا، غرض دونون قومون کے مذہبی وغیر مذہبی تخیل مین بڑا فرق تھا،

ارسطو کا نفوس فلکیہ کا نظریہ یونان کے علم الاصنام پر مبنی ہی، اور کہین بھول چوک سے اپنے اعتقاد کے خلاف اس موقع پر اوس کے قلم سے یہ عبارت بھی نکل گئی ہو کہ

"ہمارے آباؤ اجداد مین قدیم زمانہ سے بطور عقیدۂ مسلمہ کے یہ روایت مشہور رہتی چلی آئی ہے کہ افلاک اور اونکے نفوس دیوتا اور انسان کے معبود ہین، اور سارا کارخانۂ عالم ان دیوتاؤن کے قبضہ مین ہی، ان دیوتاؤن کی شکل وصورت انسان یا دیگر حیوانات کی شکل وصورت سے متشابہ ہی، اس روایت کا مفہوم دیگر اضافون سے قطع نظر کرکے اگر اسقدر سمجھا جائے کہ اس مین مبادی عالم اور افلاک کے معبود یا دیوتا ہونیکا اعتراف کیا گیا ہی تو اس مین شک نہین کہ یہ خیال میرے نزدیک وحی والہام سے کم رتبہ نہین اور جو طرز ادائے مطلب کا اختیار کیا گیا ہی وہ بھی عدیم المثال ہی،"[1]

یہ فقرہ اِس بات کے لیئے کافی سند تھا کہ اس کی بنیاد پر عرب فلاسفہ نفوس فلکیہ کے نظریہ کی عمارت تعمیر کر لیتے، چنانچہ اس فقرہ کی بنا پر ابن رشد کے فلسفہ مین پہلے افلاک اور سیارے اور اونکی حرکتین عالم کی بقاء وتقویم کا ذریعہ قرار پاتی ہین، پھر یہ حرکتین ارادی حرکات کا درجہ حاصل کرتی ہین، پھر ذی روح مخلوقات سے اتنی سی مشابہت کی بنا پر اون مین خود روح کا وجود تسلیم کیا جاتا ہی، اِس کے بعد اونکے حامل اجسام یعنے افلاک ذی روح تسلیم کیئے جاتے ہین، یہانتک کہ اون مین انسان کے ایسے قوائے ادراک ثابت کیئے جاتے ہین اور ابن سینا سے اِس مسئلہ پر معرکہ آرائی ہوتی ہی کہ افلاک قوت تخیل کے حامل ہین یا نہین، ابن رشد کہتا ہے کہ تخیل محض جزئی اشیاء کی ادراک کرنیوالی قوت کا نام ہی، اِس بنا پر افلاک اِس قوت کے حامل نہین ہو سکتے، اِس کے علاوہ یہ قوتین انسان کو محض اسلیئے بخشی گئی ہین کہ اس کی صیانت حیات مین کام آتی ہین، افلاک کو صیانت حیات کی ضرورت نہین، نتیجہ یہ ہوتا ہی کہ افلاک انسان سے بھی زیادہ اشرف قرار پاتے ہین،

[1] "مابعد الطبیعۃ" صفحہ ۲۵۴،

اور اون کی روحین مخزن علم وادراک شمار کی جانے لگتی ہین، اب ایک قدم بڑھاکر افلاک کے یہ نفوس باری تعالیٰ کے وزراء کی حیثیت اختیار کرلیتے ہین اور اس طرح درجہ بدرجہ ترقی کرتے کرتے عرش وکرسی اور ملائکۂ مقربین کی حقیقت کی تطبیق، افلاک اور نفوس افلاک سے ہونے لگتی ہی، یونانیون نے تو افلاک ثابت کیئے تھے، عرش وکرسی کو ملاکر ہمارے ہیئت دان بھی یہ تعداد پوری کرلیتے ہین، حالانکہ ارسطو خود اڑتالیس بلکہ اس سے بھی زیادہ بے شمار افلاک کی تصریح کرتا ہی، وہ تداویر اور اجزاے فلک کو بھی اس تعداد مین شمار کرلیتا ہی، اور اس بنا پر نفوس فلکیہ کی تعداد بھی اس کے نزدیک عرب فلاسفہ کی بتائی ہوئی مشہور تعداد سے چوگنی پچگنی زیادہ ہوجاتی ہی،

خیال کرو کہ افلاک اور نفوس افلاک کی حقیقت کی اس درجہ تک تشریح ارسطو کی کتابون مین کہین درج نہین، وہ صرف ایک حرکت اور ایک محرک کا وجود تسلیم کرتا ہی، باقی اس کے علاوہ جتنے محرکات یا حرکتین ہین وہ سب اسی کی تابع ہین وزارت یا ملکوتیت کے تخیل کا پتہ بھی نہین لگتا، صرف فقرۂ بالا کی بنیاد پر درجہ بدرجہ عرب فلاسفہ نے کتنی بڑی اور عظیم الشان عمارت تعمیر کرلی، اور لطف یہ ہے کہ سامی مذاہب خصوصاً اسلام سے اس کو تطبیق بھی دیدی گئی، پھر کچھ اس نظریہ پر موقوف نہین ارسطو اور عرب فلاسفہ کی کتابون کا مقابلۃً مطالعہ کرنے سے صاف پتہ چل جاتا ہی کہ مغربی خیالات مین کس حد تک سامی خیالات کا میل کردیا گیا ہی، یہ جراثیم کچھ تو اسکندریہ مین پیدا ہوچکے تھے اور کچھ عربون نے اضافہ کیئے، صرف ایک مثال درج کردی ہے، اس موضوع کی بحث وتفتیش کے لیئے عرب فلاسفہ کی تصنیفات کا مطالعہ کرنا چاہیئے،

---

(۳)

ابن رشد اور ابن سینا

ابن رشد کی تصنیفات مین پڑھا ہوگا کہ بعض کتابین اس نے اِس موضوع پر لکھی ہین کہ فارابی اور ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ کی غلط تشریح کی اور جو بعض مسائل فلسفہ مین اِن دونون نے اضافہ کیے، اون کو ارسطو کے فلسفہ سے کوئی تعلق نہین اور نہ وہ خود فی نفسہ صحیح ہین، فصول بالا مین گذر چکا ہے، کہ ابن رشد کو ابن سینا پر یہ اعتراض ہو کہ

(۱) اس نے ارسطو کے بعض مسائل کی غلط تشریح کی،

(۲) بعض مسائل مین ارسطو سے اختلاف کرنے کے باوجود اپنی ذاتی رائے ارسطو کے جانب وہ منسوب کرتا ہے،

(۳) بعض مسائل متکلمین سے اخذ کر کے ارسطو کے نام سے فلسفہ مین اضافہ کردئیے،

اب اس فصل مین ہم ابن سینا پر ابن رشد کے تعقبات سے بالتفصیل بحث کرنا چاہتے ہین،

ابن سینا کی فلسفہ کی مشہور کتابین تین ہین، شفار، اشارات، اور نجات، ان مین سے شفار کے مقدمہ مین اوس نے خود تصریح کی ہو کہ اِس کتاب مین مین نے ارسطو کے خیالات بے کم وکاست نقل کردئیے ہین، میرے ذاتی خیالات کی واقفیت کے لئے فلسفہ مشرقیہ کا مطالعہ کرنا چاہیے، یہ کتاب ناپید ہو، لیکن ابن رشد نے تہافت التہافت مین ایک موقع پر ضمناً یہ لکھا ہو کہ خالق عالم کے مسئلہ مین ابن سینا نے اہل مشرق سے اتفاق کیا ہو اور وہ یہ ہے کہ اجرام سماویہ بجائے خود معبود ہین، اِس نظریہ پر ابن سینا نے فلسفہ مشرقیہ مین بحث کی ہو اور اسی سبب سے اِس کتاب کا نام اِس نے فلسفہ مشرقیہ رکھا ہے، کہ اِس مین اہل مشرق کی رائے کی عموماً ابن سینا نے پیروی کی ہو،[1]

[1] تہافت التہافت صفحہ ۱۰۴

فارابی نے فصوص الحکم ایک کتاب لکھی ہی جس مین ملائکہ، لوح وقلم، خلق وامر، وحی ونبوت، اور نفس ومراتب نفس پر فلسفیانہ رنگ مین بحث کی ہی، اور اِس کے علاوہ وجود اور علم کے خالص فلسفیانہ مباحث بھی ہین، فارابی کے بعد ابن سینا نے بھی یہی طرز اختیار کیا، چنانچہ کتاب الشفا مین، جس کے متعلق خود اوس نے مقدمہ مین لکھدیا ہی کہ یہ کتاب ارسطو کے فلسفہ کی محض ترجمان ہی، اِس نے نبوت و امامت کی بحثین اضافہ کین، اشارات مین نبوت، معاد، خلق شر، دعا کی تاثیر، عبادات کی فرضیت، خرق عادات، اور اولیا کی کرامات پر جستہ جستہ مضامین لکھے جن مین جابجا قرآنی آیات کی تفسیر بھی کرتا جاتا ہی، اور علم کی بحث مین صوفیانہ مذاق کی بعض تحریرین بھی شامل کردی ہین اور یہ سب کچھ اوس نے ارسطو کے نام سے کیا، اِس کا نتیجہ یہ ہوا کہ امام غزالی نے جب فلسفہ کے رد پر قلم اُٹھایا تو فارابی اور ابن سینا کی تحریرات پیش نظر رکھکر قلم اُٹھایا، اور جو کچھ فارابی اور ابن سینا نے فیصلہ کردیا ہی اُسی کو وہ ارسطو کا فیصلہ سمجھے، چنانچہ مقدمہ مین وہ خود تصریح کرتے ہین کہ صرف فارابی اور ابن سینا کی کتابین میرے پیش نظر تھین اور فلسفہ کی جو کچھ تردید مین نے کی ہی وہ صرف انھین دونون کے خیالات پیش نظر رکھکر کی ہی[1]، یہی وجہ ہی کہ اُنھون نے اِس کتاب مین بعض اون مسائل کی بھی تردید کی جن کا ارسطو قائل نہ تھا، مثلاً یہ بحث کہ وحی اور منامات صادقہ کا فیضان نفوس فلکیہ کے جانب سے ہوتا ہی وغیرہ وغیرہ،

غرض حقیقت یہ ہی کہ ابن سینا اور فارابی کی تصنیفات نے اکثر مسلمان فلاسفہ اور متکلمین کو دھوکہ مین ڈالا اور انھین کی تصنیفات کی بدولت بعض ایسے مسائل بھی ارسطو کیجانب بعد کو منسوب کردئیے گئے جنکا نام ونشان بھی ارسطو کی کتابون مین نہین ملتا، ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ مین اِس قسم کی تحریفین جو کی ہین اون کو تین قسمون مین تقسیم کرنا چاہئیے، (۱) وہ مسائل جن مین ارسطو سے ابن سینا نے مخالفت کی ہے، (۲) وہ مسائل جن کی ابن سینا نے غلط تفسیر کی ہی، (۳) وہ مسائل جو ارسطو کے نام سے ابن سینا نے اضافہ کیے ہین

[1] مقدمۂ تہافت الفلاسفہ صفحہ ۴،

یہ خیال رکھنا چاہیے کہ ابن سینا نے ارسطو کی تفسیر مین تامسطیوس کی شرحون پر اعتماد کیا ہی[۱]،
اور اسکندریہ کے یہ مفسرین اپنے ذاتی خیال کی بنا پر ارسطو کی تفسیر کرتے ہین، اِس بنا پر یہ کوئی تعجب کی
بات نہین کہ ابن سینا کو ارسطو کے بعض مسائل سمجھنے مین دھوکہ ہو گیا ہو،

ابن سینا نے جن مسائل مین ارسطو سے اختلاف کیا ہی اس کی بعض مثالین نمونہ کے طور پر ذیل مین
درج کی جاتی ہین،

(۱) تخلیق عالم کے مسئلہ مین ابن سینا کا خیال ہی کہ مادہ غیر مخلوق اور صورت مخلوق ہی، یعنے تخلیق کا
مفہوم یہ ہی کہ فاعل غیر مخلوق مادّہ کو ذی صورت اور متشکل کر دیتا ہی، ابن رشد کہتا ہی کہ یہ مذہب ارسطو کی
رائے کے خلاف ہی، حالانکہ ابن سینا نے اِس ذاتی رائے کو ارسطو کے جانب منسوب کیا ہی، ارسطو کی
مابعد الطبیعۃ سے بھی ابن رشد کی تصدیق ہوتی ہی یعنی اوس کی کتاب مین جس بات کی تصریح ملتی ہی وہ یہ ہے
کہ مادہ اور صورت دونون غیر مخلوق ہین، اور تخلیق مین فاعل کا فعل جو کچھ ہوتا ہی وہ یہ ہوتا ہی کہ مادۂ غیر متحرک کو
وہ حرکت دیتا ہے جس کی وجہ سے وہ چیز جو قوت مین ہوتی ہی فعلیت مین آجاتی ہی، یعنی فاعل نہ مادہ کو
خلق کرتا ہے اور نہ صورت کو بلکہ صرف اون چیزون کو خلق کرتا ہی جو ادن سے ملکر بنتی ہین[۲]،

(۲) ابن سینا قائل ہی کہ جسم فلکی اجسام سفلیہ کے مانند ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہی، ابن رشد
کہتا ہی کہ ارسطو اس کا قائل نہین، کیونکہ ارسطو کے نزدیک افلاک قدیم ہین اور جو چیز ہیولیٰ اور صورت سے
مرکب ہوتی ہی وہ حادث ہوتی ہی[۳]، ارسطو کے مابعد الطبیعۃ کی متعدد فصلون سے ابن رشد کی تائید ہوتی ہی،

(۳) ابن سینا نے ثابت کیا ہی کہ نفوس حادثہ بالفعل غیر متناہی ہین، ابن رشد کہتا ہی کہ فلاسفہ
مین سے کوئی اِس کا قائل نہین اور یہی سبب ہی کہ جو لوگ اِس بات کے قائل ہین کہ نفوس ابدی ہین اور اشخاص
کی تعداد سے زیادہ ان کی تعداد نہین ان کو مجبوراً تناسخ کا مذہب اختیار کرنا پڑا[۴]،

---

[۱] ملل ونحل شہرستانی، [۲] مابعد الطبیعۃ ۳۰۵، [۳] تہافت التہافت صفحہ ۱۷، [۴] تہافت التہافت صفحہ ۱۷،

(۴) ابن سینا نے باری تعالیٰ کا وجود اِس طور پر ثابت کیا ہی کہ عالم کی تمام چیزین ممکن ہین، یعنے وجود و عدم سے اون کی نسبت برابر ہی، اون کو عدم سے وجود مین لانے کے لئے کوئی مرجح ہونا چاہیئے، وہی مرجح خدا ہی، ابن رشد کہتا ہو کہ ارسطو کی یہ دلیل نہین ہی، بلکہ اوس کی دلیل یہ ہو کہ عالم مین ایک قدیم حرکت پائی جاتی ہی، اور ہر حرکت کے لیئے ایک محرک ہونا ضروری ہی، وہی محرک خدا ہی[1]، ارسطو کی مابعد الطبیعۃ کی عبارت ابن رشد کی تائید مین ہی،

(۵) ابن سینا نے موجودات کی تین قسمین کی ہین، واجب[2] بالذات یعنے خدا، ممکن[3] بالذات واجب بالغیر مثلاً افلاک اور عقول اور ممکن[4] بالذات یعنے عالم سفلی، امام غزالی کو دھوکہ ہوا کہ یہ ارسطو کا مذہب ہی، چنانچہ اِس کے جانب اونھون نے تہافت کی متعدد فصلون مین اشارہ کیا ہی، لیکن ابن رشد نے اِس مسئلہ پر تہافت التہافت مین مفصل بحث کی ہی، اور ثابت کیا ہی کہ ارسطو ممکن بالذات و واجب بالغیر کی قسم تسلیم نہین کرتا، موجودات عالم کی تقسیم کے بارے مین تین مذہب ہین، ایک فریق عالم کو حادث اور فساد پذیر مانتا ہے اور تمامتر باری تعالیٰ کا معلول قرار دیتا ہی، یہ متکلمین کا گروہ ہی، دوسرا فریق عالم کو ازلی مانتا ہی، لیکن اِس مین بھی دو گروہ ہوگئے ہین، ایک کہتا ہی کہ ازلیت اِس مین واجب بالذات کی جانب سے آئی ہی، یہ فلاسفہ کا گروہ ہی، اور دوسرا کہتا ہی کہ عالم بالذات ازلی ہی، کسی دوسری شئے کے سبب سے اِس مین ازلیت نہین پیدا ہوئی، یہ خیال دھریون کا ہی، تو گویا اصلی بحث اسی قدر ہی کہ عالم حادث ہی یا ازلی اور باری تعالیٰ کا مخلوق ہی یا غیر مخلوق بس اِس بنا پر یہ تقسیم ہی بیکار ہی کہ موجودات واجب بالذات ہین یا ممکن بالذات و واجب بالغیر یا ممکن بالذات، کیونکہ تقسیم کی بنا صرف یہ ہی (جیسا معلوم ہوچکا ہی) کہ عالم ممکن ہی یا واجب[5]، ابن تیمیہ نے بھی الرد علی المنطق مین متعدد مقامات پر یہ بحث کی ہی کہ ابن سینا کی یہ تقسیم یونانیون کے بالکل خلاف ہی، ارسطو نے مابعد الطبیعۃ مین جوہر کی تین قسمین کی ہین، حادث[6] و محسوس یعنے کائنات، قدیم[7] و محسوس یعنے افلاک اور غیر[8] متحرک و غیر

---

[1] تہافت التہافت صفحہ ۲، [2] تہافت التہافت صفحہ ۴،،

محسوس یعنے خدا، تو گویا جوہر متحرک جو ساری مخلوقات پر مشتمل ہو اس کی صرف دو ہی قسمین ہوئین یعنی قدیم یا حادث بالفاظ دیگر واجب اور ممکن[1]،

نمبر دوم کے مسائل وہ ہین جن کی ابن سینا نے غلط تفسیر کی ہو، منجملہ اون کے چند ذیل مین بیان کیے جاتے ہین،

(۱) مشہور ہو کہ ارسطو اس بات کا قائل تھا کہ الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد یعنے واحد مطلق سے صرف ایک چیز صادر ہوسکتی ہو، اس بنا پر عالم بحیثیت مجموعی خدا کا بلا واسطہ مخلوق نہین، بلکہ خدا کی بلا واسطہ مخلوق صرف عقل اوّل ہو[2]، لیکن یہ بات مہمل ہو، کیونکہ یہ قضیہ عام ہو، خدا مین تو یہ کہہ سکتے ہین کہ اس کا معلول واحد ہو، اور علل مین یہ قضیہ اسلئے باطل ہوجائیگا کہ کائنات مین بہت سی مرکب چیزین بھی پائی جاتی ہین اور ظاہر ہو کہ وہ ایک علّت کی معلول ہوتی ہین، کوئی یہ نہین کہتا کہ انسان کا ایک جزر ایک علّت کا معلول ہے اور دوسرا دوسری علّت کا، پس اس بنا پر یا تو یہ فیصلہ غلط ہوجائے گا یا یہ لازم آئے کہ مرکبات کا وجود نہ ہوسکے،

ابن رشد کہتا ہو کہ اس قضیہ کا یہ مفہوم سر تا پا ابن سینا اور فارابی کی ایجاد ہین، وہ شاہد کا غائب پر قیاس کرتے ہین اور سمجھتے ہین کہ واحد سے صرف مفعول واحد کا صدور ہوسکتا ہو، اور یہ تو ظاہر ہے کہ خدا بسیط محض ہو پس اون کے اس خیال کی بنا پر یہ نتیجہ صاف نکل آتا ہو کہ خدا سے صرف مفعول واحد کا صدور ہوا، لیکن اگر مرکبات کے متعلق اون سے سوال کیا جائے وہ تاویلین کرنے لگین گے، ارسطو کا خیال اس کے خلاف ہو، وہ غائب کا شاہد پر قیاس نہین کرتا، اور اس بنا پر شاہد و غائب مین اس قضیہ کا مفہوم اس کے نزدیک الگ الگ ہو، باری تعالیٰ کے متعلق جب یہ قضیہ بولا جاتا ہے تو اس کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ فاعل مطلق سے صرف فعل مطلق کا صدور ہوگا اور فعل مطلق مین کسی ایک مفعول کی کوئی تخصیص نہین، فعل مطلق کے تحت مین کئی ایک مفعول آسکتے ہین، اب رہا یہ سوال کہ اس قضیہ کی

---

[1] ما بعد الطبیعۃ، [2] تہافت الفلاسفہ امام غزالی صفحہ ۲۶،

بنا پر خالق عالم تمام کائنات کا بلا واسطہ خالق نہ رہے گا، تو اِس کا جواب ارسطو یہ دیتا ہی کہ جن چیزون کا وجود دو ایک چیزون کے باہمی ارتباط و ترکیب پر مبنی ہوتا ہے، وہ مفعولیت کی حیثیت مین بھی اِس ارتباط کے تابع ہوتی ہین، یعنے جو چیز اِس ارتباط کی خالق یا فاعل ہوتی ہی وہ اصل مرکب کی بھی فاعل ہوتی ہی، پس چونکہ کائنات کا وجود ارتباط اور باہمی علاقہ پر مبنی ہی، لهذا جو اِس علاقہ کا فاعل و محافظ ہی وہی عالم کا بھی خالق ہی، اِس بنا پر قضیہ بجائے خود صحیح ہی، یعنے اِس سے یہ لازم نہین آتا کہ بسیط محض فاعل کائنات کا فاعل نہو، صرف عقل اول کا فاعل ہو، آخر مین ابن رشد کہتا ہی،

فانظر هذا الغلط ما اكثره على الحكماء فعليك ان تتبين قولهم هذا هل هو برهاني ام لا اعني في كتب القدماء لا في كتب ابن سينا وغيرهما الذين غيروا مذاهب القوم في العلم الالهي[1]

دیکھو حکماء کی طرف کس قدر لوگ غلط باتین منسوب کرتے ہین، تمہارا فرض ہی کہ اِس قول پر لحاظ کرو کہ وہ برہانی ہی یا نہین، لیکن قدما کی کتابون کو دیکھنا، ابن سینا کی کتابون کو نہین جنھون نے الٰہیات کے متعلق حکماء کی رائین اُلٹ پلٹ کر بیان کی ہین،

(۲) قضیہ مشہورہ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد کی بنا پر سلسلۂ کائنات اِس طرح قایم کیا گیا کہ خدا نے صرف عقل اول کو پیدا کیا، پھر عقل اول نے عقل ثانی، فلک اول، اور جرم فلک کو پیدا کیا، اِس طرح درجہ بدرجہ تمام دنیا اور افلاک پیدا ہوئے، ابن رشد کہتا ہی کہ یہ ارسطو پر اتہام ہی، وهذا كله تخرص على الفلاسفة من ابن سينا وابي نصر وغيره یعنے یہ ابن سینا اور فارابی کی جانب سے فلاسفہ پر اتہام وبہتان ہی واما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادي بعضها من بعض فهو لا يعرفه القوم یعنے ابن سینا نے یہ جو بیان کیا ہی کہ عقول عشرہ ایک دوسرے سے صادر ہوئے ہین، تو حکماء کو اِس کی خبر بھی نہین ہی[2]،

[1] تہافت التہافت صفحہ ۴۹، [2] تہافت التہافت صفحہ ۴۹،

(۳) اس سلسلہ مین ابن سینا نے یہ بات بھی ایجاد کی ہو کہ مبدءِ اول سے عقل اول کا وجود ہوا تو عقل مین دو حیثیتین پیدا ہو گئین، اور ان دو حیثیتون کی بنا پر اس سے دو چیزین صادر ہوئین عقل ثانی اور فلک اول، اسیطرح درجہ بدرجہ وہ حیثیتین نکالتا اور الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد کو منطبق کرتا چلا جاتا ہی، امام غزالی نے اس پر اعتراضات کا پل باندھ دیا ہی لیکن ابن رشد کہتا ہی،

اما الکلام فیما صدر عنھا فانفرد ابن سینا بالقول الذی حکاہ ھھنا عن الفلاسفۃ وتجردھی للرد علیھم فتی ھم انہ رد علی جمیعھم ولیس ھذا القول لاحد من القدماء[1]	عقول عشرہ کے ایک دوسرے سے صادر ہونے کے متعلق جو حکمار کا قول امام غزالی نے نقل کیا ہو وہ قدما رمین سے کسی سے ثابت نہین، بلکہ وہ سرتاسر ابن سینا کی ایجاد ہی، امام غزالی یہ سمجھتے ہین کہ اونھون نے فلاسفہ کا رد کر دیا، حالانکہ اونکا اعتراض صرف ابن سینا پر ہو سکتا ہی،

(۴) اس سلسلہ مین ابن سینا نے سیارون اور افلاک کی تعداد کے موافق عقول کی تعداد بھی گیارہ بتائی ہی، ابن رشد کہتا ہی کہ یہ تعداد غلط ہی، ارسطو کے قول کی بنا پر عقول کی تعداد پینتالیس ہی، کیونکہ وہ افلاک اور اجزای افلاک سب کے لیے ایک ایک عقل کا قائل ہی،[2]

(۵) فلسفہ کی کتابون مین لکھا ہی کہ فلاسفہ اس بات کے قائل ہین کہ خدا موجب بالذات ہی، یعنے عالم کو جو اوس نے پیدا کیا تو ارادہ و اختیار سے نہین پیدا کیا، بلکہ بالاضطرار پیدا کیا، ابن رشد نے تہافت التہافت صفحہ ۱۴۹ مین اس پر بحث کی ہو اور ثابت کیا ہو کہ سرے سے یہ حکمار کا قول ہی نہین اور ابن سینا نے اس مسئلہ کی غلط تفسیر کی ہی،

(۶) ابن سینا نے معاد کی بحث مین حشر اجساد کا ذکر اس طور پر کیا ہو کہ گویا فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہین،[3] ابن رشد کہتا ہی کہ و ھذا شئی ما وجد لاحد ممن تقدم فیہ قول، یعنے اس مسئلہ کے متعلق حکماء کا کوئی قول موجود نہین،[4]

---

[1] تہافت التہافت صفحہ ۴۴، [2] دیکھو مابعد الطبیعۃ و تلخیص ما بعد الطبیعۃ ابن رشد مقالہ رابعہ، [3] دیکھو الٰہیات کتاب الشفا بحث معاد، [4] تہافت التہافت صفحہ ۸۳،

تیسری قسم کے وہ مسائل ہین جو متکلمین سے اخذ کر کے ابن سینا نے فلسفہ مین اضافہ کیئے، ابن تیمیہ نے الرد علی المنطق مین جابجا تحریر کیا ہی وابن سینا تکلم فی اشیاء من الالٰھیات والنبوات والمعاد والشرائع لم تیکلم فیہا سلفہ ولا وصلت الیہا عقولھم فانہ استفادھا من المسلمین"

ابن سینا نے الٰہیات، نبوات، معاد، شریعت کے متعلق وہ باتین بیان کین جو اس کے اسلاف نے نہین بیان کی تھین، نہ وہان تک ان کا ذہن پہنچا تھا، بلکہ اِن باتون کو ابن سینا نے مسلمانون سے اخذ کیا ہی،

(۱) کتاب الشفاء کے آخر مین نبوت وامامت اور عقد بیعت وغیرہ کی بحثین سرتاپا ابن سینا کی ایجاد ہین، ارسطو کی کتابون مین انکا کہین پتہ نہین،

(۲) اثبات فاعل پر جو یہ دلیل اس نے قایم کی ہی کہ عالم ممکن ہی اور ممکن کے موجود ہونے کے لیئے کوئی مرجح ہونا چاہیئے وہ خدا ہی، اِس دلیل کے متعلق ابن رشد کا بیان یہ ہی کہ ابن سینا نے یہ معتزلہ سے اخذ کی ہی، وھو طریق اخذہ من المتکلمین اِس کے بعد آگے چلکر دکھایا ہی کہ معتزلہ کے نزدیک اِس دلیل کی بنا کیا ہی اور اشاعرہ اور ابن سینا نے اِس مین کیا ترمیم کی ہی[1]،

(۳) ابن سینا پہلا شخص ہی جس نے فلسفہ کی کتابون مین معجزات وکرامات کی حقیقت سے بحث کی ہے، چنانچہ کتاب الاشارات مین خاص اِس بحث پر ایک عنوان قایم کیا اور ثابت کیا کہ اصول عقلی سے یہ ممکن ہی کہ کوئی باکمال ایک مدت تک ترک غذا کردے، یا غیب کی چیزین بتائے، یا دعا سے پانی برسائے وغیرہ وغیرہ، ابن رشد کہتا ہی کہ یہ سب باتین ابن سینا نے مسلمانون سے اخذ کی ہین،

اما الکلام فی المعجزات فلیس للقدماء من الفلاسفۃ فیہ قول[2]	معجزات کے بارے مین قدماء فلاسفہ سے کوئی قول منقول نہین،

آگے چلکر کہتا ہی،

واما حکاہ فی اثبات ذلک عن الفلاسفۃ	معجزات کے اسباب جو غزالی نے بیان کیئے ہین اون کا قدماء مین

[1] تہافت التہافت صفحہ ۷۲، [2] ایضاً صفحہ ۱۲۱،

فهو قول لا اعلم احدا قال به الا ابن سینا۔[1]

کوئی قائل نہین ہی، صرف ابن سینا نے اِن مسائل پر بحث کی ہی،

(۴) ابن سینا نے کتاب الشفاء کے آخر مین خاص ایک عنوان مقرر کیا ہی اور اس مین یہ بحث کی ہے کہ باکمال لوگون کو غیب کی باتین کس طرح معلوم ہوجاتی ہین اور بعض لوگ مستجاب الدعوات کس وجہ سے ہوتے ہین وغیرہ وغیرہ، اِس بحث مین اس نے عقول مجردہ کو ملائکۂ علیہ یا ملائکۂ مقربین قرار دیا ہی، اور نفوس سماوات کو ملائکہ سماویہ، اور اسی طرح لوح وقلم کی حقیقت تبلائی ہی آخر مین رویا کی حقیقت یہ تبلاتا ہی کہ انسان کو نفوس سماوات سے، جو تمام کلیات وجزئیات کے عالم ہین، من وجہ اتصال ہمہ وقت حاصل رہتا ہی، مگر کاروبار کی مشغولیت مین ہماری توجہ اس جانب سے ہٹی رہتی ہی، لیکن جب ہم پر خواب شیرین کی حالت طاری ہوتی ہی تو اِس استعداد کا ظہور ہونے لگتا ہی، اور غیب کی سچی سچی باتین ہم کو معلوم ہوجاتی ہین، وحی کی حقیقت وہ یہ بتاتا ہی کہ نبی کی قوت نفسیہ عام انسانون سے ترقی پذیر ہوتی ہی، اِس بنا پر حالت یقظہ مین بھی نفوس سمٰوات سے ہر دم اس کے نفس کا اتصال قایم رہتا ہی، ابن رشد اِن مسائل کے متعلق کہتا ہی،

واما ما یقوله فی هذا الفصل فی سبب الرؤیا والوحی فهو شئ تفرد به ابن سینا وآراء القدماء فی ذالك غیر هذا الرای۔[2]

غزالی نے اِس فصل مین رویا، اور وحی کی حقیقت جو بیان کی ہی وہ صرف ابن سینا کی رائے ہی، باقی قدماء اسکے خلاف ہین،

ایک اور موقع پر کہتا ہی،

واما ما حکاه فی الرؤیا عن الفلاسفة فلا اعلم احدا قال به من القدماء الا ابن سینا۔[3]

غزالی نے وحی و رویاء کی جو حقیقت بیان کی ہے وہ صرف ابن سینا کی رائے ہے، قدماء سے اِس بارے مین ایک حرف منقول نہین،

---

[1] تہافت التہافت صفحہ ۱۲۲، [2] ایضاً صفحہ ۱۱۹، [3] ایضاً صفحہ ۱۲۲،

کتاب الشفا مین ابن سینا نے اِن مسائل پر جس طرح بحث کی ہو اِس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہو کہ ابن سینا نے زیادہ تر یہ خیالات باطنی فلاسفہ سے اخذ کیئے ہین، اس کا باپ باطنی تھا اور ابن سینا کا خود اپنا بیان یہ ہو کہ بچپنے مین جب میرے باپ اور چچا نفس و عقل کے مسائل مین باطنیہ کے اصول سے بحث کیا کرتے تھے تو مین توجہ سے سُنا کرتا تھا،

غرض ابن سینا نے متکلمین اور دیگر فرق اسلام سے بعض مسائل اخذ کر کے فلسفہ مین اِس طرح گھلا ملا دیئے کہ فلسفہ کی شکل و صورت کچھ اور ہی ہو گئی، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ امام رازی اور امام غزالی نے فلسفہ کی رد مین جو کچھ لکھا اوس کا رُخ زیادہ تر اِن مسائل کے جانب تھا، جو تمامتر ابن سینا کے ایجاد تھے، اِس کے علاوہ امام غزالی نے فلسفہ کے طرز پر علم کلام کی جو کتابین لکھی ہین، مثلاً مضنون صغیر و کبیر و جواہر القرآن وغیرہ، اِن مین نبوت، وحی، الہام، رؤیا، عذاب ثواب، معجزات، کی حقیقت کی جو تشریح کی ہو وہ تمامتر ابن سینا اور فارابی سے ماخوذ تھی، اور گویا اس طور پر ان مسائل نے ایک طرح کی مذہبی اہمیت بھی حاصل کر لی،

حصۂ سوم

فلسفۂ ابن رشد کی تاریخ

باب اول

فلسفۂ ابن رشد یورپ کے یہودیون مین

(۱) اسپین کے یہودی، اسپین کے یہودیون کی اقامت گزینی، اسلامی فتوحات کے بعد عربون اور یہودیون کا میل جول، یہودیون مین عربی زبان کی عام اشاعت، یہودیون کا فلسفہ، عربون کی وساطت سے یہودیون مین فلسفۂ ارسطو کی اشاعت، ابن جبرول اور اوس کا فلسفہ،

(۲) موسیٰ بن میمون اور اوس کے تلامذہ، موسیٰ بن میمون کی سوانح عمری، ابن میمون اور ابن رشد کے تعلق تلمذ کی روایت اور اوس پر نقد، ابن رشد سے اوس کا اتحاد خیال اور اوس کے اسباب، متکلمین اور ابن میمون، ابن میمون کا مذہب تعطیل، ابن میمون کا فلسفہ اور فلسفۂ ابن رشد سے اس کی مطابقت، ابن میمون کا شاگرد رشید یوسف بن یحیی،

ابن رشد کے ساتھ اوس کی عقیدت کا حال، یونانی فلسفہ کے خلاف مذہبی طبقہ کی عام شورش،

(۲) **عبرانی تراجم کا دور**، اسپین سے یہودیون کا ترک وطن، عبرانی زبان کے زندہ کرنے کی تحریک اور اوس کے اسباب، دور اول کے مترجمین اور اوس دور کے ترجمون کی خصوصیات

خاندان ابن طیبون، شموئیل ابن طیبون اور موسیٰ ابن طیبون، اس دور کے دیگر مترجمین، ترجمہ کا دور ثانی، کالونیم بن کالونیم اور اوس دور کے دیگر مترجمین، چودھوین صدی عیسوی، لاوی بن جرسن اور موسی اناربونی، آخری فیلسوف الیاس مدیجو، سولھوین صدی عیسوی اور یہودیون مین فلسفہ کی مخالفت کی تحریک، یوسف البو اور موسیٰ مشینو، اسپینوزا اور فلسفہ جدید،

(۱)

اسپین کے یہودی

مسلمانون مین یون تو بیشمار فلاسفہ گذرے ہین، مگر ان مین دو فلسفی بہت مشہور نیکنام ہوئے، ایک ابن سینا اور دوسرا ابن رشد، ابن سینا نے مشرق پر غلبہ حاصل کیا اور ابن رشد نے مغرب پر، جس زمانہ مین مشرق کے علماء ابن سینا کی شرح و تفسیر مین مشغول تھے عین اُسی زمانہ مین ابن رشد افسردہ علمی انجمنون کے صدرنشین و رہنما کی حیثیت سے مغرب مین شہرت حاصل کر رہا تھا، یہ داستان جتنی زیادہ طول طویل ہے اُسی قدر دلچسپ ہی، اسلیئے کہ یورپ مین "فلسفۂ ابن رشد کی تاریخ" درحقیقت اس زمانہ کی یادگار ہے جب یورپ مسلمانان اندلس کے فیوض سے مستفیض ہوکر اپنے نظام حیات کے ہر ہر شعبہ مین اصلاح کے لیئے بیکل تھا، یہ تاریخ اسلیئے اور بھی زیادہ دلچسپ ہے کہ اِس سے مسلمانون کے اوس قدیم دورِ علمی کا پتہ لگتا ہے جس نے یورپ مین عظیم الشان انقلاب پیدا کر دیا، ابن رشد کا فلسفہ جیسا کہ ابواب سابقہ سے ظاہر ہوتا ہے مبادی حیات پر "عقلیت" کے

رنگ مین بحث کرتا ہی اور عقلیت کی ترقی کا یہ خاصہ ہی کہ اوس کی روشنی کے سامنے ادعا، وتحکم اور تعصبات وتوہمات کی تاریکی غائب ہوجاتی ہی، اِس بنا پر "فلسفۂ ابن رشد" کی عام اشاعت کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ یورپ کے نظام تمدن مین عظیم الشان انقلاب پیدا ہوگیا،

لیکن قبل اِس کے کہ یہ فلسفہ یورپ مین اشاعت پذیر ہوتا اسپین کے یہودی اس کا شکار ہوئے، اسپین مین اسلامی فتوحات کے پہلے سے یہودی کثیر تعداد مین آباد تھے، سب سے پہلے قسطنطنیہ کے بزنطین فرمانروا ہارڈین نے اپنے عہد حکومت مین ۰۰۰۰۰ ۵ لاکھ یہودیون کو اپنے رقبۂ حکومت سے جلاوطن کرکے اندلس مین آباد کرایا تھا، عیسائیون کو یہودیون سے جو بغض وعداوت تھی اِس کی بنا پر اِن بیکس غریب لوطنون کو اپنے حاکمون سے اِس کے سوا اور کس بات کی امید ہوسکتی تھی کہ وہ اِن کے معاملہ مین کبھی عدل وانصاف روا نہ رکھینگے، چنانچہ جلاوطنی کے وقت سے لیکر اسلامی فتوحات کے وقت تک ۹۰ ہزار یہودیون کو زبردستی بپتسمہ دیا جاچکا تھا، اور پھر محض اِسی پر اکتفا نہین کی گئی بلکہ اِس بات پر بھی وہ مجبور کیئے گئے کہ معاشرت و رسم ورواج مین بھی چرچ کے احکام کی پیروی کرین[1]، اِس جور وظلم کا نتیجہ یہ تھا کہ یہ سرزمین اِس بدقسمت قوم کے لیئے دوزخ کا نمونہ بنی ہوئی تھی، لیکن عربون کے پہنچتے ہی ملک کی حالت مین عظیم الشان انقلاب پیدا ہوگیا، مسلمان جنرل کے فرمان کے بموجب عیسائیون اور یہودیون کو شہری حقوق عطا کیئے گئے، اور اِسی سلسلہ مین نہ صرف یہودیون کو آزادی حاصل ہوئی، بلکہ عربون کے اِس رواداری طرز عمل کا نتیجہ یہ ہوا کہ اندلس کی تمام قومون مین ایک مساوات پیدا ہوگئی، یہانتک کہ یہ میل جول اتنا بڑھا کہ آپس مین شادی بیاہ تک ہونے لگا، عربون نے اپنے ابتدائے عہد حکومت مین بہت جلد ان زمینون کو بیدخل کردیا جو رومیون کے عہد حکومت مین رعایا سے زبردستی چھین چھین کر خالصہ بنالی گئین تھین، جو خاندان ملک سے بھاگ کر چلے گئے تھے وہ فوراً بلالئے گئے، لیکن باوجود اِس کے ملک کی عام آبادی افسوسناک حد تک جو گر گئی تھی اس کی

[1] ڈریپر جلد دوم صفحہ ۱۸،

کہ جب کسی طرح پوری نہ ہوئی تو مجبوری افریقہ اور ایشیا سے نو آبادبلوا کر اندلس مین بسائے گئے، چنانچہ عرب اور بربری قبائل کے ساتھ پچاس ہزار یہودی بھی دیگر ممالک سے آکر یہان آباد ہوئے، اور فراغت کے ساتھ بسر کرنے لگے، اِن تمام باتون کا نتیجہ یہ ہوا کہ شہرون کی چہل پہل اور رونق پہلے سے دوبالا ہوگئی، چنانچہ صرف قرطبہ کی آبادی اِس زمانہ مین ۱۰ لاکھ سے اوپر ہوگئی تھی،

اندلس کی تمام قومون مین میل جول پیدا ہو جانے سے ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ ادب ولٹریچر اور علوم وفنون کی عام اشاعت وترقی کے ساتھ ساتھ عربی زبان کا دائرہ بھی وسیع ہوتا جاتا تھا دسوین صدی عیسوی مین اندلس کی تمام اجنبی قومون مین جو میل جول اور باہمی ارتباط پیدا ہو گیا تھا، اوس کی نظیر اس زمانہ مین بھی مشکل سے کسی ملک مین دستیاب ہوسکیگی، عیسائی یہودی اور مسلمان تمام قومین ایک ہی زبان مین بات چیت کرتی تھین، ایک ہی زبان کی نظمون اور راگون سے اپنے کلام مین حُسن پیدا کرتی تھین اور ایک ہی قسم کے علوم وفنون سے اپنی دماغی ترقی مین اضافہ کرتی تھین، وہ تمام اختلافات جو باہمی ارتباط مین رخنہ پیدا کرتے ہین یکسر مٹ گئے تھے، اور تمام قومون مین ایک مشترک تمدن پیدا ہو گیا تھا، جس کے زیر سایہ تمام قومین ایک ہی غرض ومقصد کو گویا انجام دے رہی تھین، قرطبہ کی مسجدین ہزارہا دون لاکھون طالب علمون سے بھری ہوئی تھین جہان فلسفہ اور سائنس کی تعلیم ہر قوم کے طلبہ حاصل کرتے تھے[1]،،

"قرطبہ گو اپنے نزہت افزا باغون اور عالیشان قصور ومحلات کے لیئے مشہور تھا، لیکن تمدن کی اعلیٰ شاخون مین بھی اِس کا رتبہ واستحقاق کچھ کم نہ تھا، مادی تہذیب کے ساتھ دماغی تہذیب بھی ترقی پر تھی، قرطبہ اپنے پروفیسرون اور کالجون کی بدولت یورپ مین علوم وفنون کا مرکز بن گیا تھا، جہان تحصیل علم کے لیئے یورپ کے ہر ایک خطہ سے طالب علم اُمنڈ اُمنڈ کر آتے اور یہان کی اعلیٰ سوسائٹی کے فیوض و برکات سے متمتع ہو کر اپنے اپنے ملکون کو واپس چلے جاتے، اس کے علاوہ ادب ولٹریچر کی بھی اتنی گرم بازاری تھی کہ

[1] "ابن رشد" رینان صفحہ ۳،

کہ معمولی بات چیت مین نظمون کا استعمال ہر شخص کرنے لگا تھا، یورپ جہان اس عہد مین شعر گوئی معیوب خیال کی جاتی تھی اندلسی عربون ہی کی بدولت اِس فن سے آشنا ہوا، عربی قصائد اور غزلین اِس کثرت سے زبان پر چڑھ گئی تھین کہ شمالی اسپین کے وحشی عیسائی باشندے بھی عربون کے دیکھا دیکھی اونھین کے طرز پر اپنی وحشی زبان مین شعر گوئی کرنے لگے تھے، خلفاء سے لیکر معمولی درجہ کے ملاحون تک مین شعر گوئی کا مذاق اتنا بڑھا ہوا تھا کہ بات بات مین گویا پھول جھڑتے تھے[1]،، دسوین صدی سے عربی زبان نے اندلس مین مادری زبان کی حیثیت پیدا کر لی تھی، یہانتک کہ عیسائی بشپ تک عربی زبان مین قصیدہ گوئی کرنے لگے تھے[2]، اور یہودی جنھون نے سب سے زیادہ عربی کا اثر قبول کیا تھا، وہ عربی کو اپنی مایۂ ناز زبان سمجھتے تھے، چنانچہ اندلس کے یہودیون مین ابراہیم بن سہل نہایت نامور شاعر گذرا ہی، اشبیلیہ کا رہنے والا تھا اور ابو علی الشلوبی اور ابن الدباج سے جو اندلس کے مشہور شعراء اور لغوی ہوئے ہین ادب ولٹریچر کی تعلیم حاصل کی تھی، بعد کو شاید مسلمان ہوگیا تھا، اِس کے کلام مین بھی اسلام کا رنگ زیادہ نمایان ہی، اس کے علاوہ نسیم یہودی اندلس کا دوسرا یہودی شاعر گذرا ہی، یہ دونون اندلس مین عربی زبان کے بلند پایہ شاعر شمار کیے جاتے تھے، عربی ادب کا ذوق ملک مین اتنا ترقی کر گیا تھا کہ یہودی عورتین بھی عربی زبان مین شاعری کرتی تھین، چنانچہ قسمونہ بنت اسمٰعیل مشہور یہودیہ شاعرہ گذری ہی[3]۔

یہودیون سے عربون کے میل جول کا بڑا سبب یہ تھا کہ مذہب کی طرح دونون کا لٹریچر بھی تقریبًا یکسان مذہبی روایات اور اون کی تحریری یا زبانی تفاسیر و شروح پر مشتمل تھا، اسلامی فتوحات کے بیشتر یہودیون مین ایک طرح کا فلسفہ رائج تھا جس کو فلسفۂ قبالہ کہتے ہین، اس کی ماہیت یونانی فلسفہ سے بالکل مختلف تھی، یونانی فلسفہ کی بنا عقل انسانی اور اس کے حاصل کردہ معلومات پر تھی، لیکن یہودی فلاسفہ کے ذریعۂ معلومات وحی والہام اور مذہبی روایات تھے، یعنی اون کے معلومات کی انتہا یا تو خود

---

[1] تاریخ اسپین "لین پول" صفحہ ۱۴۴، و ۱۴۵، [2] "ابن رشد" رینان صفحہ ۱۰۳، [3] مقری جلد دوم صفحہ ۳۰۳ و ۳۰۵،

توراۃ پر ہوتی تھی، یا علمائے سلف کے اقوال و روایات پر، اور گو بعض فلاسفہ اِس بات کی کوشش ضرور کرتے تھے کہ عقل سے حاصل کردہ معلومات کی آمیزش مذہبی روایات سے نہ ہونے پائے، لیکن اول تو اس احتیاط کا استعمال کم ہوتا تھا، دوسرے قوم یہود کو کسی ایسی بات پر اطمینان بھی نہین ہوتا تھا جس کی بنا مذہبی روایات پر نہو، اِس کا نتیجہ یہ تھا کہ جو امور محض عقل سے دریافت ہوسکتے ہین، اِن پر وہ بجائے عقلی دلیلون کے مذہب سے استدلال کرتے تھے، اور عجیب و غریب تشبیہہ و استعارہ کے پیرایہ مین اِن کو ادا کرتے تھے،[1]

یہودیون کے اِس مذہبی طرز کے لٹریچر سے عربون کے لٹریچر کو بہت زیادہ مشابہت تھی، یہی سبب تھا کہ یہودیون نے عربون کے اثر کو ہر ملک مین تقریبًا بہت جلد قبول کرلیا، نیز عربون نے بھی اِس بدقسمت قوم کو تقریبًا ہر ملک مین اپنے سایۂ عاطفت مین لیلیا، چنانچہ عربون کے سایۂ عاطفت مین آکر یہودی قوم مین ایک نئی علمی روح پیدا ہوئی جو سیاسی حوادث کی بدولت ایک عرصہ سے مردہ ہوگئی تھی، دسوین صدی مین بغداد کے قریب بمقام سورا فلسفہ کے ایک نئے کالج کا سنگ بنیاد رکھا گیا جس کا بانی مشہور ابی سعادیا تھا، فلسفہ کے اِس نئے اِسکول نے عربی اثر کو جلد قبول کرکے یہودی قدیم فلسفہ کے بجائے ارسطو کے فلسفۂ مشائیہ کا درس دینا شروع کیا، اسپین مین حکم کے مشہور طبیب حسدے ابن اسحٰق نے پہلے پہل اِس نئے فلسفہ کی اشاعت کی اور گو مذہبی گروہ مین سے سلیمان بن ابراہیم نے اِس نئے فلسفہ کے خلاف فتوی بھی شایع کیا، لیکن یہ مخالفانہ کوششین اِس نئے فلسفہ کا کچھ نہ بگاڑ سکین، بلکہ بخلاف اِس کے یہودیون مین ارسطو کی عظمت بالاتفاق تسلیم کرلی گئی، یہانتک کہ گیارھوین صدی عیسوی مین ارسطو کا فلسفہ اسپین کے یہودیون مین اِس قدر اشاعت پذیر ہوگیا تھا کہ مذہبی طبقہ کو بھی اِس کے سامنے سر تسلیم خم کرنا پڑا، چنانچہ ربی ابن اسحٰق اِس گروہ مین ایک نہایت

---

[1] "تاریخ فلسفہ" بروکر صفحہ ۴۰۸،

مشہور فلسفی ہوا ہو جس نے "آراء الحکماء" کے نام سے ایک نہایت مستند تصنیف اپنی یادگار چھوڑی ہو،[1]

ابن جبرول جو ابن باجہ سے ایک صدی پیشتر گذرا ہو اسپین کا بہت مشہور یہودی فلسفی تھا، یہ مالقہ میں ۱۰۲۱ء میں پیدا ہوا اور ۱۰۷۰ء میں مرگیا، اس کی تمام تصنیفات تقریبًا عربی میں ہیں، چنانچہ اس کی ایک تصنیف "ینبوع الحیاۃ" یورپ میں بہت مشہور ہو جس کا عبرانی کے علاوہ متعدد زبانون مین ترجمہ ہو چکا ہو، اہل عرب اس کے فلسفہ سے بہت کم واقف ہیں، ابن باجہ تو ابن جبرول کا نام تک نہیں لیتا، البتہ ابن رشد "عقل" کی بحث مین ابن جبرول کے حوالے دیتا ہو، لیکن معلوم ہوتا ہو کہ اس کو ابن جبرول کی اصل کتاب "ینبوع الحیاۃ" دستیاب نہین ہوئی،

ابن جبرول کے متعلق مؤرخین یورپ مین اختلاف ہو کہ اس کو فلسفہ کے کس گروہ مین شمار کیا جائے[2] موحدین مین یا ثنویین مین، لیکن "ینبوع الحیاۃ" کے مطالعہ کے بعد اس اختلاف کی گنجایش نہین رہتی، اس کے فلسفہ کی ابتدا تو ثنویت سے ہوئی ہو، مگر آخر مین وہ وحدت الوجود کا قائل ہوجاتا ہو، اس کے فلسفہ کا ماحصل یہ ہو کہ عالم مین متضاد قوتین ہین، مادہ اور روح جن کو دوسرے لفظون مین ہیولےٰ اور صورت بھی کہتے ہین، لیکن یہ دو متضاد نوعین درحقیقت ایک جنس عالی کے اندر داخل ہین جس کو وہ مادہُ عامہ کہتا ہو، تو گویا اس طرح پر ساری کائنات ایک متحد و مربوط نظام سے عبارت ہو جس کی تخلیق مادہ عامہ سے ہوئی ہو، اس مربوط نظام مین اشیاء عالیہ اشیاء سافلہ کی علت ہین، مثلاً عقل نفس ناطقہ کی علت ہے اور وہ نفس حسّی کی، اور اسی طرح علی الترتیب، یہی "مادہ عامہ" ہو جس کو ابن رشد "عقل عام" سے تعبیر کرتا ہے اور جس کو وہ ساری کائنات مین ساری و دائر مانتا ہو، ابن رشد نے درحقیقت یہ مسئلہ ابن جبرول سے اخذ کیا ہو اور اسی بنا پر وہ اس بحث مین ابن جبرول ہی کے حوالے بھی پیش کرتا ہو،[3] گو ابن جبرول کے بعد اس کی تصنیفات کی وقعت کو مذہبی گروہ نے بیحد گھٹانا چاہا، لیکن وہ اس ذریعہ سے یہودیون مین

---

[1] تاریخ فلسفہ بردکر صفحہ ۲۰۶، [2] ۲۰۷، [3] آثار الادہار صفحہ ۱۶۷ و ۱۶۸،

فلسفۂ ارسطو کی اشاعت کو نہ روک سکے، ابن جبرول پر یہودیون کے جدید فلسفۂ مشائیہ کا دور ختم ہوگیا، اور اِس کے بعد گیارھوین صدی عیسوی مین موسیٰ بن میمون پیدا ہوا جو ارسطو کے ساتھ ساتھ فلسفۂ ابن رشد کا بھی علمبردار تھا اور اِس طرح اِس نے اسپین کے یہودیون مین ایک نئے مخلوط فلسفہ کا سنگ بنیاد رکھا تھا جس کو یہودیون کے اصلی فلسفۂ قبالہ سے کوئی مناسبت نہ تھی،

(۲)

موسیٰ بن میمون اور اوس کے تلامذہ

موسیٰ بن میمون قرطبہ کے ایک یہودی خاندان مین ۵۳۰ھ ۱۱۳۵ء مین پیدا ہوا، یہودی اِس کی بڑی عظمت کرتے تھے، عنفوان شباب مین اِس نے تالمود بابل اور تالمود یروشلم کی شرحین لکھین، جن کے باعث یہودی اِس کو اپنا سرتاج سمجھنے لگے[۱]، ایک عرصہ تک اندلس مین رہا، لیکن جب عبد المؤمن نے اندلس سے یہودیون کو جلاوطن کیا تو یہ کچھ دنون مسلمان بنا رہا اور اِس کے بعد ترک وطن کرکے مصر چلا آیا جہان صلاح الدین ایوبی نے اِس کو اپنا طبیب خاص بنالیا، ۶۰۵ھ مین وفات پائی[۲]، مؤرخین یورپ مثلاً بروکر وغیرہ اِس کو ابن رشد کا شاگرد بتلاتے ہین[۳]، لیکن اِس کی مشہور کتاب الدلالہ کے دوسرے اور نوین باب مین

---

[۱] ڈریپر جلد دوم صفحہ ۱۲۴، [۲] اخبار الحکما قفطی صفحہ ۲۱۰، [۳] یہ روایت اصل مین لیون افریقی کی ہے، وہ کہتا ہے کہ ابن رشد کے ایام نکبت مین موسیٰ بن میمون اِس سے فلسفہ کی تعلیم حاصل کرتا تھا، جب اِس نے دیکھا کہ ابن رشد کی وجہ سے اِس پر بھی عتاب شاہی نازل ہوا چاہتا ہے تو وہ مصر بھاگ گیا، لیون کی روایت یورپ مین مشہور ہوگئی اور چونکہ ابن میمون ابن رشد کا معتقد اور اوس کے بعض خیالات سے متفق تھا، بروکر نے لیون کو مستند خیال کرکے اِس کو ابن رشد کے تلامذہ کی فہرست مین داخل کردیا، اس کے بعد یورپ کے ایک دوسرے مستشرق بسینج نے اِس پر یہ بات اور اضافہ کی کہ ابن رشد کی (بقیہ حاشیہ صفحۂ آیندہ)

خود اِس کی تصریح صرف اسی قدر ہو کہ اِس نے ابن باجہ کے ایک شاگرد سے فلسفہ حاصل کیا ہو، اپنی اِس کتاب مین وہ ابن رشد کا نام تک نہین لیتا، اصل مین ابن میمون کو مصر آکر ابن رشد سے شیفتگی پیدا ہوئی اور اوسی وقت سے اِس نے ابن رشد کی تصنیفات کا مطالعہ شروع کیا، چنانچہ وہ ۱۱۹۱ء مین یعنی ابن رشد کی وفات سے تقریباً پانچ سات برس پیشتر قاہرہ سے اپنے ایک عزیز شاگرد یوسف بن یحییٰ کو لکھتا ہو کہ "مین ابن رشد کی تقریباً تمام شروح ارسطو کو فراہم کر چکا ہون، صرف رسالہ "حس و محسوس" ابتک دستیاب نہین ہوا، حقیقت یہ ہو کہ ابن رشد نہایت منصفانہ رائے قایم کرتا ہو اسلیئے مجھے اوس کے خیالات پسند ہین. لیکن افسوس کہ عدیم الفرصتی کی وجہ سے ابتک اوس کی تصنیفات کا مطالعہ نہین کر سکا ہون[1]"

بہرحال خود اوس کی تصریح کی بنا پر یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ وہ ابن رشد سے متحد الخیال تھا اور اِس لحاظ سے ابن میمون پہلا شخص ہو جس نے یہودیون مین فلسفۂ ابن رشد کی اشاعت و ترویج کا سنگ بنیاد رکھا، حقیقت مین دونون کے متحد الخیال ہونے کا بڑا راز یہ ہو کہ فلسفہ مین دونون کا ماخذ ایک تھا اور دونون کو ایک ہی دشمن یعنی متکلمین سے مقابلہ درپیش تھا، اِس لیئے دونون قدرتاً ہر ایک مسئلہ مین ایک ہی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) صحبت کے اثر سے ابن میمون بیدین ہو گیا تھا، اِن تمام روایات کی بنا لیون کی روایت پر ہو مگر لیون کے کلام مین خود تناقض ہو، ایک جگہ وہ لکھتا ہو کہ ابن میمون ابن رشد کا شاگرد تھا، دوسری جگہ لکھتا ہو کہ ابن باجہ کا شاگرد تھا، اور یہ دونون باتین بے اصل ہین، ابن باجہ کا شاگرد تو کسی طرح ہو ہی نہین سکتا، ابن باجہ کی وفات کے وقت یعنی ۱۱۳۸ء مین ابن میمون صرف تین برس کا تھا، باقی رہی ابن رشد کی شاگردی کی روایت تو وہ اسلیئے بے اصل ہو کہ ابن رشد کے ایام نکبت بلکہ اس کے عہد شہرت کے بھی تقریباً تیس برس پیشتر بعہد حکومت عبد المؤمن ابن میمون اندلس سے ہجرت کر چکا تھا اور جس زمانہ مین ابن رشد معتوب ہوا ہو اوس وقت ابن میمون مصر مین صلاح الدین کا طبیب تھا،

[1] ابن رشد رینان صفحہ ۱۰۵،

طرح کے نتیجہ پر پہونچتے تھے اِس کے علاوہ فلسفۂ قدیم کی بنیاد جن اُصول پر قائم کی گئی تھی اون مین خود تغیر و اختلاف کی اتنی گنجائش نہ تھی اور یہی سبب تھا کہ زمانۂ قدیم کا فلسفی جب کبھی اِن اُصول کو تسلیم کر کے حقائق عالم پر غور کرتا تھا تو وہ اِن ہی نتائج پر پہنچتا تھا جن پر اِس کے پیشرو پہنچتے تھے، چنانچہ اِسی بنا پر ازمنۂ متوسطہ مین فلسفہ ایک خاص مجموعۂ خیالات کا نام تھا جن کی وضع و ترتیب مین بھی کبھی تغیر نہین ہوتا تھا،

ابن رشد کی طرح ابن میمون نے بھی متکلمین یہود پر فلسفہ کے اسلحہ سے حملہ کیا ہی، چنانچہ اس نے الدلالہ نام سے ایک کتاب لکھی ہی جس مین مذہب یہود اور فلسفہ مین تطبیق دی ہی، اور ابطال جزء لایتجزیٰ اور تعلیل و خواص اشیاء وغیرہ مسائل مین متکلمین کی رد کی ہی، صفات باری کے مسئلہ مین ابن میمون فلاسفہ سے بھی دو قدم آگے ہی، یعنی وہ موجود اور شئی وغیرہ اعم العام صفات کا بھی اطلاق خدا پر نہین رکھتا، وہ کہتا ہی کہ ہم خدا کے متعلق یہ بتلا سکتے ہین کہ اوس سے کون کون اوصاف مسلوب ہین، یعنی ہم یہ کہہ سکتے ہین کہ وہ ایسا نہین ہی اور ویسا نہین ہی، لیکن ہم یہ نہین بتا سکتے کہ اوس مین کون کون وصف پائے جاتے ہین، کیونکہ اگر ہم خدا کے صفات کا ایجابی صورت مین تعیّن کر دین تو اوس کو مخلوقات سے مشابہت ہو جائیگی، چنانچہ انتہا مین وہ یہانتک کہتا ہی کہ ہم خدا کو وحدہٗ لا شریک بھی نہین کہہ سکتے، کیونکہ وحدت بھی ایک صفت ہے اور عیسائیون کے اقانیم ثلثہ یعنے صفت علم صفت حیاۃ اور صفت ارادہ کی طرح اِس کا بھی خدا سے جدا کر لینا ممکن ہی، موسیٰ بن میمون کا یہ مذہب تعطیل یہودیون مین اِس قدر اشاعت پذیر ہوا کہ اِس کے بعد سے مغرب کے تمام یہودی معطلہ ہو گئے، یعنے خدا کے صفات کا انکار کرنے لگے،[1]

موسیٰ بن میمون اگرچہ دیگر فلاسفۂ یہود کی طرح قدم عالم کا قائل نہ تھا، لیکن باوجود اِس کے وہ اِس خیال کو کفر نہین سمجھتا تھا، کیونکہ اِس کے نزدیک توراۃ سے اِس کا ثابت کر دینا کچھ مشکل نہین، عقول کے

---

[1] مقریزی جلد دوم صفحہ ۴۷۶،

مسئلہ مین ابن رشد سے اس کو کچھ زیادہ اختلاف نہ تھا، اس کا خیال تھا کہ عقل مادی عقل مستفاد سے علوم حاصل کرتی ہو اور وہ عقل فعال سے، انسان کا کمال اوس کی علمی ترقی پر منحصر ہو اور یہی خدا کی اصلی عبادت ہے، علم ہی کے ذریعہ سے انسان اپنی روح کو ترقی دے سکتا ہو، لیکن اس ذریعہ کا استعمال ہر شخص کے بس مین نہین ہو اسلیئے جاہلون اور بے علمون کی ہدایت کے لیئے خدا پیغمبرون کو مبعوث کرتا ہو، نبوت بھی ایک انسانی کمال کا درجہ ہو، اور کوئی مافوق العادت قوت نہین ہو اور چونکہ علم صادق اور وحی والہام کا مصدر ایک ہی یعنی عقل فعال اسلیئے دونون کے فیصلے متضاد نہین ہو سکتے، موجودات مین عقل کی تجزی کے متعلق اس کا فیصلہ ابن رشد سے کچھ مختلف ہو، ابن میمون ابن رشد سے زیادہ عقل کی تجزی کا قائل ہے، حشر و نشر کے مسئلہ مین جو تاویلین اس نے کی ہین اس سے اس کا اضطراب ظاہر ہوتا ہو اور بحیثیت مجموعی وہ بقائے روح کے عقیدہ کا مخالف معلوم ہوتا ہی[1]،

موسیٰ بن میمون کے بعد اس کا ایک شاگرد یوسف بن یحییٰ بہت مشہور ہوا یہ مراکو کا رہنے والا تھا یہودیون کی جلاوطنی کے زمانہ مین یہ بھی مصر چلا آیا اور موسیٰ کی صحبت سے ایک مدت تک مستفید ہوتا رہا[2] یوسف کو بھی اپنے اُستاد کی طرح ابن رشد سے بہت عقیدت تھی، چنانچہ ابن رشد کے زمانۂ حیات مین اس نے اپنے استاد کو خط لکھا تھا جس کے بعض جملون سے ابن رشد کے ساتھ اوس کی دلی عقیدت کا اظہار ہوتا ہی، لکھتا ہی:-

"مینے آپ کی عزیزہ دختر ثریا کو کل پیام نکاح دیا، اوس نے تین شرطون کے ساتھ میری ناچیز درخواست قبول کی، ایک یہ کہ بجائے مہر کے مین اپنا دل اوس کے ہاتھ فروخت کر ڈالون، دوسرے یہ کہ عہد مودت پر ہم دونون قسم کھالین، تیسرے یہ کہ وہ دوشیزہ لڑکیون کی طرح مجھ سے ہم آغوش ہونا پسند کرے، چنانچہ نکاح کے بعد مینے یہ تینون شرطین پوری کرنے کی اوس سے درخواست کی، وہ بلا

[1] ابن رشد رینان صفحہ ۱۰۷،۱۰۶، [2] اخبار الحکما قفطی صفحہ ۲۰۷،

تکلف راضی ہوگئی اب ہم دونون باہمی الفت کے مزے لوٹ رہے ہین، نکاح دو شاہدون کی موجودگی مین ہوا تھا ایک تو خود آپ یعنے موسیٰ بن میمون اور دوسرا ابن رشد،،

یہ خط اوس نے ظرافت آمیز لہجہ مین لکھا ہی ابن میمون کی دختر سے مراد فلسفہ ہی جس کو اوس نے ابن میمون اور ابن رشد سے حاصل کیا تھا[1]،

یوسف نے اپنے خیالات کا اظہار تشبیہہ واستعارہ کے لہجہ مین کیا ہی، جمال الدین قفطی اور یوسف سے سکونت حلب کے زمانہ مین بے انتہا دوستی تھی، اس زمانہ کا ایک قصہ جمال الدین نے یوسف کے حال مین لکھا ہی جس سے یوسف کے بعض فلسفیانہ خیالات پر روشنی پڑتی ہی، نیز یہ معلوم ہوتا ہی کہ اپنے خیالات مین وہ ابن رشد سے کہانتک متفق تھا،

جمال الدین کہتا ہی کہ ایک" دن مینے یوسف سے کہا اگر یہ سچ ہی کہ بعد مرگ روح کو اس دار فانی کا حال معلوم ہوتا رہتا ہی، تو ہم دونون یہ معاہدہ کرین کہ ہم مین سے جو کوئی پہلے مرے وہ خواب کے ذریعہ دوسرے کو ماجرائے مرگ سے مطلع کردے، چنانچہ یہ معاہدہ اوس وقت ہم دونون مین پختہ ہوگیا، اتفاق سے اس واقعہ کے تھوڑے عرصے کے بعد یوسف مرگیا، اب مجھے یہ فکر دامنگیر ہوئی کہ یوسف خواب مین آتا اور آخرت کے حالات سے مجھے اطلاع دیتا، دو برس تک مین انتظار مین رہا، آخر ایک شب اوس کی زیارت نصیب ہوئی مینے دیکھا کہ وہ ایک مسجد کے صحن مین بیٹھا ہی اور اُجلے کپڑے پہنے ہی، اوس کو دیکھتے ہی مینے پرانا معاہدہ یاد دلایا، پہلے وہ مُسکرایا اور میری جانب سے منھ پھیر لیا، لیکن مینے اوس سے اصرار کیا کہ وہ معاہدہ پورا کرنا پڑیگا، تب مجبور ہوکر کہنے لگا کہ کل کلی مین جذب ہوگیا اور جزجزئی مین رہگیا، مطلب یہ تھا کہ نفس کلی عالم کلی مین جاکر ملگیا اور جسد کا حصۂ جزئی مادہ ارضی مین ملکر فنا ہوگیا[2]،، یہ گویا مسئلۂ انفصال وانجذاب نفس کی جانب اشارہ تھا جس کی ابن رشد نے اپنی کتابون مین بے انتہا حمایت کی تھی،

---

[1] ابن رشد" رینان صفحہ ۱۰۰، [2] اخبار الحکمار قفطی صفحہ ۲۵۰،

موسی بن میمون اور اوس کے تلمیذ رشید یوسف کے بعد عام طور پر یہودیون مین فلسفۂ ابن رشد اشاعت پذیر ہوگیا، جس کا نتیجہ یہ تھا کہ مذہب کے جانب سے بے پروائی عام ہوتی جاتی تھی، یہ حالت دیکھکر مذہبی گروہ میمونیون کے فلسفہ کا دشمن بن گیا، چنانچہ ۱۳۰۵ء مین بارسلونا کے حبر اعظم سلیمان بن ادریس نے یہ فرمان جاری کیا کہ جو شخص ۲۵ برس کے سن کے پیشتر فلسفہ کی تحصیل مین مشغول پایا جائیگا وہ برادری سے خارج کردیا جائیگا، چنانچہ اوس وقت سے موسٰی بن میمون اسقدر بدنام ہوگیا کہ اوس کے خلاف کتابین نکلنے لگین، اس شورش مین کیٹلانگ، پراونس، اور ارگوان کے صوبے بہت پیش پیش تھے جہان عیسائیون کی حکومت تھی اور باشندے عام طور پر جاہل تھے، میمونی فلسفہ کے خلاف یہ شورش تقریبا دو صدیون تک جاری رہی، لیکن جب یہودیون مین داؤد کمجی، ابن فاخورا، یوسف بن کاسبی وغیرہ جیسے فلاسفہ پیدا ہونے لگے تو اوس وقت ابن رشد کے ساتھ یہودیون کی عقیدت کی کوئی حد نہ رہی اور فلسفہ کے مقابلہ مین مذہبی طبقہ کو کامل شکست ہوگئی[۱]،

(۳)

عبرانی تراجم کا دور

موحدین کے دور حکومت مین عربون اور دیسی عیسائی ریاستون کے باہمی فیصلہ کن جنگون سے پریشان ہوکر یہودیون کے بہت سے تعلیم یافتہ خاندان ترک وطن کے فرانس چلے گئے تھے اور کچھ عیسائی ریاستون مین جاکر آباد ہوگئے تھے، فرانس اور اسپین کے ان ظلمتکدون مین ان یہودیون نے آباد ہوکر علم وفن کی نئی روشنی پھیلانا شروع کی، چنانچہ پراونس، بارسلونا، سارا گوسا، اور ناربون، مسیحی

---

[۱] ابن رشد' رینان صفحہ ۱۰۹،

اسپین مین اور مانٹ پلیر، لیونل، بیزیر، اور مارسیلی، فرانس مین اِن خاندانون کی وجہ سے علم و فن کے خاص مرکز بن گئے[1]،

اسلامی اسپین کی علمی زبان عربی تھی اسلیئے وہان عربی سے کسی دوسری زبان مین ترجمہ کرنے کی ضرورت محسوس نہ ہوتی تھی، بلکہ وہان یہودی بھی عربی زبان مین تصنیف و تالیف کرتے تھے، لیکن جب یہودیون کا علمی مرکز فرانس اور مسیحی اسپین مین منتقل ہوگیا تو اوس وقت یہ ضرورت محسوس ہونے لگی کہ عربی کتابون کا ترجمہ کسی اور زبان مین کیا جائے، چنانچہ اب اِس وقت سے یورپ کے یہودیون کی علمی تاریخ مین دو متضاد انقلاب پیدا ہوے

(۱) ایک طرف تو یہودیون کا فلسفہ فلسفۂ ابن رشد مین بالکل ضم ہوگیا، ابن جبرول اور ابن میمون تک پھر بھی یہودیون کا فلسفہ عربی فلسفہ سے کسی قدر الگ تھا، لیکن فرانس اور مسیحی اسپین مین جو فلاسفہ پیدا ہوئے وہ ابن رشد کے نرے مقلد تھے، (۲) دوسری طرف یہودیون کو اپنی قدیم مردہ زبان کے زندہ کرنے کا خیال پیدا ہوا، ابتک یہودیون کی علمی زبان عربی تھی، لیکن فرانس اور مسیحی اسپین مین آباد ہونے کے بجائے اِس کے کہ وہ اِن ممالک کی مستعمل زبان کو اختیار کرتی اپنی قومی زبان عبرانی مین تصنیف و تالیف کرنے لگے، اِس واقعہ سے جو بڑا انقلاب ہوا وہ یہ تھا کہ یہودیون نے اندلس کا سارا علمی ذخیرہ عربی سے چھین کر عبرانی مین منتقل کر لیا، خاصکر ابن رشد کی صورت تو ایسی بدل گئی کہ اب ابن رشد کے ہم قومون کو بھی اِس کا پہچاننا مشکل ہوگیا، یہی یہودی ہین جنھون نے ابن رشد کو یورپ مین اتنا مشہور کیا کہ ارسطو کا نام بھی اِس کے آگے ماند پڑ گیا، چنانچہ یورپ کے عبرانیون مین ابتک ابن رشد خاص وقعت کی نگاہون سے دیکھا جاتا ہے، یہ عبرانی تراجم اب بھی یورپ کے کتبخانون مین اِس کثرت سے موجود ہین کہ اصل زبان عربی سے بالکل بے نیاز ہوکر صرف اِنھین کے ذریعہ عربی فلسفہ کی ایک طول طویل

[1] یورپ کی دماغی ترقی کی تاریخ "ڈریپر صفحہ ۱۲۰ جلد دوم،

تاریخ مرتب ہو سکتی ہی، خاصکر اب اِس وقت اگر کوئی شخص ابن رشد کا مطالعہ کرنا چاہے تو عربی سے زیادہ اِس کو عبرانی سے کام لینے کی ضرورت ہوگی اور اگر وہ عبرانی نہین جانتا تو اصل عربی کی واقفیت اِس کے لیئے قطعاً بیکار ہوگی، اکسفرڈ اور فرانس کے کتبخانے ابن رشد کی تصنیفات سے معمور ہین لیکن یہ سارا ذخیرہ ایک ایسی زبان مین منتقل ہو گیا ہی جس کے متعلق ہم یہ بھی نہین بتلا سکتے کہ اِن تصنیفات کا اصلی مصنف ابن رشد بھی اِس سے واقف تھا یا نہین، اپنی زندگی مین ابن رشد کو یہ گمان بھی نہ ہوگا کہ اِس کی تصنیفات عربی سے عبرانی مین منتقل ہو کر ایک عرصہ تک مستشرقین یورپ کی دلچسپی کے لیئے تاریخی مواد فراہم کرتی رہینگی، بیچارہ ارسطو جو فلسفۂ ابن رشد کا مؤسس اول ہی اِس کی کتابین تو عبرانی مین وہی چار موجود ہین، لیکن ابن رشد کی تلاخیص ارسطو سے کتبخانے معمور ہین اور کہین کہین تلخیصات کے صدقہ مین ارسطو کی بھی کوئی اصل کتاب محفوظ رہگئی ہے[1]،

دور اوّل کے مترجمین مین ابن طیبون کا خاندان بہت مشہور ہی، یہ لوگ اندلس کے باشندے تھے اور لیونل مین آکر اقامت پذیر ہو گئے تھے، اِس خاندان کا مورث اعلیٰ ابن طیبون بہت مشہور فلسفی اور علم نباتات اور علم کیمیا مین ماہر تھا[2]، اِس کی ایک تصنیف اِس وقت تک موجود ہی جس مین اِس نے اِس بات سے بحث کی ہی کہ سمندر کا پانی سطح ارضی کو جو کاٹتا پھاڑتا نہین اِس کے کیا اسباب[3] ہین۔ اِس

---

[1] یہ عبرانی ترجمے نہایت سطحی طور پر کیئے گیئے ہین، بعض ترجمے تو اِس قسم کے ہین کہ اون کو ترجمہ کہنا مشکل ہی، عبرانی کے بجائے اصل عربی الفاظ اِس کثرت سے استعمال کیئے گیئے ہین کہ ترجمہ کی شان بالکل جاتی رہی ہی کہین کہین عربی لفظ کے مقابل عبرانی الفاظ بے سونچے سمجھے لاکر رکھدیئے ہین، اِس سے کچھ بحث نہین کہ عربی لفظ کا مفہوم بھی اِس عبرانی لفظ سے ادا ہوتا ہی یا نہین، بلکہ اکثر جگہ اِس طرز عمل کی وجہ سے عبرانی ترجمہ غلط ہو گیا ہی، اکثر جگہ تصریفات صرفی و نحوی مین عربی کا تتبع اِس کثرت سے کیا ہی کہ پڑھنے والا یہ سمجھتا ہی کہ وہ عربی کتاب پڑھ رہا ہی، بعض ترجمے مثلاً تلخیص کتاب الخطابة، تلخیص کتاب الشعر، شرح جمہوریت، اور تہافت التہافت مترجمین نے اپنے نام سے مشہور کردیئے ہین، اور اسکی وجہ یہ ہی کہ انھین بہت سے نئے اضافے اپنے جانب سے بھی کیئے ہین انکا اسلوب ترجمہ دوسرے ترجموں سے مختلف ہی، (ماخوذ از رینان) [2] ڈریپر جلد دوم صفحہ ۱۲۳، [3] ڈریپر جلد دوم صفحہ ۱۲۵

خاندان مین سب سے پہلے شموئیل ابن طیبون نے آراء الحکماء نام ایک کتاب تصنیف کی جو لفظ بلفظ ابن رشد سے ماخوذ تھی، یہی کتاب ہی جس نے عبرانی مین ابن رشد کے ترجمہ کا سنگ بنیاد رکھا، چونکہ اس وقت تک عبرانی مین پوری پوری کتابون کے ترجمے موجود نہ تھے اسلیئے یہودیون مین اس کو قبول عام حاصل ہوا، لیکن جب پوری پوری کتابین عبرانی مین ترجمہ ہوگئین تو اوس وقت یہ کتاب نگاہون سے گر گئی، اسی دور مین ایک اور کتاب کا بھی شہرہ تھا جس کا نام "طلب الحکمۃ" ہی، یہ طلیطلہ کے ایک کاہن یحیی بن سلامہ کی تصنیف تھی، یحیی بن سلامہ فریڈریک ثانی کے دربار مین عربی کتابون کے ترجمہ پر مامور تھا، ۱۲۴۷ء اس کا سن تصنیف ہے،

شموئیل کے بعد موسی بن طیبون بہت مشہور ہوا، یہ مستقل تصنیف کے بجائے پورے پورے ترجمے کرتا تھا اس نے عبرانی مین طبعیات کی اکثر کتابین ترجمہ کر ڈالین[1]، موسیٰ کے ہمعصر دو مترجم اور تھے جن کے نام علی الترتیب ابن یوسف بن فاخورا، اور جرسن بن سلیمان ہین، اون مین سے اول الذکر اسپین کا باشندہ تھا ۱۲۲۶ء مین اس کی ولادت ہوئی، یہ پورے پورے ترجمون کے بجائے شموئیل کی طرح اپنی تصنیفات مین ابن رشد کے حوالے کثرت سے دیتا تھا لیکن ثانی الذکر نے جو شموئیل طیبونی کا خویش بھی تھا عبرانی ترجمے کثرت سے کیئے، اس کی ایک کتاب "باب الجنۃ" بہت مشہور ہی،

خاندان طیبون کے علاوہ فریڈریک کے دربار مین جو یہودی علماء ترجمہ پر مامور تھے اون مین پراونس کا

---

[1] امپیریل لائبریری پیرس کی فہرست کتب قدیمہ سے یہ پتہ چلتا ہی کہ طیبونیون کے خاندان مین پہلا مترجم یحیی بن سبعین تھا جس نے ابن رشد کی شروح کتب طبعیہ اور مقالہ فی الروح اور مقالہ فی المائیات کا ترجمہ کیا تھا، چنانچہ فہرست مین اون کے نامون کے مقابل خانۂ مصنف مین یحیی ہی کا نام مذکور ہی، لیکن رینان کے خیال مین یہ ترجمے یحیی کے بہت بعد کے ہین یحیی کے زمانہ مین (یعنی بارھوین صدی عیسوی مین) عبرانی مین ابن رشد کی کتابون کے ترجمہ کرنے کی مطلق ضرورت نہ تھی، ایک اور مشہور مستشرق ڈیوک کی تحقیق مین کتاب الطبیعات کا مترجم موسیٰ نہین بلکہ شموئیل تھا لیکن رینان کے نزدیک ڈیوک کی تحقیق صحیح نہین ہی، ہمنے چونکہ رینان ہی کا زیادہ تر تتبع کیا ہی کیونکہ یہ سب سے بعد کا مصنف ہے اسلیئے متن مین رینان ہی کی روایت درج کی ہی

ایک یہودی یعقوب بن ابی مریم بن ابی شمشون بہت نامور مترجم تھا، اس نے فریڈریک کے حکم کے بموجب ۱۲۳۲ء مین ابن رشد کی بہت سی کتابون کے ترجمے کیئے، چنانچہ ایک ترجمہ کے خاتمہ مین وہ بادشاہ کی بڑی تعریف کرتا ہے اور اپنا یہ خیال ظاہر کرتا ہی کہ شاید مسیح کا نزول اسی کے عہد حکومت مین ہوگا، یعقوب کے جانب ابن رشد کی حسب ذیل کتابون کے ترجمے منسوب ہین، شرح منطقیات (جو ۱۲۳۲ء نیلپز مین تمام ہوئی) تلخیص منطق، اور تلخیص مجسطی[1] (جو ۱۲۳۱ء مین نیلپز مین تمام ہوئی)

ان مترجمین کے علاوہ ۱۲۵۹ء مین سلیمان بن یوسف (جو غرناطہ کا باشندہ اور بیزیرس مین مقیم تھا) نے مقالۃ فی السماء والعالم کا ترجمہ شایع کیا، ۱۲۸۰ء مین زکریا بن اسحق نے شرح کتاب الطبیعات، شرح کتاب بعد الطبیعات، اور شرح کتاب السماء والعالم کے اور یعقوب بن مشیر نے ۱۲۹۸ء مین تلخیص منطق اور ۱۳۰۰ء کتاب الحیوانات کے ترجمے شائع کیئے،

چودھوین صدی سے عبرانی تراجم کے دور ثانی کا آغاز ہوتا ہی، قرون متوسطہ مین پرانے ترجمہ کو استعمال کرنے کے بجائے کسی کتاب کا نئے سرے سے دوبارہ ترجمہ کر ڈالنا زیادہ آسان خیال کیا جاتا تھا، اس بنا پر نئے نئے ترجمون کا سلسلہ برابر جاری رہتا تھا، اس دور کے ترجمے دور اول کے تراجم سے سلاست و روانی اور فصاحت مین زیادہ ممتاز تھے، کالونیم بن کالونیم بن میر اس عہد کا پہلا مشہور مترجم ہے، یہ آرلس مین ۱۲۸۶ء مین پیدا ہوا ۱۳۱۴ء مین اس نے پہلے پہل کتاب الطوبیقا، کتاب السوفسطیقا، اور انالوطیقا الثانیہ کے ترجمے شائع کیئے، اس سے پیشتر یہ کتابین عبرانی مین ترجمہ نہین ہوئی تھین، تین برس بعد ۱۳۱۷ء مین اس نے کتاب مابعد الطبیعات، کتاب الطبیعات، مقالۃ فی السماء والعالم، مقالۃ فی الکون والفساد اور مقالۃ فی المائیات، کا ترجمہ کیا، یہ شخص لاطینی زبان سے بھی خوب واقف تھا، چنانچہ ۱۳۲۸ء مین اس نے لاطینی مین کتاب تہافت التہافت کا بھی ترجمہ کیا، اسی کا ہم نام کالونیم بن داؤد ایک اور مترجم تھا جس نے

[1] ڈریپر جلد دوم صفحہ ۱۲۵،

تہافت التہافت کا عبرانی مین ترجمہ کیا، ابی شموئیل بن یحیی اور تہیوڈور نامی دو مترجم اور اسی عہد مین مشہور ہوئے جن مین سے اول الذکر نے ۱۳۲۱ء مین کتاب الاخلاق اور شرح جمہوریت کے اور ثانی الذکر نے ۱۳۳۷ء مین کتاب الطوبیقا، کتاب الخطابۃ، اور کتاب الاخلاق کے ترجمے دوبارہ شائع کیے،

ان مترجمین کے علاوہ ابن اسحق، یحیی بن میمون، موسی بن طابورا، موسی بن سلیمان، یحیی بن یعقوب، سلیمان بن موسی الغوری، اس عہد کے مشہور مترجمین ہین جنھون نے ابن رشد کی تقریبًا فلسفہ کی تمام کتابین عبرانی مین ترجمہ کر ڈالین،

غرض چودھوین صدی کے اواخر تک ابن رشد کا فلسفہ تمام یہودیون مین پھیل گیا، اسی زمانہ مین ایک مشہور فلسفی لاوی بن جرسن نامی پیدا ہوا جو یورپ مین لیون افریقی کے نام سے مشہور ہی، اس نے ابن رشد کے فلسفہ کی وہی خدمت کی جو اس سے قبل خود ابن رشد ارسطو کے فلسفہ کی کر چکا تھا، یعنے ابن رشد کی تصنیفات کی شرح کی اور اون کے خلاصے لکھے، چنانچہ ایک زمانہ مین اس کے خلاصے اس قدر مقبول ہوئے کہ ان خلاصون سے الگ ابن رشد کی اصل تصنیفات مشکل سے دستیاب ہوتی تھین، یہ فیلسوف موسی بن میمون سے بھی زیادہ آزاد خیال تھا، مادہ کے قدیم ہونے کا قائل تھا، تخلیق کا انکار کرتا تھا، اور نبوت کے نسبت اس کا یہ اعتقاد تھا کہ وہ انسانی قوتون مین سے ایک قوت کا نام ہی،

لیون بن جرسن کے عہد مین ابن رشد اس قدر مشہور ہو گیا تھا کہ کم از کم یہودیون مین ارسطو کو بھی لوگ بھول گئے تھے اور ارسطو کے بجائے ابن رشد کی تصنیفات کی شرحین اور خلاصے کثرت سے لکھے جاتے تھے، چنانچہ موسی ناربونی نے اسی عہد مین ابن رشد کی تمام تصنیفات کی شرح اور خلاصے کیے جو یہودیون مین ایک عرصہ تک مقبول رہے،

فلسفہ و عقلیت کی اس الحاد آمیز تحریک سے مذہبی طبقہ ابتک بالکل الگ تھا، لیکن چودھوین صدی کے آخر مین ایک فیلسوف اہرن بن الیاس پیدا ہوا جو یہودی فلاسفہ کی طرح نہایت آزاد خیال تھا، اس نے

"شجر الحیاۃ" ایک کتاب لکھی ہی جس مین ابن رشد کا فلسفہ تقریبًا بالکل تسلیم کر لیا ہی، ان یہودی حکمارمین سب سے آخر شخص الیاس مدیجو تھا جو پیڈوا یونیورسٹی مین پروفیسر تھا، اوس نے بھی ابن رشد کی کتابون کے کئی خلاصے لکھے، الیاس کے بعد سے یہودی فلسفہ پیڈوا یونیورسٹی کے فلسفۂ مدرسہ مین ضم ہو گیا، چنانچہ اِس کے بعد جو یہودی فیلسوف پیدا ہوئے اون کا شمار مدرسین کے زمرہ مین ہوتا ہی،

سولھوین صدی عیسوی مین یہود کے مذہبی علمار نے یہ دیکھکر کہ فلسفہ مذہب کو تباہ کیے دیتا ہی بڑے زور سے فلسفہ کی مخالفت کی، چنانچہ یوسف البو، ابراہیم بیباغو، اور اسحٰق ابرانویل کی سرکردگی مین متکلمین کا ایک گروہ پیدا ہوا جس نے فلسفہ کے مقابل مین عقلی دلائل سے مذہب کی حمایت کی، اور ابی موسٰی المشینو نے ۱۵۳۸ء مین امام غزالی کی کتاب تہافت الفلاسفہ شائع کی جس سے ابن رشد کی مخالفت کا اظہار مقصود تھا اِس مذہبی تحریک کے علاوہ بعض اسباب کی بنا پر اِس عہد مین افلاطون کا فلسفہ ارسطو کے فلسفہ کی جگہ لینے لگا تھا، چونکہ افلاطون کے فلسفہ کو یہودیون کے قدیم فلسفۂ قبالہ سے زیادہ مشابہت تھی اسلیئے یہودیون مین اِس فلسفہ کے رواج کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن رشد کا زور کم ہونے لگا تا آنکہ آخر مین اسپنیوزا نے جو زمانۂ حال کے فلاسفہ مین شمار کیا جاتا ہی یہودیون کے قدیم فلسفہ اور کارٹیشین فلاسفی (ڈیکارٹ کے فلسفہ) کو مخلوط کر کے ایک جدید فلسفہ کا سنگ بنیاد رکھا، اسپینوزا یہودیون کا آخری فلسفی تھا، اِس کے بعد جو فلاسفہ پیدا ہوا اون کا شمار بلا امتیاز مذہب زمانۂ حال کے فلاسفہ مین ہی، جن کے اُصول قدیم فلسفہ سے بالکل مختلف ہیں،[1]

---

[1] رینان از صفحہ ۱۱۳ تا صفحہ ۱۱۸،

باب دوم

یورپ مین فلسفۂ ابن رشد کی تاریخ

(۱) عربون اور اہل یورپ کے ابتدائی علمی تعلقات - ازمنۂ متوسطہ مین اہل یورپ کا عقلی وعلمی انحطاط، اندلس کے عربون کی علمی فضیلت، صلیبی لڑائیان اور اون کے نتائج، یورپ مین عربی لٹریچر کی اشاعت کے اسباب، پوپ جربرٹ اور اندلس مین اوس کی تحصیل علم کا حال، فرانس کے تعلیم یافتہ یہودی، یورپ کے باشندون پر اون کا اثر اور اس کے اسباب، یہودیون کے کالج اور یونیورسٹیان، دور اول کے مترجمین، طلیطلہ کا دار الترجمہ، فریڈریک دوم شہنشاہ جرمنی، اوس کی آزاد خیالی اور بدعقیدگی، عربی علوم وفنون اور اون کی اشاعت کی جانب اوس کا فطری میلان، عرب علماء سے اوس کے تعلقات، ابن سبعین اور مسائل صقلیہ کی تصنیف، ابن رشد کے اگلے مترجمین، میکال اسکاٹ اور ہرمن ایلامنڈ، طبی تصنیفات کے ترجمے،

(۲) اسکولاسٹک فلاسفی اور ابن رشد کا فلسفہ، اسکولاسٹک فلاسفی کی وجہ تسمیہ، اوس کی اہمیت، جان ارنجنیا اور اوس کا فلسفہ، اموری اور ڈیوڈ، ابن رشد کے ابتدائی عہد شہرت کے متعلق مستشرقین کے خیالات اور اون پر نقد، اصلی تحقیق، مذہب خارجیت واسمیت مین ابن رشد کا اثر، فرانسیسکن فرقہ، الگزنڈر ہیلیس اور جان وہی لاروشل، راجر بیکن اور اوس کی سوانحعمری

اس کے بعض فلسفیانہ خیالات، ابن رشد کی نسبت اس کا مادحانہ اظہار خیال، ڈنس اسکوٹس، پیرس یونیوسٹی، ساربون اور پیرس یونیورسٹی کے باہمی مشاجرات،

(۳) **پیڈوا یونیورسٹی** - پیڈوا یونیورسٹی کے خصوصیات، بطرس وابانو جین ڈی جانڈان فرار بانو، پیڈوا کے دیگر پیروان ابن رشد، ابن رشد کے نئے ترجمون کا دور، پیڈوا مین ابن رشد کی شہرت کا دور آخر، زرابیلا اور کریمونی، کا سپلین اور وینی کریمونی کے بعد کے فلاسفہ کے متعلق بعض مؤرخین کی رائے اور اوس پر نقد،

(۱)

عربون اور اہل یورپ کے ابتدائی علمی تعلقات

کتاب کے ابتدائی حصہ مین یہ معلوم ہوچکا ہو کہ ابن رشد کے ساتھ اِس کے ہم مذہبون نے کیا سلوک کیا تھا، حاسدون نے اِس کے خلاف کتنی گہری سازش پیدا کی تھی اور اِس سازش کی بدولت اوس کو کیا کیا مصیبتین جھیلنا پڑی تھین، لیکن اب اوس داستان کا سلسلہ یہانتک پہنچتا ہو کہ اوس کی موت کے بعد یورپ مین اوس کی کتنی قدر ہوئی اور اوس کی تصنیفات نے یورپ کی دماغی حالت مین کتنا بڑا انقلاب پیدا کیا، یہ ایک بہت بڑی داستان ہو جو دلچسپ تاریخی واصلاحی مواد کے علاوہ اپنے اندر اعتبار و نصیحت کے بیش بہا ذخائر مخفی رکھتی ہو، اِس داستان سے ایک طرف تو اس سوسائٹی کی دماغی حالت کا اندازہ ہوتا ہے جو ایک عرصہ تک منازل ترقی طے کرنے کے بعد انحطاط اور عقلی جمود کے تنگ و تاریک غارون مین گرتی جاتی ہو، اس کے تمام قوائے دماغی شل ہو گئے ہین، اس کے افراد کی دماغی حالت پست ہو گئی ہے، اگرچونکہ شباب کا اثر ابھی پوری طرح زائل نہین ہوا ہو اسلیئے بعض افراد کی قوت عزیمت اور قوت اجتہاد کے

ذریعہ اِس کی دماغی قوتین اُبھرنے اورجست کرنے کی کوششین کرتی ہین، لیکن سوسائٹی اپنی پست دماغی اور کورانہ تعصب کی وجہ سے اِس حالت پر پہنچگئی ہو کہ اِن زیرِخاک چنگاریون کو ہوا دیکر نہ توشعلون مین التہاب پیدا کرسکتی ہو اور نہ ان شعلون کی دہیمی دہیمی روشنی سے جلب ضیاء کرسکتی ہو، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ مخفی طاقتین بھی جواب دے بیٹھتی ہین چھٹی صدی ہجری مین بعینہ یہی حالت مسلمانون پر طاری تھی اون کے لباس کہن کے تار ایک ایک کرکے الگ ہورہے تھے، اور اون کی پست دماغی اِس حدتک پہونچگئی تھی کہ امام غزالی یا ابن رشد کی اصلاحی تصنیفات سے وہ علانیہ نفرت واعراض کرنے لگے تھے،

لیکن دوسری طرف ایک اور سوسائٹی کا مرقعہ پیش نظر ہوتا ہو جس کی پست دماغی اور سطح اخلاقی گو انتہائے زوال کو پہنچگئی ہو، تاہم اِس کے سینے کسب وکمال اور جلب منافع کی تمناؤن سے معمور ہین، اور کسب وعمل کی خواہش اوس کے تاج فضیلت کا طرہ بنی ہوئی ہو، یہ قوم اُٹھتی ہو، تعصب وتقلید کے لباس کہن کو اُتار دیتی ہو، اور دوسری قومون کے خزینۂ فضیلت کو ٹٹولکر اوس مین سے جواہر ریزے تلاش کرنے لگتی ہو،

ازمنہ متوسطہ مین جبکہ مسلمانون کا آفتاب ترقی نصف النہار پر پہنچ چکا تھا تمام یورپ مین گھٹاٹوپ اندھیرا چھایا ہوا تھا، روم کی جہالت آمیز بت پرستی نے مذہب عیسوی کی قلب ماہیت کردی تھی اور مسیحیت کی جہالت نے فلسفہ کو بھی تباہ کرڈالا تھا، متکلمین مذہب عیسوی نے جو کسی قدر فلسفہ سے بھی واقف تھے سب سے بڑی ستم ظریفی یہ کی کہ اپنے غلط دعوون کے اثبات مین فلسفہ سے دلائل پیش کرنے لگے، شہنشاہ تھیوڈوسیس کے زمانہ مین مصر کا عظیم الشان بطلیموسی کتبخانہ "سروپین" ایک مذہبی بلوہ مین تباہ ہوگیا تھا، ہائی پیشہ جو مصر مین یونانی فلسفہ کی آخری معلم تھی، اسکندریہ کے بشپ سائرل کے فرمان کے بموجب محض اس بنا قتل کی گئی کہ عیسائیت کے مقابلہ مین وہ ارسطو کے فلسفہ کی اشاعت کرتی تھی، اِس ہولناک واقعہ کے بعد سے کچھ آپ سے آپ اور کچھ جاہل پادریون کی متعصبانہ کارروائیون کی بدولت فلسفہ کی تعلیم بالکل بند ہوگئی، مصر مین ۱۱۶۳ء مین یہ اعلان کردیا گیا کہ جو شخص فلسفہ کی تعلیم مین مشغول پایا جائیگا اوس کو سخت سزا دیجائیگی،

ایتھنز مین بھی شہنشاہ جسٹینین کے فرمان کے بموجب فلسفہ کے تمام مدارس بند کر دیئے گئے،

غرض تمام یورپ جہالت کی وبائے عام مین مبتلا تھا، انسانون کی ایک کثیر تعداد جہالت کے ہاتھون دم توڑ رہی تھی اور انسان کا ضمیر مردہ ہوگیا تھا، وہ سمان کیسا دردناک ہوتا ہی جب جہالت اور بے عقلی انسان کے عقیدہ اور کانشنس پر خونخوارانہ حملہ کرتے ہین جس سے صداقت وحق کا خون پانی کی طرح بہ جاتا ہی، یورپ کا یہ آسمان تھا اور یہ زمین، اِس حالت مین اگر کوئی قوم صداقت کی علمبردار تھی تو وہ عربون کی قوم تھی، یورپ کے مغربی حصہ مین سِلسلۂ کوہ پرمینیز جہالت اور علم کے درمیان ایک قدرتی سرحد کا کام دے رہا تھا، اِس کے ایک جانب علم وفن کی مشعلین روشن تھین اور دوسری جانب جہالت کی تاریکی محیط تھی، قرطبہ، غرناطہ، اشبیلیہ کی یونیورسٹیان جو اندلس کے اِسلامی دارالحکومتون مین واقع تھین براعظم یورپ کے طلبہ کے لیئے کھلی ہوئی تھین، جہان سے طلبہ جوق جوق فیضیاب ہوکر اپنے اپنے گھرون کو واپس جاتے اور اندلسی عربون کی دماغی اور تمدنی فضیلت کا چرچا اپنے ہم مذہبون مین کرتے تھے، یہ ولادت ابن رشد کے بہت پیشتر کا واقعہ ہی کہ عربی فلسفہ یورپ کے باشندون مین چپکے چپکے گھر کرنے لگا تھا،

یورپ جس زمانہ مین مسلمانون سے صلیبی لڑائیان لڑ رہا تھا اوس وقت مسلمانون کی نسبت یورپ کے عجیب عجیب خیالات تھے، پہلے مسلمانون کی نسبت یورپ کا خیال تھا کہ مسلمان نہایت خونخوار اور بیرحم ہوتے ہین، لیکن ان لڑائیون کے دوران مین مسلمانون سے یورپ کے جتنے جتنے تعلقات بڑھتے جاتے تھے اُسیقدر یورپ کی ناواقفیت اور جہالت کا پردہ چاک ہوتا جاتا تھا، چنانچہ جب اِسلامی ممالک مین یورپ کا گذر ہوا اور یہان کے باشندون سے اون کے تمدنی تعلقات قائم ہوئے تو مسلمانون کی علمی اور تمدنی ترقیان دیکھکر اہل یورپ کی آنکھین کھل گیئن اور اون کو نظر آیا کہ جس قوم کے خلاف مین یہ مذہبی قوت صرف کیجارہی ہے اوس کے مقابلہ سے عہدہ برآ ہونا قطعاً دشوار ہی، اسیلئے اپنے ملک مین واپس ہوکر اونھون نے مسلمانون کے خوانِ کرم سے زلہ ربائی شروع کر دی[1]،

[1] تاریخ تمدن "گیزو" جلد اول صفحہ ۱۵۵،

اسلامی علوم وفنون نے عیسائی دنیا پر دوطرف سے حملے کیے، یعنی ایک طرف تو اسپین سے براہ جنوبی فرانس، اونھون نے اٹلی کے شمال مین پہنچکر راستہ مین بہت سے عقائد کو بدل ڈالا اور دوسری طرف سسلی سے روانہ ہوکر شہنشاہ فریڈریک ثانی کی حمایت مین وہ نیپلز ہوتے ہوئے جنوبی اٹلی مین جا پہنچے[1]،

اس زمانہ کا ایک مشہور شخص پیٹر الملقب بہ مقدس جو خود بھی ایک عرصہ تک قرطبہ مین رہکر تعلیم حاصل کرچکا تھا اور عربی زبان مین سلاست اور روانی کے ساتھ بات چیت کرتا تھا بیان کرتا ہو کہ مینے اندلس مین بعض علماء کو دیکھا جو فن ہیئت کی تحصیل کے لیے جزائر برطانیہ سے آئے تھے[2]،

اس عہد کے اون مشاہیر مین جو عربون کے فضل وکمال کے خوشہ چین تھے پاپائے جربرٹ بہت مشہور شخص گذرا ہی، بارسلونا (واقع اندلس) کے ایک امیر کی ترغیب سے اس کو اندلس جانے کا خیال پیدا ہوا اور وہان رہکر اوس نے ریاضی، طبیعات اور فن ہیئت کی تحصیل کی، وہ زبان دانون کی طرح عربی مین بات چیت کرتا تھا، قرطبہ سے واپس آکر اوس نے ریمس مین ایک اسکول کا سنگ بنیاد رکھا جس مین وہ اپنے جاہل ابنائے ملک کو منطق، موسیقی اور ہیئت کی تعلیم دیا کرتا تھا، ایک زمانہ مین وہ ریمس کا آرچ بشپ ہوگیا تھا، اور جب پوپ گریگوری پنجم کا انتقال ہوا تو اوس کی وصیت کے بموجب وہ پوپ منتخب ہوگیا[3]، یہ انتخاب گو یورپ کی علمی اور تمدنی اصلاح کے لیے کچھ زیادہ مفید ثابت نہین ہوا تاہم اسپین مین عربون کی موجودگی کے بدولت اہل یورپ کے خیالات مین برابر انقلاب ہورہا تھا اور اسپین کی یونیورسٹیون کے تعلیم یافتون کی تعداد اس تیزی سے بڑہتی چلی جاتی تھی کہ یورپ کے جاہل پادری اس کی روک تھام سے عاجز تھے،

ان آزاد خیال تعلیم یافتون کے علاوہ فرانس اور اوس کے آس پاس کے ملکون مین یہودی علماء بھی کثرت سے آباد تھے جو عربی لٹریچر کی اشاعت مین خاطر خواہ حصہ لے رہے تھے، یہودی اس عہد کی سوسائٹی کے جزء لاینفک تھے، یہ لوگ اسپین جاکر فن طب کی تکمیل کرتے تھے اور وہان سے واپس آکر بھوہڑ شاہان

---

[1] معرکۂ مذہب وسائنس، ڈریپر صفحہ ۸۰، [2] ڈریپر جلد دوم صفحہ ۱۲، [3] ڈریپر جلد دوم صفحہ ۴،

یورپ کی ڈیوڑھیون پر پیشۂ طبابت کے سلسلہ مین ملازمت کرتے تھے، یورپ مین جبکہ خواندہ اشخاص کی قلت تھی' ان یہودیون کی اِس بنا پر اور زیادہ مانگ ہوتی تھی کہ ان سے بڑھکر اس عہد مین کوئی حساب دان نہ تھا، یہ لوگ نہایت ہوشیار مہاجن ہوتے تھے' اِس واسطے عموماً شاہان یورپ کا خزانہ انھین کے سپرد رہتا تھا اور چونکہ دنیا مین یہودی اچھا بیوپار کرتے تھے' اسلیئے اکثر یہی لوگ خزانہ کے صدر اکونٹنٹ مقرر کیئے جاتے تھے، یہودی ساری دنیا سے نامہ و پیام رکھتے تھے، اور روئے زمین کے چپہ چپہ سے واقف تھے، تاجر اور متمول ہونے کی وجہ سے ہر شخص کو ان کی احتیاج تھی، لین دین اور جلب مال کے معاملات سے اچھی طرح آگاہ تھے، سب سے بڑھکر یہ کہ یورپ کی ساری تجارت اِنھین کے ہاتھون مین تھی، ان تمام باتون کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ سارے یورپ مین اون کی قدر کی جاتی تھی اور یہ چپکے چپکے یورپ کے جاہل باشندون پر اپنا علمی اور تمدنی اقتدار قایم کرتے جاتے تھے[1]،

اِن لوگون نے سسلی اور خود پوپ کے دار الصدر ملک اٹلی مین بمقام سلرنو، ٹارنٹم، اور باری' اسکول اور کالج بھی قایم کر رکھے تھے جہان فلسفہ اور سائنس کی تعلیم دیجاتی تھی، چنانچہ سلرنو کے بڑے کالج مین عربی، یونانی اور عبرانی کے استاد پہلو بہ پہلو اِن تین مختلف زبانون کے درس دیتے تھے' اس کے علاوہ مانٹ پلیر مین بھی یہودیون کی ایک یونیورسٹی قایم تھی جو فرانس کے راستہ سے علوم و فنون کی اِشاعت کر رہی تھی اور تو اور خود روم مین متعدد یہودی اطبا نے مطب کھول رکھے تھے اور ایک مشہور یہودی طبیب ابی اسحق' پوپ بونیفیس ہشتم کے دربار مین ملازم تھا[2]،

یہ یہودی علمار عربی فلسفہ کو عبرانی زبان مین پہلے ہی منتقل کر چکے تھے' اب اون کے دیکھا دیکھی عیسائیون کو بھی شوق پیدا ہوا، چنانچہ پہلا شخص جس نے عربی سے لاطینی مین کتابون کا ترجمہ کیا کانسٹینو کا باورچی قسطنطین لفیر تھا، اِس نے تمام مشرق کی سیاحت کی تھی، اور ایک عرصہ تک اسپین مین بھی مقیم رہ چکا تھا

[1] "تاریخ عقلیت" لیکی جلد دوم صفحہ ۱۰۳، [2] ڈریپر جلد دوم صفحہ ۱۲۱،

مشہور ہی کہ وہ عبرانی، شامی، کالڈی، سنسکرت، یونانی اور لاطینی زبانون کا ماہر تھا، مشرق کی سیاحت سے واپس آکر اس نے اپنی بقیہ زندگی مشرقی علوم وفنون کے ترجمۂ واشاعت کے نذر کر دی، اسی عہد مین دانیال مارلے جزائر برطانیہ سے بغرض تکمیل تعلیم اندلس آیا اور طلیطلہ مین ایک عرصہ تک رہکر ریاضی کی تکمیل کی چنانچہ واپسی کے بعد اس نے لاطینی مین ریاضی پر دو کتابین تصنیف کین، انگلستان کے بادشاہ ہنری اول کے عہد مین انگلستان کے ایک پادری ایڈرلاڈ نے طبیعیات وریاضی کی تکمیل کے لیے اندلس کا سفر کیا اور وہان سے واپس آکر عربی سے بہت سی یونانی تصنیفات کا ترجمہ کیا،[1]

اِن شخصی کوششون کے علاوہ بعض مقامات پر ترجمہ کے باقاعدہ محکمے بھی قایم تھے جن کے ارکان یہودی اور مسلمان علما ہوتے تھے اور سب کا افسر کوئی مشہور پادری مقرر کیا جاتا تھا، جو زبان کی حیثیت سے ترجمون کی جانچ کرتا تھا، ترجمے اکثر ان محکمون کے افسر اعلیٰ کے نامون سے اور کبھی کبھی کسی یہودی رکن کے نام سے شائع ہوتے تھے، چنانچہ اس قسم کا سب سے پہلا محکمہ طلیطلہ کے لارڈ بشپ ڈریمونڈ نے ۱۱۳۰ء مین قایم کیا، اِس محکمہ کے ارکان وہ یہودی علمار تھے جو عربی زبان وفلسفہ سے واقف تھے، ان مین سب سے زیادہ ممتاز یوحنا تھا جو اشبیلیہ کا رہنے والا تھا، اِس محکمہ کا افسر گوندلسالفی مقرر ہوا، اِس محکمہ نے ابن سینا کی بہت سی کتابین ترجمہ کین، کچھ زمانہ کے بعد دی کریمون، اور الفرڈ ڈی مولائی نے فارابی اور کندی کی بعض تصانیف کے ترجمے شائع کیے،[2]

بارھوین اور تیرھوین صدی عیسوی مین عموماً اصل عربی سے لاطینی مین ترجمہ کیا جاتا تھا، لیکن کچھ عرصہ کے بعد جب یہودیون نے عربی خزانہ سے عبرانی زبان کو مالا مال کر لیا تو اوس وقت سے عبرانی زبان سے ترجمے کیئے جانے لگے، چودھوین صدی مین ابن سینا اور زیادہ تر ابن رشد کا ترجمہ کیا گیا اور پندرھوین صدی عیسوی تو گویا ابن رشد کے عروج کا نصف النہار تھی، اِس عہد کے مصنفین کا یہ بھی دستور تھا کہ عرب فلاسفہ کے

---

[1] "تاریخ فلسفہ بردکر" صفحہ ۱۹۱، [2] "ابن رشد وفلسفۃ" فرح انطون صفحہ ۶۶،

اقتباسات جو پیش کرتے تھے وہ دوسرون سے نقل کر لیتے تھے، اِس کی پروا نہین کیجاتی تھی کہ اقتباسات خود اصل مصنفین کے کلام سے پیش کیئے جائین[1]،

فریڈریک دوم شہنشاہ جرمنی کے عہد سے عربی کتابون کا ترجمہ نہایت تیزی سے شروع ہوا، یہ بادشاہ علم پرور اور فلسفۂ عرب کا مداح تھا، اِس کی ابتدائی زندگی سسلی مین بسر ہوئی تھی، جہان عرب علماء سے ہر وقت اِس کی صحبت رہتی تھی، یہین اِس کو عربی رسم و رواج سے بھی اِسقدر شیفتگی پیدا ہوئی کہ مشرقی بادشاہون کی طرح اِس نے حرم اور خواجہ سرا مقرر کیئے، عربی زبان نہایت شُستہ بولتا تھا، چرچ سے نہایت بدعقیدہ تھا، چنانچہ کہا کرتا تھا کہ چرچ کا سنگ بنیاد افلاس کی حالت مین رکھا گیا تھا اور اِس لئے ابتدا مین مقدس بزرگون سے مسیحی دنیا کبھی خالی نہ رہتی تھی، لیکن اب کسب مال کی خواہش نے چرچ اور اوسکے ارکان کو قلبی نجاست مین مبتلا کر رکھا ہی، اِس کی مذہبی حالت یہ تھی کہ علانیہ مذہب عیسوی کا تمسخر کرتا تھا، چنانچہ اِس کے طرز عمل کی بنا پر عموماً عیسائی اِسکو بُرا سمجھتے تھے اور پادریون نے اِس کو دجال کا خطاب دے رکھا تھا، لیونس کی کونسل نے جو پوپ انوسنٹ چہارم کی تحریک پر منعقد ہوئی تھی اِس کو عیسائی برادری سے بھی خارج کر دیا تھا،

یورپ نے صلیبی لڑائیون کے سلسلہ مین جب بیت المقدس پر چھٹا حملہ کیا ہے تو یہ بادشاہ بھی ایک فوج کثیر کے ساتھ اِس حملہ مین شریک ہوا لیکن اِس شرکت سے اِس کی غرض یہ نہ تھی (جیسا کہ خود اوس نے ایک موقع پر ظاہر کیا ہی) کہ اور صلیبی مجاہدین کی طرح ارض مقدس کو مسلمانون کے قدم سے پاک کرے، بلکہ اِس کی غرض محض یہ تھی کہ مقدس جہاد مین ظاہری حصہ لیکر جاہل سپاہیون اور اپنے ہم قومون کو اپنا گرویدہ بنائے،

---

[1] ابن رشد، رینان صفحہ ۱۲۱۔ چنانچہ رینان کی رائے ہو کہ ابن باجہ، ابن طفیل، کندی، فارابی، ابن جبرول، قسطا بن لوقا اور موسٰی بن میمون کے اقتباسات جو اِس دور کی تصنیفات مین جا بجا ملتے ہین وہ زیادہ تر ابن رشد کی تصنیفات سے نقل کیئے گئے ہین ورنہ کندی اور فارابی سے تیرھوین صدی کے پیشتر بہت کم لوگ واقف تھے،

چنانچہ وہ اِس موقع پر بھی ہیکل مقدس مین جاکر حضرت عیسیٰ کی مقدس زیارت گاہ کی ہنسی اُڑانے سے نہ چوکتا تھا،

اِس حملے کے دوران مین بھی وہ علمی مشاغل سے خالی نہ رہا، مسلمان علمار مسیحی کیمپ مین ہمہ دم مجتمع رہتے تھے جن کے ساتھ فلسفیانہ بحث و مباحثہ مین مشغول رہتا تھا اور ریاضی کے مشکل مسائل اون سے حل کراتا تھا، سلطان صلاح الدین سے اس کے ذاتی دوستانہ تعلقات تھے، چنانچہ دوران جنگ مین باہم تحفہ و تحائف کا تبادلہ رہتا تھا،

میدان جنگ سے واپس آکر اوس نے علانیہ فلسفۂ عرب اور علوم و فنون کی حمایت شروع کی سسلی مین کتبخانے قایم کیئے، ارسطو، بطلیموس، اور خود ابن رشد کی کتابون کے ترجمون پر یہودی علمار کو مقرر کیا، بمقام نیپلز ایک یونیورسٹی کا سنگ بنیاد رکھا سلرنو کے قدیم کالج کی سرپرستی اختیار کی اور دور دور سے عربی دان فضلار جمع کیے[1]،

طیبون کا یہودی خاندان جس نے ابن رشد کی کتابون کے ترجمے کیئے ہین اسی کے دربار سے وابستہ تھا، یہود بن سلیمان جو عربی مین "طلب الحکمۃ" نام ایک کتاب کا مشہور مصنف ہے اِس کے پاس فریڈریک نے چند فلسفیانہ سوالات حل کرنے کے لیئے بھیجے تھے، یہود بن سلیمان نے نہایت تفصیل سے اپنے جوابات عربی مین مرتب کیئے، چنانچہ یہ کتاب اب بھی یورپ کے کتبخانون مین محفوظ ہی، ایک عرب طبیب تقی الدین بھی فریڈریک کے دربار سے بصد عزت و احترام وابستہ تھا[2]،

اِس عہد کی ایک اور کتاب بھی محفوظ رہگئی ہی جس سے یہ پتہ چلتا ہی کہ عرب فلاسفہ سے فریڈریک کے تعلقات نہایت گہرے اور خلوص مندانہ تھے، اِس کتاب کا نام "مسائل صقلیہ" ہے، اِس کا اصل عربی نسخہ

---

[1] ڈریپر جلد دوم از صفحہ ۶۶ تا ۶۹، [2] مشہور ہی کہ ابن رشد کے دو لخت جگر بھی فریڈریک کے دربار سے وابستہ تھے، جیل دی دم اِس روایت کا راوی اول ہی لیکن ابن ابی اصیبعہ نے ابن رشد کے بیٹون کے جو حالات لکھے ہین ان سے اِس روایت کی بالکل تائید نہین ہوتی اور اِس بنا پر یہ روایت میرے نزدیک قابل قبول نہین،

اکسفورڈ کے مشرقیات کے کتبخانہ مین محفوظ ہی، مشہور ہی کہ اِس کا مصنف خود فریڈریک تھا، لیکن حقیقت یہ ہی کہ اِس کے مصنف اندلس کے ایک مشہور صوفی فلسفی ابن سبعین ہین، ۱۲۴۰ء مین فریڈریک نے چند فلسفیانہ سوالات دنیائے اسلام کے مشہور ترین فلاسفہ کے پاس حل کرنے کی غرض سے بھیجے تھے، یہ مجموعہ حسب ذیل مسائل پر مشتمل تھا، قدامت عالم، برہان کی وہ کونسی شکل ہی جو ما بعد الطبیعیات اور دینیات دونون مین یکسان چل سکے، مقولات کی تعداد اور اون کے رتبۂ علمی کے متعلق استفسار، روح کی ماہیت، اور اسی قسم کے چند اور سوالات تھے، جب کہین سے کوئی خاطر خواہ جواب نہ ملا تو فریڈریک نے اندلس کے بادشاہ رشید کے پاس بھی ان کو بھیجا، اِس زمانہ مین اندلس مین ابن سبعین کی بہت شہرت تھی، ۶۱۴ھ مین بمقام مرسیہ یہ پیدا ہوئے تھے، پچیس برس کے سن مین اِن کو اِسقدر شہرت حاصل ہوئی کہ خود فریڈریک بھی اِن کا نادیدہ گرویدہ تھا، چنانچہ رشید کے پاس جب اِس نے یہ سوالات بھیجے تو ساتھ ہی یہ بھی خواہش کی کہ ابن سبعین سے اِن کے جواب لکھوائے جائین،

ابن سبعین نے اِس خواہش کے مطابق "مسائل صقلیہ" کے نام سے یہ کتاب مرتب کرکے بادشاہ کے پاس بھیجدی، فریڈریک یہ کتاب دیکھکر بہت محظوظ ہوا اور ابن سبعین کی خدمت مین ایک گرانقدر عطیہ ہدیہ پیش کیا، لیکن ابن سبعین نے اِس کے لینے سے انکار کیا، اِس کتاب کے متعلق فریڈریک کا یہ بیان ہی کہ ابدیت عالم اور ماہیت روح کے متعلق اِس کے جتنے شکوک تھے وہ اِس کتاب سے رفع ہوگئے،

ابن سبعین نے اِس کتاب مین نہایت آزادخیالی کے ساتھ تمام شکوک رفع کیے ہین، نازک بحثون کے موقع پر وہ بادشاہ سے بالمشافہ گفتگو کرنے کی خواہش ظاہر کرتا ہی اور سادہ یہ استدعا کرتا ہی کہ بعض سوالات کو متعلق چھوڑ دینا چاہیے، چنانچہ اِسی قسم کے ایک موقع پر اِس نے اِس کی وجہ یہ بیان کی ہی کہ "ہمارے وطن مین اِن مباحث پر قلم اُٹھانا نہایت خطرہ کا کام ہی، اگر علماء کو یہ خبر ہوجائے کہ مینے اِن مباحث پر قلم اُٹھایا ہے تو وہ میرے دشمن ہوجائینگے اور اِس وقت اون کی عداوت کے حملون سے مین محفوظ نہ رہ سکونگا" نہایت

تعجب کا مقام ہو کہ گو بادشاہ کو ابن سبعین سے ملاقات کا شرف حاصل نہ تھا تاہم ابن سبعین کو حفظ مراتب کا اتنا خیال ہو کہ کہین اِس کا قلم کو لغزش نہین ہوئی اور اظہار مطلب مین صداقت اتنی ملحوظ رکھتا ہو کہ ایک عیسائی بادشاہ کے روبرو اپنے اہل وطن کے تعصب کی شکایت کرنے مین اِس کو کچھ باک نہین ہوتا،[1]

فریڈریک اِس عام مخالفت کی تاب مقاومت نہ لاسکا جو چارون طرف اِس کے اِس رویہ کی بدولت پھیل گئی تھی، چالیس برس تک وہ متواتر چرچ سے برسرپیکار رہا، لیکن آخرکار اوس کو شکست ہوئی، اور جب وہ مرا ہی تو پوپ انوسنٹ نے سسلی کے پادریون کے روبرو تقریر کرتے ہوئے اپنی خوشی کا اظہار اِن الفاظ مین کیا کہ "آسمان وزمین کے لیئے یہ مسرت کی گھڑی ہو، کیونکہ جس طوفان بلا مین اہل جہان پھنس گئے تھے اوس سے مسیحی دنیا نے آخری مرتبہ نجات حاصل کی ہو" لیکن حقیقت یہ ہو کہ انسانون کے فنا ہو جانے سے کسی عقیدہ کا فیصلہ نہین ہوجاتا ہو، پوپ کی یہ مسرّت بیجا تھی کیونکہ فریڈریک کی موت کے بعد اِس کے اعمال صالحہ کو پہلے سے زیادہ قبول عام حاصل ہوا اور عربی فلسفہ یورپ مین نہایت تیزی سے ترقی کرنے لگا،

سب سے پہلا شخص جس نے ابن رشد کی تصنیفات سے مسیحی یورپ کو روشناس کیا وہ میکال اسکاٹ تھا جو طلیطلہ کا رہنے والا تھا اور شہنشاہ فریڈریک ثانی کے دربارِیون مین تھا، اِس نے سب سے پہلے ۱۲۳۰ء مین شرح کتاب السماء والعالم اور شرح مقالہ فی الروح کا ترجمہ کیا، اون کے علاوہ بعض اور کتابون کے ترجمے بھی اوس کے جانب منسوب ہین، مثلاً مقالہ فی الکون والفساد، اور جوہر الکون وغیرہ۔ طلیطلہ کے مختصر زمانۂ قیام مین ایک فاضل یہودی کی مدد سے وہ زیادہ تر ابن رشد کے ترجمہ مین مشغول رہا، راجر بیکن کا بیان ہو کہ اسکاٹ اصل عربی زبان سے بہت کم واقف تھا، اِس بنا پر اس کا خیال ہو کہ میکال اسکاٹ کے ترجمے حقیقت مین خود اوس کی دماغی کوشش کا ثمرہ نہین ہین، بلکہ کسی یہودی نے اِس کے نام سے شایع کردیئے ہین، بہرحال میکال اسکاٹ پہلا شخص ہو جو مسیحی یورپ مین ابن رشد کے مترجم کی حیثیت سے مشہور ہوا،[2]

---

[1] آثار البلاد ہار صفحہ ۱۴۱ و ۱۴۲ و "ابن رشد" رینان صفحہ ۱۰۰، [2] "ابن رشد" رینان صفحہ ۱۲۴،

اسکاٹ کے بعد ہرمن نے ابن رشد کے فلسفہ کی اشاعت کی، یہ بھی فریڈریک ثانی کے دربار مین باوقعت درجہ رکھتا تھا، ہرمن نے ارسطو کی ان کتابون کے جانب زیادہ توجہ کی جو ابتک غیر مشہور رہگئی تھین یعنے کتاب الخطابتہ، کتاب الشعر، کتاب الاخلاق، اور کتاب السیاستہ، لیکن اِن کتابون کے اصل یونانی نسخے چونکہ مفقود تھے اسلیئے مجبوراً اِس نے کتاب الخطابتہ کے بدلے فارابی کی شرح اور کتاب الشعر کے بدلے ابن رشد کی تلخیص کا ترجمہ کیا، کتاب الخطابتہ کے ترجمہ کے آخر مین وہ کہتا ہو کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الاخلاق کی تلخیص جو کی ہو اس کا ترجمہ بھی مینے کیا ہی،

ہرمن طلیطلہ مین زیادہ قیام پذیر رہتا تھا، چنانچہ کتاب الاخلاق کا ترجمہ طلیطلہ کے سینٹ ٹریٹی مین ۱۲۴۰ء مین اور اول الذکر دو ترجمے بمقام طلیطلہ ۱۲۵۶ء مین تمام ہوئے، بعض قرائن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ طلیطلہ کے بعض مسلمان علماء سے اِس کو مدد ملتی تھی، چنانچہ کتاب الخطابتہ کے ترجمے مین وہ خود بھی یہ اقرار کرتا ہو کہ اِس کے ترجمون مین خود اِس کی کوشش کو بہت کم دخل ہوتا ہی[1]،

ہرمن کے بعد اِس طرف عام توجہ شروع ہوئی، یہانتک کہ تیرھوین صدی کے ختم ہوتے ہوتے ابن رشد کی اہم کتابین لاطینی زبان مین ترجمہ کرڈالی گیئن، لیکن اُنکی طب کی تصنیفات کا ترجمہ شاید ایک مدت کے بعد ہوا ہی، کیونکہ اِس عہد کے مشہور طبیبون مین بجز گلبرٹ کے کوئی مصنف ابن رشد کا نام نہین لیتا اور گلبرٹ بھی ابن رشد کی طب کی تصنیفات سے ناواقفیت کا اظہار کرتا ہی، گلبرٹ نے قلب کے ام الاعضا اور منبع حیات ہونے کی بحث مین ابن رشد کی رائے اختیار کی ہی، لیکن یہ نظریہ اسقدر مشہور ہی کہ اِس موقع پر ابن رشد کا نام لینا بیکار ہی،

پہلے پہل ۱۲۸۴ء مین مانٹ پلیر کے ایک طبیب نے شرح ارجوزہ ابن سینا کا ترجمہ کیا، اِس کے بعد چودھوین صدی عیسوی مین متعدد کتابون کے ترجمے کیئے گئے[2]، لیکن یورپ مین طبی حیثیت سے ابن رشد کی

[1] ابن رشد" رینان صفحہ ۱۲۴، [2] ابن رشد رینان صفحہ ۱۲۹،

شہرت کا سنگ بنیاد جس سے رکھا وہ پیڈوا یونیورسٹی کا پروفیسر پطرس دابانو تھا،

(۲)

اسکولاسٹک فلاسفی اور ابن رشد کا فلسفہ

یورپ مین فلسفۂ ابن رشد کی اشاعت کی تاریخ درحقیقت اسکولاسٹک فلاسفی کی تاریخ ہو، فلسفۂ مدرسیہ تقریباً چھہ سات صدیون تک برسراقتدار رہا ہو، یعنی شارلمین کے عہد حکومت کے بعد سے نشاۂ جدیدہ تک یورپ مین جس قدر علمی لٹریچر پیدا ہوا اوس کا نام فلسفۂ مدرسیہ رکھا گیا ہو، اس بنا پر چند صدیون یعنے ابن رشد کے دور کو مستثنیٰ کر کے فلسفۂ ابن رشد کی اشاعت کی جتنی بھی تاریخ ہو وہ فلسفۂ مدرسیہ کی تاریخ کے اندر شامل ہو، گویا یہ وہ دور ہو جب یورپ بزعم خود مجردات وکلیات، دینیات وما بعد الطبیعیات کے لاینحل عقدون کے سلجھانے مین مشغول اور اِس بات پر نازان تھا کہ خالص ذہنی قضایائے عامہ کے ذریعہ وہ مذہب وفلسفہ کے دقیق مسائل حل کر لیتا ہے،

شارلمین کے عہد حکومت مین جب اہل یورپ کو علم وفن کی اشاعت وتحصیل کا شوق پیدا ہوا تو اوس وقت پرانی درسگاہین مٹ چکی تھین، علم وفن کے بجائے مجاہدات وریاضات کا زور تھا اور درسگاہون کی جگہ پر بڑی بڑی خانقاہین تعمیر کرائی جاتی تھین جس مین دین مسیحی کے جاہل ہویان طریقت بود وباش اختیار کرتے تھے، یہان علم وفن کے بجائے ٹوٹکون اور عملیات کا ہنگامہ برپا رہتا تھا اور لوگ جاہل پیرون کی بتائے ہوئے لفظون کے رٹنے مین اپنی زندگی کاٹ دیا کرتے تھے، شارلمین نے اِن خانقاہون مین جاہل پادریون کے بجائے پڑھے لکھے پادریون کو بسا کر اون کو اِس خدمت پر مامور کیا کہ وہ وظائف واوراد مین مشغول رہنے کے بجائے بچون کی تعلیم وتربیت مین اپنا وقت صرف کیا کرین، اِس غرض سے اِس نے نئی نئی

خانقاہین تعمیر کرائین اون کے مصارف کے لیئے جائدادین وقف کین اور خانقاہون کے مدرسون کے لیئے بیش قرار وظیفے اور منصب مقرر کیئے، اِس طرح رفتہ رفتہ یورپ مین علم وفن کی اشاعت ہونے لگی، ابتدا مین نصاب تعلیم صرف مذہب ومناظرہ کی کتابون پر مشتمل تھا، لیکن عربون سے علمی تعلقات پیدا ہونے کے بعد خانقاہون کے پادریون مین ارسطو کی منطق وفلسفہ کے جانب میلان بڑھنے لگا، تاآنکہ کچھ عرصہ مین مذہب اور منطق وفلسفہ سے مخلوط ہوکر ایک نیا نظام فلسفہ پیدا ہوگیا جس کا نام خانقاہ نما مدرسون کی مناسبت سے اِسکولاسٹک فلاسفی (یعنی وہ فلسفہ جو خانقاہون مین پڑھایا جاتا تھا) پڑگیا، شارلمین کے مرنے کے ساتھ ہی گو اِس کی تعلیمی اصلاحین بھی فنا ہوگئین، تاہم اِس ذریعہ سے جو علمی ذوق پیدا ہوچکا تھا وہ رفتہ رفتہ خانقاہ نما مدرسون سے بے نیاز ہوتا گیا اور اِس عام علمی مذاق کی بدولت پادریون کا ایک ایسا گروہ پیدا ہوگیا جس نے خانقاہون مین راہبون کی طرح زندگی بسر کرنے اور درس دینے کے بجائے اقل قلیل مشاہرون پر امیرون شاہزادون اور متوسط طبقہ کے بچون کی تعلیم وتربیت کا پیشہ اختیار کرلیا[1]،

مسیحیت کے اگلے دور مین جبکہ اسکندریہ مین فلسفۂ "افلاطونیہ جدیدہ" کی متعدد درسگاہین فلسفۂ اشراقی کے درس واشاعت مین مشغول تھین، دین عیسوی نے ایک خالص اشراقیانہ قالب اختیار کرلیا تھا، چنانچہ سینٹ آگسٹائن نے یونانی فرقۂ اسٹوائک کے طرز استدلال، فرقۂ افلاطونیہ جدیدہ کی اشراقیت، اور عہد عتیق وجدید کے الہامی عقائد کو ملا جلا کر ایک نئے علم کلام کا سنگ بنیاد رکھا جو عیسائیون مین اِس بنا پر زیادہ مقبول ہوا کہ یہ نیا آلہ عیسائیون کے متعدد فرقون کی باہمی معرکہ آرائیون اور علمی مناظرون مین بہت کام آتا تھا، یورپ کی جہالت کی بدولت ایک مدت تک فلسفہ کی طرح گو اِس کی تعلیم بھی بند رہی تاہم علمی حلقون مین سینٹ آگسٹائن اور اوس کی تصنیفات کی قدر اب بھی باقی تھی، چنانچہ ازمنۂ متوسطہ مین جب ارسطو کی کتابون کے بعض لاطینی نسخون اور فورفوریوس کے شروح اور خلاصون کی یورپ مین اشاعت ہوئی تو اوس وقت سینٹ آگسٹائن کی

---

[1] تاریخ فلسفہ بہ ذکر صفحہ ۲۹۳،

علمی عظمت کا زنگ آلود نقش جو دلون پر کندہ تھا مجلا ہو کر نئے سرے سے ابھر آیا، یعنے سینٹ آگسٹائن کا یہی علم کلام تھا جو جدید مباحث اور پُرزور استدلال کے ساتھ فلسفۂ مدرسیہ کی صورت مین دوبارہ زندہ کیا گیا[1] یہ فلسفہ جیسا کہ اِس عہد کے ایک مصنف کا بیان ہو بے بنیاد لفظی مباحث اور دور از کار مضامین پر مشتمل تھا، استدلال کی تمامتر بنیاد مسلمات اور اصول موضوعہ پر ہوتی تھی، لیکن خود مسلمات عقل کی گرفت سے محفوظ رہتے تھے، معمولی لفظی تفریقون پر اشیا کے باہمی امتیاز کا مدار تھا، اور اشیاء موجودہ فی الخارج کے باہمی خارجی علاقے یکسر غیر ملحوظ رہتے تھے، بے معنی الفاظ، اصطلاحات اور وضعی حدود و تعریفات، مجردات عامہ اور مفاہیم کلیہ، نازک خیالی بحثین، اور تعریہ وتخلیط کے دور از کار خیالی مراتب، یہ گویا اِس فلسفہ کی خیالی عمارت کے سربفلک ستون تھے جن مین پرجوش مناظرانہ دلائل سے نقش نگاری کی جاتی تھی، گویا اِس عہد کے ایک مشہور مصنف ڈیوز کے بقول ان لوگون نے اِس خارجی عالم کی جگہ پر ایک ذہنی عالم تیار کر لیا تھا، جو خود اون کے ذہنون کا پیدا کردہ تھا، یہ اِس فلسفہ کی واقعی حقیقت تھی جو ہمارے ہان کے دور آخر کے متکلمین وحکمار کے فلسفہ سے ملتی جلتی ہو، یہانتک کہ بالکل ہمارے ہان کے زیان کار علم کلام کی طرح مذہب وفلسفہ باہم اِس قدر مخلوط ہو گئے تھے کہ اون کا جدا کرنا ناخن اور گوشت کا جدا کرنا تھا،

اسکولاسٹک فلاسفی کے دور اول مین جو فلاسفہ پیدا ہوئے اون مین راسلین، انیسلم، پیٹر ابیلارڈ، ولیم ڈی چیمپکس، بہت مشہور ہوئے، اِس عہد مین جبر و قدر اور مفاہیم کلیہ کے وجود خارجی پر زیادہ بحث ہوتی تھی، چنانچہ اِس اگلے ہی دور مین وجود کلیات کے مسئلہ مین ریلزم یا خارجیت اور نامنیلزم یا اسمیت کے نامون سے دو فلسفیانہ مذاہب پیدا ہو گئے، فلسفہ کی اِس سرگرمی کی بدولت جو ایسی نازک بحثون مین نہایت تیزی سے ترقی کر رہی تھی چرچ سے اس کا تصادم ناگزیر تھا، فلسفہ اِس بات پر زور دیتا تھا کہ عقیدہ کو عقل کی بات ماننا چاہیئے، لیکن چرچ کا فتویٰ یہ تھا کہ اِس کے فرمان کے مقابلہ مین عقل سرموسرتابی

---

[1] تاریخ فلسفہ بر دکر صفحہ ۴۹۵،

نہین کر سکتی، انیسلم نے اِس مسئلہ مین یہ فیصلہ کیا کہ جو مسائل خالص عقل سے دریافت ہو سکتے مین مثلاً کلیات
کے وجود کا مسئلہ تو ان مین چرچ کو یقیناً فلسفہ کی پابندی کرنا چاہیے اور جن مسائل مین مذہب کا بھی تعلق ہو،
مثلاً جبر و قدر کا مسئلہ تو ان مین بیشک بحث کرنے کا طریقہ صرف یہی ہو کہ عقل کو مذہب کا پابند بنا دیا جائے،

اِسکولاسٹک فلاسفی مین سب سے پہلے مشرقی فلسفہ کا اثر جہان نظر آتا ہو، وہ جان ارچینا کا فلسفہ ہو،
جان ارچینا کا زمانہ ۸۶۰ء کا ہو، انگلستان کا رہنے والا تھا، اور ارسطو کا ارادتمند مقلد تھا، اسلیے عام طور پر
اسکولاسٹک فلاسفی کا موجد خیال کیا جاتا ہو، لیکن حقیقت یہ ہو کہ اس کا رکن اول اور مخترع اعظم جان ارچینا تھا
جو ان سب سے پیشتر ہوا ہو، یہ پتہ نہین چلتا کہ جان ارچینا عربی زبان اور لٹریچر سے واقف تھا یا نہین، بہرحال
یہ ضرور ہو کہ اس کے فلسفہ کی بنیاد چند ایسے اُصول پر تھی جو کم از کم اوس وقت تک مغربی دنیا کے لیے بالکل
اجنبی تھے اور جن کی اشاعت مغرب مین مشرقی ذرایع سے ہوئی ہو، مثلاً وحدت عقل، ابدیت عالم، مسئلہ
انفصال و انجذاب روح، وغیرہ، اس مین شک نہین کہ اندلس کا یہودی فلسفی ابن جبرول بھی اِسی
عہد کے قریب قریب ان مسائل پر بحث کر چکا تھا، تاہم عربی لٹریچر کے اثر کی وجہ سے ابن جبرول کا شمار بھی مشرقی
فلاسفہ مین کیا جاتا ہو، جان ارچینا ایک طرف تو مذہب و عقل مین تطبیق دینے کے اصول کا حامی تھا، دوسری
طرف ارسطو سے بے انتہا ارادت رکھتا تھا، اور تیسری طرف مغرب مین وحدت الوجود کے مسلک کا موجد و مخترع تھا،
وحدت الوجود کا مسلک خالص مشرق کا زائیدہ ہو، جان ارچینا کے پیشتر یہ مسلک مغرب کے لیے بالکل اجنبی تھا
اور پھر تعجب یہ ہو کہ بالکل بودھ مذہب کی طرح جان ارچینا کے مسلک وحدت الوجود کی بنیاد بھی وحدت
عقل، ابدیت عالم اور مسئلہ انفصال و انجذاب پر تھی، اور تقریباً یہی مسائل ہین جن کی اشاعت بعد کو
ابن رشد نے بھی کی، بلکہ عربی فلسفہ مین وحدت عقل اور مسئلہ انفصال و انجذاب کا بانی ابن رشد تھا، اپنی
کتاب "حقیقۃ العالم" مین ارچینا اِس مسئلہ پر بحث کرتا ہوا لکھتا ہو کہ "عالم کے وجود کے پیشتر تمام چیزین عقل کل
مین موجود تھین جہان سے نکل نکل کر اونھون نے الگ الگ تعینات حاصل کیے، لیکن جب یہ تعینات

فنا ہو جائینگے تو اوس وقت وہ پھر اسی عقل کل مین جاکر ملجائینگے، جہان سے وہ پہلے نکلی تھین،

غرض یہ ایک تاریخی حقیقت ہو کہ فلسفۂ مدرسیہ اپنے ابتدائی نشو ونما ہی کے دور سے مشرقی اثر سے اثر پذیر ہو رہا تھا، واقعہ یہ ہو کہ اس فلسفہ کا سنگ بنیاد ہی اوس وقت رکھا گیا جب اندلسی عربون کے فلسفیانہ خیالات کے نمو یافتہ تخم مغرب کی بنجر سرزمین مین طبعی وسائل کی مدد سے رفتہ رفتہ قوت پاتے جاتے تھے اور اون کی مضبوط بار آور شاخین اور ڈالین اِدھر اودھر پھیلتی جا رہی تھین، جان ارچینا کے بعد دسوین صدی عیسوی مین مغربی یورپ کے دو اور فلسفی اموری اور ڈیوڈ ڈی ڈینینٹو مشہور ہوئے، اموری کے نظریات ابن جبرول سے ملتے جلتے ہین، ڈیوڈ ڈینینٹو نے جو موری کا شاگرد تھا اپنے فلسفہ کی بنیاد اِس مسئلہ پر رکھی کہ ہیولے اولی جو ہر قسم کی شکل وصورت سے معرا ہو اس سے کائنات کا ابتدائی تکون عمل مین آیا ہو، لیکن یہ مسئلہ حقیقت مین مغربی فلسفہ مشائیہ کا سنگ بنیاد ہو جو اِس وقت مغربی فلاسفہ کے لیئے قطعًا اجنبی تھا، غرض جان ارچینا کے فلسفۂ وحدت الوجود اموری ڈیوڈ کے مخلوط فلسفۂ مشائیہ کے جو اثرات ہم کو اِس قدیم عہد مین مغربی یورپ مین نظر آرہے ہین اوس کی توجیہ بغیر اس کے قطعًا ناممکن ہو کہ ہم اون کو عربی لٹریچر کے اِس اثر کی جانب منسوب کرین جو اِن دنون براہ فرانس سارے مغربی یورپ مین پھیلتا چلا جا رہا تھا،[۱]

مغرب کے یہ فلاسفہ تقریبًا سب ابن رشد سے پہلے گزرے ہین، اِس بنا پر یہ یقینی ہو کہ اون کے فلسفہ کو ابن رشد کے فلسفہ سے کوئی لگاؤ نہ تھا، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہو کہ خاص ابن رشد کے فلسفہ کا اثر یورپ مین کب سے نمودار ہوا، یعنے اوس کی تصنیفات کے ترجمون سے قطع نظر کرکے اوس کے خاص خاص نظریات کی مقبولیت یورپ مین کب سے شروع ہوئی، مستشرقین یورپ نے اِس کے چار جواب دیئے ہین،

(۱) سب سے قدیم رائے تو یہ ہو کہ ۱۱۰۹ء مین کیمبرج کے ایک اسکول کے نصاب تعلیم مین فرفوریوس اور ابن رشد کی شروح ارسطو داخل تھین اس سے معلوم ہوتا ہو کہ ۱۱۰۹ء سے ابن رشد کی

---

[۱] یورپ کی دماغی ترقی کی تاریخ" ڈریپر صفحہ ۲ تا ۱۸، جلد دوم، [۲] ابن رشد" رینان صفحہ ۱۲۲،

شہرت کی ابتدا ہوئی ہے، اِس خیال کی بنا یہ ہی کہ پیرے ڈی بولیس نے جو اِس عہد کا مشہور وقائع نگار ہے کیمبرج کے نصاب تعلیم کا ذکر کرتے ہوئے یہ تصریح کی ہی کہ یہان ۱۱۰۹ء مین ابن رشد کی شروح ارسطو نصاب مین داخل کی گئین، ایک اور قدیم روایت مین یہ بیان کیا ہی کہ کیمبرج اور اورلیان (واقع اٹلی) دونون مقامات پر گیارھوین صدی عیسوی مین ابن رشد کے شروح ارسطو کا درس ہوتا تھا، اِس روایت کی نسبت جان آف سالبسری کے جانب بھی کی گئی ہی، ہم اِن دونون روایتون کے متعلق کوئی فیصلہ نہین کر سکتے، لیکن تعجب یہ ہی کہ ایسی غلط سلط رائے قایم کرنے والے مستشرقین کو یہ خیال نہ رہا کہ ۱۱۰۹ء مین غریب ابن رشد کا وجود کب تھا،

(۲) دوسری رائے جو مشہور مستشرق ایم جورڈین نے اختیار کی ہی یہ ہی کہ ابن رشد کی وفات کے ساتھ ہی (جو ۱۱۹۸ء مین واقع ہوئی) یورپ مین اوس کی تصنیفات کی شہرت ہونے لگی تھی، اِس خیال کی بنا یہ ہے کہ پیرس کی کونسل مین جو ۱۲۰۹ء مین منعقد ہوئی تھی جب اموری اور اوس کے تلمیذ رشید داؤد ڈینینٹو کی تصنیفات نذر آتش کی گئی ہین تو اوس وقت پوپ کے جانب سے فلسفہ کی اشاعت کے متعلق امتناعی حکم جو صادر ہوا تھا اوس کے الفاظ یہ تھے کہ "ارسطو کی طبیعیات اور مابعد الطبیعیات کی کتابین مع اون کے شروح وحواشی" کے ممنوع الاشاعت قرار دیجاتی ہین،، ظاہر ہے کہ اِن شروح وحواشی سے مراد ابن رشد کی شروح وحواشی ہین، کیونکہ یورپ مین اِس نام سے صرف اِنھین کی شہرت تھی، لیکن یہ بھی محض قیاس آفرینی ہے گوندلسالفی بہت پہلے کندی اور ابن سینا کی تصنیفات کے ترجمے کرا چکا تھا، اس کے علاوہ ثامسطیوس اور فرفوریوس کے شروح وحواشی کی بھی یورپ مین بہت پہلے شہرت ہو چکی تھی، اور ابن رشد کی وفات کو ۱۲۰۹ء صرف دس برس گذرے تھے، اتنی قلیل مدت مین ابن رشد کے شروح وحواشی کا شہرت پا جانا کہ کسی عام فرمان مین صراحت سے ان کے نام لینے کی حاجت نہ ہو یہ خاص کر اِس دور مین تو قطعی محال ہی جب آجکل کے ایسے آسان وسائل اشاعت کا دنیا مین نام تک نہ تھا، اِس بنا پر زیادہ تر قرین قیاس

یہ ہی کہ ۱۲۰۹ء کے اِس فرمان مین تامسطیوس، فرفوریوس، کندی اور ابن سینا کی تصنیفات ممنوع الاشاعت قرار دی گئی ہونگی جن کے لاطینی ترجمے یورپ مین ایک مدت سے اشاعت پذیر ہو چکے تھے،

(۳) ایک اور خیال یہ ہی کہ ۱۲۱۵ء مین یورپ کے جانب سے جو ایک فرمان صادر ہوا تھا اوس مین اموری اور ڈیوڈ کی تصنیفات کے علاوہ ابن رشد کی بھی تصنیفات کا کنایۃً ذکر کیا گیا ہی، لیکن واقعہ یہ ہی کہ قیاس آفرینی مین یہ خیال بھی ایم جورڈین کی رائے سے کچھ کم نہین ہو اور اِس بنا پر یہ خیال بھی قطعاً ناقابل قبول ہی، ابن رشد کی شہرت کے متعلق جو اس قدر مبالغہ آمیز خیالات قایم کیئے گئے ہین اون کی بنا غالبًا یہ معلوم ہوتی ہو کہ اموری اور ڈیوڈ جن کا ذکر عموماً قدیم زمانون مین آیا ہی اون کے فلسفیانہ نظریے بادی النظر مین چونکہ ابن رشد سے ملتے جلتے نظر آتے ہین اسیلئے زمانون مین اِن دونون کا نام دیکھکر یہ خیال کیا گیا کہ اونکی کتابون کے جلانے اور ممنوع الاشاعت قرار دینے سے محض یہ مقصود تھا کہ ابن رشد کو جو ایک عام شہرت حاصل ہو چکی تھی در پردہ اوس کا استیصال کیا جائے، لیکن جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہین اموری اور ڈیوڈ کے فلسفے ابن جبرول سے زیادہ اثر پذیر ہوئے ہین، باقی ابن رشد کا تو اون کے عہد مین وجود تک نہ تھا، اس موقع پر یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ عرب فلاسفۂ اندلس مین ابن رشد ہی ایک ایسا فلسفی ہی جو عقل کے مسئلہ مین جبرول کے جابجا حوالے پیش کرتا ہی، پس اگر اموری اور ڈیوڈ کے فلسفہ سے بالواسطہ ابن رشد کی آواز بازگشت آتی ہی تو اس کی وجہ حقیقت مین یہ ہی کہ اتصال عقل کے مسئلہ مین خود ابن رشد بھی ابن جبرول کا خوشہ چین تھا،

(۴) حقیقت یہ ہی کہ گو یہودیون مین ابن رشد کی وفات ہی کے بعد سے اِس کی تصنیفات کی اشاعت ہونے لگی تھی، لیکن مسیحی یورپ مین اس کی شہرت کی ابتدا ۱۲۳۰ء سے ہوئی جب میکال اسکاٹ اور اِس ہمعصر ہرمین نے ابن رشد کی بعض کتابون کے لاطینی ترجمے شایع کیے ہین، باقی اس کے پہلے جتنے بھی امتناعی فرمان فلسفہ کی اشاعت کے متعلق پوپ کی جانب سے صادر ہوئے (۱۲۰۹ء و ۱۲۱۵ء

[۱] یہ مستشرق رینان کی رائے ہی،

وسنہ ۱۲۳۱ء مین) ان کا تعلق ابن رشد کے فلسفہ سے نہ تھا بلکہ انکا تعلق جان اریجینا، اموری، ڈیوڈ، کے صوفیانہ فلسفہ اور فرفوریوس، ثامسطیوس، کندی، فارابی، ابن سینا کے مشائی فلسفہ سے تھا جن کی تصنیفات یورپ مین ایک مدت سے شایع تھین (فرفوریوس اور ثامسطیوس کے شروح کے خود اصل یونانی نسخے مشرقی یورپ مین عام طور پر متداول تھے، بات یہ ہی کہ چرچ کو فلسفہ سے قدیمی عداوت تھی، کیونکہ فلسفہ چرچ کے اقتدار اور تسلط کے مٹانے کی کوشش کرتا تھا، اس بنا پر ابن رشد کی کوئی تخصیص نہین، چرچ اصل فلسفہ ہی کا دشمن تھا،

یورپ مین اس وقت فلسفہ کے جتنے متعدد فرقے موجود تھے اون مین سب سے پہلے اوس جدید فلسفہ کے نظریات مین ہم کو ابن رشد کا اثر خاص طور پر نمایان نظر آتا ہی جس کا نام مذہب خارجیت یا ریلزم تھا، اس مذہب کے بانیون کا یہ خیال تھا کہ ہر نوع کے اشخاص جزئیہ کا قوام ایسے ذاتیات سے ہوتا ہے جو تمام افراد مین بالاشتراک پائے جاتے ہین اور ان مشترک ذاتیات کا اصلی وجود افراد سے الگ اور مستقل بالذات ہوتا ہی مثلاً انسان کے تمام افراد ایک عام صفت انسانیت مین مشترک ہین اور خود یہ صفت انسانیت ان افراد سے الگ پائی جاتی ہی، گویا یہ وہی وحدت عقل کا مسئلہ ہی جو ابن رشد کی خاص ایجاد ہی اور جو آگے چلکر ایک عرصہ تک یورپ کے فلسفہ مین زیر بحث رہا ہی،

اس مذہب کے خلاف راسلین (سنہ ۱۱۲۰ء) نے نامینلزم یا اسمیت کے نام سے ایک مذہب ایجاد کیا، جس کا مطلب یہ ہی کہ اس قسم کے مشترک کلیات عامہ جو ایک نوع کے تمام افراد مین یکسان پائے جاتے ہین، اونکا وجود خارج مین ان افراد سے الگ نہین ہوتا، بلکہ حقیقت مین یہ زبان کی تعبیرین ہین جو مشترک اوصاف انسانی کے لیے ذہن نے وضع کی ہین، راسلین کے بعد ابیلارڈ نے جو اس مذہب کا زبردست وکیل ہوا ہی مذہب خارجیت کا انھین دلائل سے ابطال کیا جو بعد کو ابن رشد کے مسلک وحدت عقل کے خلاف استعمال کی گئین اور اس طرح گویا ابیلارڈ پہلا شخص ہی جس نے ٹامس اکوئیناس، جیل وہی روحم اور دیگر مخالفین ابن رشد کے لیے راستہ صاف کیا،[1]

[1] "ابن رشد" رینان صفحہ ۱۴۲،

ابن رشد کا اثر سب سے زیادہ فرانسیسکن فرقہ مین نظر آتا ہی، یہ ایک مذہبی جماعت ہی جسکے بانی سینٹ فرانسیس نے تیرھوین صدی عیسوی مین پوپ اور چرچ کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا، سینٹ فرانسیس ۱۱۸۲ء مین پیدا ہوا، اس کی ولادت کے متعلق عجیب و غریب معجزات و کرامات بیان کیئے جاتے ہین، اور اس کی زندگی بھی استقدر پراسرار تھی کہ لوگون کا میلان اس کے جانب روز بروز بڑھتا چلا جاتا تھا، چنانچہ ۱۲۱۹ء مین جبکہ سینٹ فرانسیس نہایت کمسن تھا اس کے پیروون کی تعداد پانچہزار سے اوپر ہو گئی تھی، یہ لوگ نہایت سادہ زندگی بسر کرتے تھے اور روپیہ جمع کرنا حرام خیال کرتے تھے، غربا رکی تعداد ان مین زیادہ تھی جو چرچ کے پیروون کے برعکس مذہب کے اصول رواداری پر سختی سے عامل تھے، اور اسی وجہ سے اون مین صوفی مشرب لوگون کا سا انکسار پیدا ہو گیا تھا، باوجود اس کے چونکہ ان لوگون کا یہ عقیدہ تھا کہ سینٹ فرانسیس مسیحیت کی اصلاح کے لیئے خدا کی جانب سے مبعوث ہوا ہے، اسلیے یہ اپنے پیر کو مسیح کا ہم رتبہ سمجھتے تھے اور پوپ کی روحانی حکومت کے سخت خلاف تھے، چنانچہ چرچ کی مخالفت کی بدولت ہزارونکی تعداد مین یہ لوگ قتل کیئے گئے، اس زمانہ مین عربون کا اثر ترقی پذیر تھا، اسلیئے یورپ کے آزاد خیال لوگ جو چرچ کے روحانی اقتدار کی مخالفت پر علانیہ کمر بستہ رہتے تھے قدرتاً عربی اثر کے دامن عافیت مین پناہ لینے پر مجبور ہوتے تھے، اس فرقہ کا سنگ بنیاد اگرچہ مذہبی اصول پر رکھا گیا تھا اور اسلیئے اس کو فلسفہ سے کوئی لگاؤ نہ تھا تاہم آزاد خیالی کی بدولت اون لوگون کو بھی عربی فلسفہ کی جانب متوجہ ہونا پڑا،

الگزنڈر ہیلیس اس فرقہ کا پہلا فلسفی ہی، اس کی ولادت بارھوین صدی کے آخر کی ہی، پیرس مین تعلیم پائی تھی، ارسطو کی مابعد الطبیعیات کی اس نے ایک شرح بھی لکھی ہی، یہ اپنے عہد کا بینظیر فلسفہ دان اور متکلم تھا[۱]، اس کی مابعد الطبیعیات کی شرح مین عربی فلسفہ کا اثر صفحہ صفحہ پر نمایان ہی، چنانچہ وہ جا بجا

---

[۱] تاریخ فلسفہ بردکر صفحہ ۵۰۰،

غزالی اور ابن سینا کے اقتباسات خلوص وعقیدت کے رنگ مین نقل کرتا ہی، ابن رشد کے اقتباس بہت کم ہین اور ہین بھی تو دوسرون سے نقل کئے ہین عقل کے مسئلہ مین ابن رشد کی بیش بہا تحقیقات کا اوس کی کتاب مین کہین پتہ نہین چلتا، صرف ارسطو کے ابتدائی خیالات نقل کر دئیے ہین، اِس سے معلوم ہوتا ہی کہ وہ ابن رشد کی تصنیفات سے قطعًا بیگانہ تھا[۱]،

الگزنڈر کے بعد اوس کے تلمیذ رشید جاندی لا روشل نے فلسفہ مین وہی روش اختیار کی جو اِس کے یگانہ روزگار اُستاد نے اختیار کی تھی یعنی اِس نے علانیہ ابن سینا کی پیروی کا اظہار کیا اور علم النفس پر جو کچھ اس نے لکھا تمامتر ابن سینا سے ماخوذ تھا،

فرانسیسکن فرقہ کا اصلی علمی مرکز اکسفورڈ مین تھا جہان فلسفۂ ابن رشد کے جراثیم بکثرت پھیلے ہوئے تھے، چنانچہ یہ عقیدہ کہ عقل فعال اِنسان سے الگ ایک مستقل بالذات جوہر ہے اکسفورڈ مین عام طور پر تسلیم کر لیا گیا تھا، اِس یونیورسٹی سے ابن رشد کے ہمخیال لوگ کثیر تعداد مین پیدا ہوئے، گویا یہان فلسفۂ مدرسیہ مین ابن رشد کا فلسفہ تقریبًا بالکل ضم ہو گیا تھا،

اِسی سلسلہ مین راجر بیکن انگلستان کے فرانسیسکن فرقہ کا پہلا فلسفی ہو جو علانیہ ابن رشد کے خیالات کو نقل کرتا اور دیگر عرب فلاسفہ پر ابن رشد کو فوقیت دیتا ہی، راجر بیکن ۱۲۱۴ء مین انگلستان مین پیدا ہوا، ابتدائی تعلیم اکسفورڈ یونیورسٹی مین حاصل کی، اِس کے بعد پیرس جا کر ڈاکٹری کی ڈگری لی، یہ متعدد علوم وفنون مین ماہر تھا، عربی زبان اِس نے از خود حاصل کی تھی اور یونانی سے بھی واقف تھا، اکثر عربی اور یونانی کی کتابین مطالعہ مین رہتی تھین، پیرس سے واپس آ کر اِس نے راہبانہ زندگی اختیار کی، اپنے عہد کے دور از کار فلسفیانہ بحثون سے بیزار تھا اور نظری اور عملی ریاضیات سے واقفیت کی بدولت طبیعیات کے جانب اِس کو زیادہ میلان تھا، اِس کی تصنیفات سے پتہ چلتا ہی کہ میکانکس وغیرہ علوم سے بھی

---

[۱] "ابن رشد" رینان صفحہ ۱۳۳،

واقفیت رکھتا تھا اور علم کیمیا مین خاص خاص اصول ایجاد کیئے تھے، لیکن اِس کی تمام علمی جد وجہد کا ماحصل یہ نکلا کہ اس کے جاہل ابناے وطن عجیب وغریب طبعی اُصول کی واقفیت کی بدولت اِس کو جادوگر سمجھنے لگے، بلکہ بعض حاسدون نے یہانتک مشہور کر دیا کہ اپنے وہ علمی آلات کے ذریعہ جنون اور بھوتون سے بات چیت کیا کرتا ہی، یہ الزام اس زمانہ مین بہت سخت تھا، چنانچہ اِس الزام مین ہزارون لاکھون آدمی پوپ کے فرمان کے بموجب جلا ڈالے جا چکے تھے، یہ خبرین جب پوپ تک پہنچین تو وہان سے یہ حکم آیا کہ اِسکی فلسفیانہ کتابین اور علمی آلات روم بھیجے جائین تاکہ وہان یہ امتحان کیا جائے کہ راجر بیکن کے یہ کارنامے کس طرح ظہور مین آتے ہین، یہ واقعہ ۱۲۶۶ء کا ہی اس وقت یہ شورش کسی وجہ سے دب گئی، مگر ۱۲۷۸ء مین اِسکے شعلے نہایت تیزی سے بھڑک اُٹھے، فرانسیسکن فرقہ کا ایک مشہور لیڈر جیروم ڈی ایسل اس کا دشمن ہو گیا، اور پوپ نکولس چہارم سے اِس نے اِس مضمون کا ایک فرمان حاصل کر لیا کہ راجر بیکن اپنے ملحدانہ خیالات اور سحر و فسون سازی کی بنا پر قید خانے بھیجدیا جائے، چنانچہ ایک عرصہ تک قید رہا، مگر آخر مین دوستون کی سفارش کی بدولت اِس کو رہائی نصیب ہوئی ۱۲۹۴ء مین آکسفورڈ مین انتقال کیا[1]،

راجر بیکن کا فلسفہ عربی فلسفہ سے بہت مِلتا جُلتا ہی، اِس زمانہ مین فرانسیسکن اور ڈامینیکن فرقون کے مابین جن علمی مسائل پر مناظرہ ہوتا تھا اُون مین ایک یہ مسئلہ بھی تھا کہ عقل فعال نفس ناطقہ کا کوئی اعلیٰ مرتبہ کمال ہی یا انسان سے الگ مستقل بالذات جوہر ہی، عربون کے مشائی فلسفہ سے یہ پتہ چلتا ہی کہ عقل فعال نہ صرف انسان سے علٰحدہ مستقل بالذات جوہر روحانی ہی بلکہ وہی اصل مین خدا ہی، عرب فلاسفہ عقل فعال کو خدا تو نہین کہتے، تاہم یونانیون کی طرح وہ اِس کو مستقل بالذات جوہر مانتے ہین، ڈامینیکن فرقہ عربی فلسفہ کے اثر کو مٹانا چاہتا تھا، لیکن فرانسیسکن فرقہ عربی فلسفہ کا حامی تھا، اِس بنا پر یہ مسئلہ بھی اِن دونون فرقون مین زیر بحث تھا، راجر بیکن آکسفورڈ کے دوسرے فلاسفہ کی طرح عربی فلسفہ کی اکثر حمایت کرتا تھا، چنانچہ اِس مسئلہ پر

[1] تاریخ فلسفہ" بروکر صفحہ ۵۰۵،

بحث کرتا ہوا لکھتا ہی، "عقل فعال ایک حیثیت سے خدا ہی اور ایک حیثیت سے فرشتون مین داخل ہی، اسپین
لوگ کہتے ہین کہ عقل فعال خود ہمارے نفس ناطقہ کی ایک حالت کا نام ہی، لیکن یہ خیال میرے نزدیک نہایت
مہمل ہی" دوسرے موقع پر لکھتا ہی "انسان کا نفس ناطقہ از خود علم حاصل کرنے کے ناقابل ہی جبتک ایزدی
وسائل سے اس پر فیضان نہ ہو لیکن یہ فیضان کس طرح ہوتا ہی عقل فعال کے ذریعہ سے جو انسان اور خدا کے
درمیان ایک واسطہ اور انسان سے الگ ایک مستقل بالذات روحانی جوہر ہے[1]"

راجر بیکن کی تصنیفات سے یہ معلوم ہوتا ہی کہ وہ ابن رشد سے بھی اچھی طرح واقف تھا، چنانچہ ابن رشد کا
نام جہان لیتا ہی خلوص و عقیدت سے لیتا ہی اور اکثر اوس کے خیالات نقل کرتا ہی، ایک موقع پر کہتا ہے،
"ابن سینا پہلا شخص ہی جس نے ارسطو کے فلسفہ کو دنیا مین شہرت دی لیکن سب سے بڑا فلسفی ابن رشد ہے جو
ابن سینا سے اکثر اختلاف کرتا ہی، ابن رشد کا فلسفہ ایک عرصہ تک نامقبول رہا، مگر اب دنیا کے تقریبًا تمام
فلسفیون نے اس کو تسلیم کر لیا ہی وجہ یہ ہی کہ ارسطو کے فلسفہ کی صحیح تشریح اسی نے کی ہی، گو اس کے خیالات پر
کبھی کبھی مین تنقید کرتا ہون، مگر اصولًا اس کی اصابت رائے کا معترف ہون" ایک موقع پر کہتا ہے "ابن سینا
کے بعد ابن رشد نے اگلے فلاسفہ کے خیالات کی بہت تصحیح کی اگرچہ کہین کہین خود اس کے خیالات کی تصحیح و
تکمیل کی بھی ضرورت ہی، تاہم بحیثیت مجموعی اس کی نظر بہت گہری جاتی ہی اور رائے سب سے زیادہ صائب
ہوتی ہی" راجر بیکن ابن رشد کی شرح طبیعیات، شروح مقالہ فی الروح، شرح مقالہ فی السماء و العالم سے
بہت زیادہ اقتباس نقل کرتا ہی، چونکہ اس کو اپنے عہد کی دور از کار بحثون سے نفرت تھی اور اپنے ہمعصرون کے
برعکس ایسی کتابین زیادہ مطالعہ مین رکھتا تھا جن مین لفظی بحثین کم اور معلومات زیادہ ہون اسلئے وہ جابجا
اپنے ہم عصرون پر حیرت کا اظہار کرتا ہی، کہ یہ لوگ قدیم طرز کی کتابون کے پیچھے پڑے رہتے ہین اور نئے آزاد
خیال مصنفون کی کتابین کم دیکھتے ہین جن سے علوم مین اضافہ ہونے کی زیادہ توقع ہی[2]،

[1] ابن رشد، رینان صفحہ ۱۵۴، [2] ایضًا صفحہ ۱۵۵،

راجر بیکن کے بعد ڈنس اسکوٹس بہت مشہور ہوا، یہ پہلے ابن رشد کے مخالف فلسفی ٹامس اکوئناس کا پیرو تھا، مگر بعد کو اس مسئلہ مین کہ خدا کو انسان کے افعال پر کوئی اختیار نہین اس کا مخالف ہو گیا اور اپنا ایک الگ فرقہ بنالیا، چنانچہ اسیوقت سے پیروان ٹامس اور پیروان اسکوٹس کے وہ علمی مناظرے شروع ہوگئے جو اسکولاسٹک فلاسفی کی تاریخ مین بہت شہرت رکھتے ہین[1]،

ڈنس اسکوٹس اور سینٹ ٹامس کے درمیان خلق افعال عباد کے مسئلہ کے علاوہ یہ مسئلہ بھی مابہ النزاع تھا کہ خدا مادہ وصورت دونون کا خالق ہو یا مادہ آپ سے آپ پیدا ہوا اور خدا نے صرف صورت کی تشکیل کردی، ابن رشد نے مسئلۂ تخلیق کے مقابلہ مین مسئلۂ ابدیت عالم کی حمایت کی تھی، سینٹ ٹامس ابن رشد کے مقابلہ مین یہ کہتا تھا کہ مادہ کا وجود بلا صورت کے نہین ہوسکتا اسلیئے ازلیت مادہ کا خیال باطل ہو ورنہ مادہ کے ساتھ صورتین بھی قدیم ہون گی، ڈنس اسکوٹس نے یہ ثابت کیا کہ مادہ بغیر صورت کے پایا جاسکتا ہو، بلکہ عمل تخلیق کا ابتدائی ثمرہ صرف اسیقدر ہے کہ مادہ صورت کا جامہ پہن لے، یعنے نفس ذات کے مرتبہ مین وہ خود غیر مصور ہو، یہی غیر مصور مادہ کائنات کی اصل ہو، ڈنس اسکوٹس نے ابن رشد سے صرف اس بات مین اختلاف کیا ہو کہ ابعاد ثلثہ صورت کے اتصال کے بعد مادہ کو لاحق ہوتے ہین یا قبل اتصال کے بعد مادہ کو لاحق ہوتے ہین یا قبل اتصال کے بھی وہ مادہ مین پائے جاتے ہین، بالفاظ دیگر ابعاد ثلثہ کا وجود مادہ مین صورت کی وجہ سے ہوتا ہو یا نفس مادہ انکا حامل ہو باقی اس جزئی اختلاف کے علاوہ نفس مسئلۂ ابدیت عالم مین وہ بالکل ابن رشد کا ہمخیال ہو،

مسئلۂ وحدت عقل مین ڈنس اسکوٹس ابن رشد کا نہ صرف مخالف ہو بلکہ وہ اس مسئلہ کے موجد کو دائرۂ انسانیت سے خارج سمجھتا ہو، اس کے علاوہ ڈنس اسکوٹس اور اوکم یورپ مین یہ غلط فہمی پھیلانے کے باعث ہوئے ہین کہ ارسطو حیات بعد الموت کا قائل نہ تھا، ابن رشد چونکہ ارسطو کا شارح سمجھا جاتا تھا

---

[1] تاریخ فلسفہ بردکر صفحہ ۵۰۶،

اِس بنا پر اِس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ چودھوین صدی عیسوی مین فلسفۂ ابن رشد کے نام سے ایک ملحدانہ مذہب یورپ مین پھیل گیا، حالانکہ ابن رشد غریب اِس الزام سے بالکل بری تھا[1]،

فرانسیسکن فرقہ کی تعلیمی کوششین صرف انگلستان تک محدود تھین، مغربی یورپ مین عربی فلسفہ کی اشاعت سب سے پہلے فرانس کے راستہ سے ہوئی تھی اور یہین وہ یہودی فلاسفہ بھی سکونت پذیر تھے جنھون نے یورپ مین سب سے پہلے ابن رشد کا اثر پھیلایا تھا، فرانس مین بھی اور مقامات کی طرح دو فریق تھے سوربون یونیورسٹی مین مخالفین ابن رشد کے فلسفہ کا درس ہوتا تھا اور پیرس مین ابن رشد کا فلسفہ پڑھا جاتا تھا سیگر جو اِس یونیورسٹی کا ایک مشہور پروفیسر تھا ابن رشد کے عقیدتمند پیرودن مین تھا، چنانچہ سینٹ ٹامس نے اپنی کتاب "ردّ ابن رشد" مین اکثر اس پر حملے کیئے ہین، سیگر اپنی کتابون مین ابن رشد اور موسیٰ بن میمون کے اقتباسات جابجا نقل کرتا ہو اور کتاب النفس مین تو اِس نے وحدت عقل کا مسئلہ بالکل تسلیم کر لیا ہے، سیگر اور گراندڈی ابویل نے ۱۲۷۱ء مین پیرس یونیورسٹی کو جو کتابین تحفہ مین عنایت کی ہین ادن مین عربی فلسفہ کی کتابین بکثرت تھین،

ساربون یونیورسٹی چونکہ مسیحیت کے عقیدۂ عام کی حمایت کرتی تھی، اسلیئے اِن دونون یونیورسٹیون کے درمیان مناظرون کا سلسلہ جاری ہوگیا، اور مناظرون سے نوبت یہان تک پہنچی کہ کبھی کبھی فساد بھی ہو جاتے تھے، فساد کی اصل بنا یہ تھی کہ ساربون والے سارے مغربی چرچ کو اپنے اقتدار مین رکھنا چاہتے تھے، پیرس یونیورسٹی مین فلسفۂ ابن رشد کے درس و اشاعت کا کارگر حیلہ اون کے ہاتھ لگ گیا، یونیورسٹی کے خلاف مذہبی شورش برپا کرکے اِن سیاسی مقاصد کا حاصل کر لینا آسان تھا، چنانچہ پہلے ۱۲۷۱ء مین ساربون والون کی کوشش پر پوپ کے جانب سے یونیورسٹی کے چانسلر کے نام ایک فرمان اِس مضمون کا بھیجا گیا کہ یونیورسٹی کو ایسے مضمون پر مناظرہ کرنے سے باز رہنا چاہیئے جن سے فساد کا اندیشہ ہو، جب اِس کا کچھ اثر نہوا،

---

[1] ابن رشد صفحہ ۱۵۶،

توساربون والون نے پوپ الگزنڈر چہارم سے چہہ سات برس کے عرصہ مین چالیس فرمان اِس مضمون کے شایع کرائے کہ عربی فلسفہ کا پڑھنا پڑھانا حرام ہی، اِس کے بعد ۱۲۶۹ء مین اِن لوگون نے پیرس مین علماء کی ایک مجلس منعقد کی جس نے اِس مضمون کا ایک فرمان صادر کیا کہ یہ مقدس مذہبی مجلس اون لوگون کے فاسد العقیدہ ہونیکا فتویٰ دیتی ہی جو امور ذیل کے قائل ہون،

(۱) تمام اِنسانون مین ایک ہی عقل پائی جاتی ہی،

(۲) عالم ازلی ہی،

(۳) اِنسان کا سلسلہ کسی آدم معین تک منتہی نہین ہوتا،

(۴) نفس جسم کے ساتھ فنا ہوجاتا ہی،

(۵) خدا جزئیات کا عالم نہین،

(۶) بندون کے افعال مین خدا کو کوئی اختیار حاصل نہین،

(۷) خدا قابل فنا اشیا رکو ابدی نہین کرسکتا،

ساربون والون کی اِن کوششون کے باوجود پیرس یونیورسٹی کے پروفیسر عربی فلسفہ خاصکر فلسفۂ ابن رشد کے حامی اب بھی تھے، چنانچہ ۱۲۷۷ء مین مخالف فریق کے لیڈر ٹمپیر نے پادریون کی ایک کثیر جماعت سے مشورہ لیکر دوسرا فرمان شایع کیا جس مین امور مذکورۂ بالا کے علاوہ اِن جدید عقاید کی بھی تصریح تھی جن کے ماننے سے آدمی کافر ہوجاتا ہی،

اِس عام مذہبی شورش کے دوران مین یونیورسٹی کے بعض پروفیسرون کی نہایت بری گت بنائی جاتی تھی، سیمان ڈی ٹورائی یونیورسٹی کا نہایت قابل رحم پروفیسر تھا اور ٹامس ڈی کنٹپر کی مصیبت اِس سے زیادہ دردناک تھی، ڈامینکین فرقہ کا مشہور شاعر ڈانٹی انلوگون کا تمسخر کیا کرتا تھا، چنانچہ ڈینٹی کی ہجوگوئی اسقدر مشہور ہوئی کہ اِن بیچارون کو زندگی دوبھر ہوگئی،[1]

[1] ابن رشد، رینان از صفحہ ۵۶ تا ۱۶۳،

(۴)

پیڈوا یونیورسٹی (مشرقی یورپ)

عربی فلسفہ کا اثر دو راستون سے یورپ مین داخل ہوا تھا، ایک براہ فرانس اور دوسرے براہ اٹلی، جزیرۂ سسلی اور جنوبی اٹلی پر عربون کا سیاسی اقتدار تھا، اور یہان بڑے بڑے کالج بھی اونھون نے قائم کئے تھے، عربی اثر کے پیشتر اٹلی مین روم سب سے بڑا علمی اور مذہبی مرکز شمار کیا جاتا تھا، لیکن عربی اثر کے بعد سے یہ مرکز پیڈوا مین منتقل ہوگیا، کیونکہ روم کی سرزمین پوپ کے زیر اقتدار ہونے کے باعث ظلمتکدۂ جہل بنی ہوئی تھی اور عربی فلسفہ سے تو خاصکر اس کو عداوت تھی، پیڈوا یونیورسٹی کے خصوصیات حسب ذیل تھے،

(۱) گو فلسفۂ مدرسیہ کا درس یہان بھی ہوتا تھا، مگر یورپ مین ابن رشد کی شہرت سب سے زیادہ اسی یونیورسٹی کی بدولت ہوئی، چنانچہ ابن رشد کے مذہب مین داخل ہونا اور ابن رشد کی پیروی پر فخر و ناز کرنا یہان فیشن مین داخل ہوگیا تھا،

(۲) یہان ابن رشد کی کتابون کے نئے سرے سے ترجمے کئے گئے اور پروفیسرون نے مخصوص اس کی کتابون کی شرحین اور خلاصے لکھے،

(۳) ابن رشد کے مقابلہ مین یہان نئے نئے مذہب ایجاد ہوئے مثلاً اسکندریہ مین یعنے اسکندر فرودیسی کے پیرو اور افلاطونین یعنے افلاطون کے پیرو، ان فرقون کی پیدایش اور اون کی باہمی معرکہ آرائیان آگے تفصیل سے ذکر ہون گی)

(۴) فرانس اور مغربی یورپ کے دیگر ممالک مین اصحاب حکمت (سائنس) جدید اور اصحاب فلسفۂ جدید (مثلاً نیوٹن، گلیلیو، لارڈ بیکن، ڈی کارٹ وغیرہم) کی تحقیق و اجتہاد کے علی الرغم سترھوین صدی

عیسوی تک یہان کے مشہور پروفیسر اپنی وضع نباہتے رہتے، چنانچہ یہان کا آخری فلسفی ڈی کریمونی تھا جس کے عہد تک ابن رشد کا فلسفہ یہان پڑھا جاتا تھا، ۱۶۳۱ء اس کا سال وفات ہی، ڈی کریمونی کے متعلق یہ مشہور ہی کہ زحل کے توابع سیارات کا جب انکشاف کیا گیا تو اوس نے دوربین کے استعمال کی اس بنا پر مخالفت شروع کی کہ ان سے ایسی چیزون کا انکشاف ہوتا ہی جن کا ارسطو قائل نہ تھا،

(۵) پیڈوا یونیورسٹی کی بنا تعلیمی تحریک پر تھی' اسلیئے یہان کے پروفیسر کثیر تعداد مین موجود رہتے تھے جن کے علمی کارنامے صرف اسیقدر تھے کہ طالبعلمون کے سامنے اون کے جو لکچر ہوا کرتے تھے یا وہ طالب علمون کو جو نوٹ لکھواتے تھے وہ یونیورسٹی کی طرف سے مدون کر لیئے جاتے تھے، لیکن ان حواشی و شروح کی قدر و قیمت اس سے زیادہ کچھ نہ تھی کہ طالب علمون کو اون کے ذریعہ کتابون کے دقیق مطالب حل کرنے مین آسانی ہوتی تھی' اس کے علاوہ ان پروفیسرون کی تصنیفات علمار اور محققین فن کے کچھ کام نہ آتی تھین،

(۶) پیڈوا کے علمار درس و تدریس مین مشغول رہتے تھے اور جہان اونکو معقول مشاہرہ کی امید ہوتی تھی وہان نکل جاتے تھے، اس بنا پر پیڈوا کے نصاب تعلیم اور یہان کی تصنیفات کا اثر اٹلی سے باہر دور دور پھیلتا جاتا تھا،

اس یونیورسٹی مین جس نے سب سے پہلے ابن رشد کا فلسفہ داخل نصاب کیا ہی' وہ پطرس وابانو نام ایک شخص تھا، مشہور ہی کہ یورپ مین طبی حیثیت سے ابن رشد کی شہرت کا سنگ بنیاد رکھنے والا بھی یہی شخص ہی، مگر باوجود اس کے یہ عجیب بات ہی کہ ابن رشد کی خاص طبی تصنیفات مثلاً کتاب الکلیات وغیرہ سے وہ واقف نہ تھا، یہان تک کہ طبی مسائل کے متعلق ابن رشد کے جتنے اقتباس اس نے حاصل کیئے ہین' وہ اس کی فلسفیانہ کتابون سے نقل کیئے ہین، بہرحال یونیورسٹی مین طب کا شعبہ اسی کے دم سے قایم ہوا اور سب سے پہلے ابن رشد کی کتابین نصاب مین داخل کی گئین، اس عہد مین احتساب

عقائد کا محکمہ قایم ہو چکا تھا جس عربی اثر خاصکر ابن رشد کے فلسفہ اور نجوم دانون سے عداوت تھی، چنانچہ پولونگ کا ایک باشندہ سیکو ڈی اسکولی ۱۳۲۴ء مین اِس بنا پر زندہ جلایا جا چکا تھا کہ وہ نجوم دان تھا، اور مذہب کے خلاف لوگون کو بھڑکاتا تھا، پطرس وابانو بھی گو مین حیات تک اِس محکمہ کی زد سے محفوظ رہا، لیکن اِس کی آنکھ بند ہوتے ہی اِس محکمہ نے اِس کی لاش پر قبضہ کر کے اوس کو جلا دیا اور اوس کی تصنیفات پرزہ پرزہ کر کے ہوا مین اُڑا دی گئین،

پطرس وابانو کے بعد یونیورسٹی کے دو پروفیسر جین ڈی جلنڈن اور فرار بانو بہت مشہور ہوئے، جین ڈی جاندان پیرس کا رہنے والا تھا اور ابتدائی تعلیم بھی وہین پائی تھی، مگر اس کی شہرت پیڈوا مین آکر ہوئی جہان وہ "رئیس الفلاسفہ" مشہور ہو گیا، پطرس وابانو کے یہ خاص دوستون مین تھا اور اوسی کی تحریک پر اس کو ابن رشد کے مطالعہ کا شوق پیدا ہوا تھا، چنانچہ آخر مین وہ ابن رشد کا اِس قدر معتقد ہو گیا کہ اپنی کتابون مین وہ اوس کو "متبحر و ماہر حکیم اور حق و صداقت کے حامی" وغیرہ بڑے بڑے الفاظ سے یاد کرتا ہے، ابن رشد کی اکثر کتابون پر اِس کے تعلیقات و حواشی ہین، خاصکر رسالہ "جواہر الکون" پر جو اِس کا حاشیہ ہے، وہ وینس مین ۱۴۰۱ء و ۱۴۹۶ء و ۱۵۰۱ء مین متعدد مرتبہ چھاپا گیا، اِس حاشیہ مین اس نے قدامتِ افلاک کے نظریہ کی بہت زور شور سے حمایت کی ہے اور مخالفین کے جواب دیئے ہین، اِس کی کتابون مین سب سے زیادہ مشہور "تعلیقات علی مقالہ فی الروح" ہے، یہ رسالہ سوال و جواب کے طور پر لکھا ہے اور ابن رشد کے فلسفہ کی حمایت کی ہے، اِس رسالہ مین جن مسائل سے بحث کی گئی ہے اون مین سے بعض نمونہ کے طور پر حسب ذیل ہین،

(۱) عقل فعال واجب قدیم ہے (۲) عقل فعال نفس ناطقۂ انسانی سے الگ قائم بالذات جوہر ہے، (یہ مسئلہ اِس عہد مین سینٹ ٹامس وغیرہ مخالفین ابن رشد نے ایجاد کیا تھا) (۳) کیا عقل بالمادہ یا عقل بالقوہ عقل فعال کا ادراک کر سکتی ہے،

ابن رشد کے فلسفہ کے ممتاز نظریۂ وحدت عقل پر خامہ فرسائی کرتے وقت اِس کے خیالات مین

اضطراب پیدا ہوجاتا ہی کبھی وہ ابن رشد کی رائے کے مطابق فیصلہ کرتا ہی اور کبھی اس کے خلاف ہوجاتا ہی، مثلاً ایک جگہ وہ کہتا ہی کہ اگر تمام انسانون مین ایک ہی عقل پائی جائیگی تو وہ متضاد اوصاف سے متصف ہوگی اور یہ محال ہے، آخر مین وہ گھبرا کر یہ فیصلہ کرتا ہی کہ گو ابن رشد کا مسلک پوری طرح میری سمجھ مین آگیا ہی، مگر مجھے اِس پر تسکین نہین ہوتی، میرا خیال ہی کہ تمام انسانون مین ایک عقل نہین پائی جاتی بلکہ ہر انسان مین جدا جدا عقلین پائی جاتی ہین" اِس مسئلہ کے علاوہ عقل کے متعلق اور مسائل مین بھی اس نے ابن رشد کے خلاف رائے اختیار کی ہی،

یونیورسٹی کا دوسرا پروفیسر فرار بانو بولونگ کا رہنے والا تھا اور پیڈوا مین درس دیتا تھا، اِس نے ابن رشد کی تلخیص کتاب الطبیعۃ کی شرح لکھی ہی جس کی بدولت وہ "رئیس الحکما" مشہور ہوگیا مصنف نے اِس کتاب مین وعدہ کیا ہی کہ کتاب السماء و العالم پر بھی ایک شرح لکھونگا، فرار بانو پیروان ابن رشد مین مدرسی کے علاوہ اور کوئی شہرت نہین رکھتا اور نہ اس کی کتابون مین کوئی خاص جدت پائی جاتی ہی،

اِن پروفیسرون کے علاوہ پالڈی دینس (المتوفی ۱۴۲۹ء) گائیٹنو (از ۱۳۸۷ء تا ۱۴۶۵ء) اور ونیس وغیرہ پیڈوا کے مشہور پروفیسر ہین، جنھون نے ابن رشد کی کتابون کی خدمت مین عمرین گذار دین، چنانچہ اِن لوگون کی کوششون کا نتیجہ یہ ہوا کہ پندرھوین صدی عیسوی مین اٹلی کی درسگاہون مین ارسطو کا فلسفہ علانیہ پڑہایا جاتا تھا، اور رومن کیتھولک فرقہ کے عیسائی ضرورت کے موقعون پر ارسطو اور ابن رشد کے اقتباسات سند مین پیش کرتے تھے،

سولھوین صدی عیسوی مین ابن رشد کے نئے ترجمون کی تحریک نئے سِرے سے شروع ہوئی تیرھوین صدی کے لاطینی ترجمے از کار رفتہ ہوگئے تھے، ابتدا مین جو ترجمے کئے گئے تھے وہ اصل عربی سے لاطینی یا عبرانی مین کئے گئے تھے، لیکن اب متعدد وجوہ سے عربی کے اصل نسخے ناپید ہوچکے تھے، اسلئے اِن نئے ترجمون مین عبرانی سے مدد لینا ناگزیر تھا، یہی وجہ تھی کہ اِن نئے مترجمون مین بھی زیادہ تر وہ یہودی علماء شامل تھے جو پیڈوا مین

فلسفہ کا درس دیتے تھے، اِن مین پہلا مشہور مترجم یعقوب مانیٹنو تھا، یہ اسپین کا رہنے والا تھا اور پال سوم کے دربار مین طبیب خاص کے عہدہ پر ممتاز تھا، اِس نے تقریبًا ابن رشد کے تمام اگلے مترجمون کی دوبارہ تصحیح کی اور نئے سرے سے ان کو شایع کیا،

نیلز کا ایک یہودی ابراہیم نامی جو پیڈوا مین طبابت کا پیشہ کرتا تھا اِس عہد کا دوسرا مترجم تھا اس نے زیادہ تر فن خطابت اور فن شعر کی کتابین ترجمہ کین، اِس سلسلہ مین پال اسرائیلی نے تلخیصات کتاب السماء والعالم اور تلخیص مابعد الطبیعیات، وٹیل نیس نے مقالہ فی الکون والفساد، نیلپز کے طبیب کالو کالونیم نے تہافت التہافت اور مقالہ اتصال عقل کے ترجمے دوبارہ شایع کیے، الیاس مدیجو جو پیڈوا کا آخری یہودی فیلسوف تھا، اس عہد کا نہایت مستند مترجم ہوا ہے، اِس نے رسالۂ جوہرالکون کا ترجمہ ۱۴۷۰ء مین شایع کیا،

اِن نئے مترجمون کی فہرست مین ایک مسیحی مترجم کا بھی نام ملتا ہی، یعنے پیڈوا کا پروفیسر دیرونا مشہور ہی کہ اِس نے بعض یونانی کتابون کے ترجمہ بھی کیئے تھے، انالوطیقا الاولیٰ والثانیہ کی تینون قسم کی تلخیصات اِسی نے شایع کین، سولھوین صدی کے آخر مین طبی کتابون کے ترجمے کی بھی تحریک شروع ہوئی اور یہ صدی ختم ہوتے ہوتے انکا بھی ترجمہ ہوگیا، اِن نئے تراجم کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ مطبع کی ایجاد کی وجہ سے اون کے متعدد صحیح نسخے بیک وقت دستیاب ہو سکتے تھے، چنانچہ جنیٹ، بنگولینی، اور اوڈوجو اِس عہد مین ابن رشد کے مشہور پبلشر تھے، اِس بات کا زیادہ خیال رکھتے تھے کہ غلط نسخے نہ شائع ہونے پائین،

سولھوین صدی کے آخر مین پیڈوا کا پروفیسر زرابیلا بہت مشہور ہوا، اِس نے تقریبًا ۱۵۶۴ء سے ۱۵۸۹ء تک درس دیا ہی، مشکل مسائل مین وہ ابن رشد کے اقتباس جابجا نقل کرتا ہی، گو بعض موقعون پر اُس کی رائے ابن رشد کے خلاف ہوتی ہی، ارسطو نے افلاک کی حرکت سے

خدا کا ثبوت دیا ہی، ابن سینا نے بجاے اِس کے اِمکان وحدوث کو خدا کے ثبوت مین پیش کیا ہی، ابن رشد ارسطو کے ساتھ تھا، لیکن یورپ مین دو فریق ہو گئے تھے ایک ابن سینا کا مؤید تھا اور دوسرا ابن رشد کا زرابیلا نے ابن رشد کی حمایت کی اور یہ ثابت کیا کہ افلاک کی حرکت کے علاوہ کسی اور طریقہ سے خدا کا وجود ثابت نہین کیا جا سکتا، علم النفس مین اِس کی بعض رائین ابن رشد کے خلاف ہین، مثلاً وہ اِس بات کا قائل ہی کہ دنیا مین جتنے اِنسان ہین اُتنی ہی عقلین ہین، ایک عقل تمام اِنسانون مین مشترک نہین ہی نفس انفرادی اپنی ماہیت کے اعتبار سے فانی ہی، مگر اِس حیثیت سے کہ واجب بالذات یعنی باری تعالیٰ کے جانب اس کے جعل کا استناد ہی یعنے واجب بالذات نے اِس کو پیدا کیا ہی وہ غیر فانی ہی، گویا اس مین وجوب کی شان اس کے خالق کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہی،

اِسی عہد مین پنڈیسیو ایک اور پروفیسر تھا جس کے لکچرون کے قدیم نسخے ابتک پیڈوا لائبریری مین محفوظ ہین، سولھوین اور سترھوین صدی مین پیڈوا کے پروفیسرون کا یہ عام دستور ہو گیا تھا کہ ابن رشد کی کوئی ایک کتاب وہ لے لیتے تھے اور اوس پر لکچر شروع کر دیتے تھے، لیکن اِس کی پروا نہین کرتے تھے کہ ہر ایک مسئلہ مین اس کی تقلید بھی کرین، یہی وجہ تھی کہ اِس زمانہ مین عام طور پر ابن رشد کے فلسفہ کے اصولی مسائل تک مین پیڈوا کے پروفیسر ابن رشد کی مخالفت کرتے تھے، مگر باوجود اس کے وہ خود اپنے کو ابن رشد کا پیرو کہتے تھے، ابن رشد نے جس مسئلہ پر زیادہ زور دیا تھا وہ یہ تھا کہ تمام انسانون مین ایک ہی عقل پائی جاتی ہی، نیز نفس انفرادی فانی اور نفس کلی غیر فانی ہی، ایک مدت تک یورپ کے فلاسفہ اِن مسائل کی حمایت کرتے رہے، لیکن سولھوین اور سترھوین صدی مین جو فلاسفہ پیدا ہوئے اونھون نے اِن مسائل مین ابن رشد کی مخالفت شروع کی، چنانچہ پنڈیسیو بھی وحدت عقل کے مسئلہ مین ابن رشد کے خلاف ہی، یعنے وہ کہتا ہی کہ تمام اِنسانون مین ایک عقل نہین پائی جاتی، بلکہ دنیا مین جتنے اِنسان ہین اُتنی ہی عقلین ہین، نیز عقل انفرادی تغیر پذیر ہے، مگر عقل کلی

غیر تغیر پذیر اور ابدی ہی، ابن رشد کے موافقین یہ کہتے ہین کہ اگر انسانون کی تعداد کے موافق عقلونکی تعداد بھی متفاوت ہوگی تو عقلون مین تعدد لازم آئے گا حالانکہ تعدد مادہ کا خاصہ ہی اور عقل، مادہ اور اوس کے اوصاف سے بالکل بری ہی، پنڈیسیو اس کا جواب یہ دیتا ہی کہ عقل مین تعدد بالذات نہین پیدا ہوتا بلکہ جسم کی وجہ سے بالعرض پیدا ہوتا ہی، اور اس طرح کے تعدد سے کوئی نقصان نہین، ہان البتہ اگر عقل مین بالذات تعدد پیدا ہوجاتا یا عقل کا وجود جسم کے وجود پر موقوف ہوتا تو بیشک تعدد سے نقصان تھا، لیکن اب اِس صورت مین تعدد تو دراصل جسم مین پیدا ہوا ہی اور عقل کا وجود جسم سے بالکل الگ اور مستقل بالذات ہی صرف دونون کا اتحاد ہوگیا ہی، اور اِس بناپر عقل مین بھی تعدد پیدا ہوگیا ہی،

سولھوین صدی کے آخر مین زرابیلا کے ایک شاگرد سیزر کریمونی کی شہرت ہوئی، مؤرخین کے نزدیک یہ ابن رشد کے سلسلہ کا آخری فیلسوف تھا، اِس کے لکچر اب تک شمالی اٹلی کے بعض کتبخانون مین محفوظ ہین، زرابیلا کی طرح اِس کا بھی یہ خیال تھا کہ خدا کے وجود پر افلاک کی حرکت کے علاوہ اور کوئی ثبوت نہین پیش کیا جاسکتا، افلاک کے ذی خیال وذی نفس ہونے کے مسئلہ مین کریمونی ابن رشد کا زا مقلد تھا، اِس کا خیال تھا کہ فلک قمر کے نیچے جتنے تغیرات ہوتے ہین اِسکا سبب سماوی حرکتین ہین، نیز خدا صرف اپنی ذات کا عالم ہی باقی اور چیزون کا علم اس کو اپنی ذات کے واسطہ سے ہوتا ہی، غرض جہان تک مابعد الطبیعیات کا تعلق ہی کریمونی ابن رشد سے ایک انچ اختلاف نہین کرتا، لیکن علم النفس مین اِس نے ابن رشد سے جابجا اختلاف کیا ہی، چنانچہ وحدتِ عقل کے مسئلہ مین اِس کی رائے ابن رشد کے بالکل خلاف ہی، اِسی طرح عقل فعال کے خدا ہونے کا وہ قائل ہی، عقل فعال اِنسان سے الگ ایک مستقل بالذات جوہر ہے، لیکن باوجود اِس کے اِنسان مین سوچنے سمجھنے کی قابلیت عقل فعال ہی سے پیدا ہوئی ہی، عقل فعال کے علاوہ کوئی اور چیز فہم وادراک کی قابلیت نہین رکھتی، کیونکہ اور چیزین مرکب اور ایک حیثیت سے غیر مستقل الوجود ہین، حالانکہ فہم وادراک کی صلاحیت صرف اِسی چیز مین ہوسکتی ہی جو بسیط اور مستقل الوجود ہو، پس اِس بنا پر دنیا کی تمام ذی عقل کائنات عقل فعال ہی کے ظل وشبح کا

نام ہی اور چونکہ عقل فعال ہی خود خدا ہی اسلیئے خدا گویا روح کائنات یعنی حیات و ادراک کا منبع ہی،
یہ خیالات اِس عہد کے لحاظ سے نہایت ملحدانہ تھے، مگر باوجود اِس کے کریمونی محکمۂ احتساب عقائد
کی زد سے محفوظ رہا، وجہ یہ تھی کہ اس نے اپنی دو حیثیتین الگ الگ بنا رکھی تھین، یعنی مذہبی حیثیت سے
وہ پکا عیسائی مشہور تھا، مگر فلسفہ کو وہ محض دماغی تفریح کے طور پر استعمال کرتا تھا، مشکل مسائل پر لکچر دیتے
وقت وہ اپنے شاگردون سے اکثر کہا کرتا تھا کہ فلسفیانہ نقطۂ نظر سے مین اِن مسائل مین ارسطو کی رائے
بیان کرونگا، باقی یہ بات کہ ارسطو کا فلسفہ مذہبی حیثیت سے ماننے کے قابل ہی یا نہین تو یہ بتانا میرا کام
نہین، اگر یہ دریافت کرنا ہو تو سینٹ ٹامس اور متکلمین کی کتابونکا مطالعہ کرو، ابن رشد کی کتاب النفس
کی شرح جو اِس نے لکھی ہی اوس کے دیباچہ مین کہتا ہی" اِس کتاب مین مین یہ بیان کرنا نہین چاہتا کہ روح
کے متعلق ہمین کیا عقیدے رکھنا چاہئین بلکہ صرف یہ بیان کرنا چاہتا ہون کہ روح کے متعلق ارسطو کا
کیا خیال تھا، یہ واضح رہے کہ فلسفہ پر نقد و تبصرہ میرا فرض نہین ہی، یہ فرض سینٹ ٹامس اور متکلمین نے خوب ادا کیا ہی،
پس میری کتاب مین کسی مسئلہ کی مذہبی حیثیت تلاش کرنا بالکل بے سود ہوگا" لیکن اِس پر بھی کریمونی
محکمۂ احتساب عقاید کی تنبیہ سے محفوظ نہ رہا، چنانچہ ۳ جولائی ۱۶۱۹ء کو پیڈوا کے محکمہ کے افسر کا ایک
تنبیہی خط اِس کے نام آیا کہ " لیٹرن کونسل نے تمام پروفیسرون کو یہ فہمایش کردی ہی کہ فلسفہ کے جو مسائل مذہب کے
خلاف ہین اون کی تردید بھی وہ کرتے جائین اور جب کسی فلسفی کا مقولہ وہ نقل کرنے لگین تو اِس بات کا
خیال رکھین کہ طالب علمون پر اِس کا بُرا اثر نہ پڑے، چونکہ آپ اِس فہمایش کا لحاظ نہین رکھتے ہین اسلیئے
میرا فرض ہی کہ مین باربار آپ کی توجہ اِس جانب منعطف کراتا رہون،، کریمونی نے اِس کے جواب مین
ایک طول طویل خط لکھا جس مین وہ لکھتا ہی کہ مجھے یونیورسٹی کی جانب سے صرف اِسی خدمت کا مشاہرہ
ملتا ہی کہ مین ارسطو کے فلسفہ کی تعلیم دون، اگر یونیورسٹی اِس خدمت کے بجائے کوئی اور خدمت مجھ سے
لینا چاہتی ہی تو مین استعفا پیش کرنے پر آمادہ ہون، اوس کو اختیار ہی وہ کسی اور کو اوس خدمت پر

مامور کرے، باقی مین جبتک مدرسی کے عہدہ پر رہونگا اپنے فرائض منصبی کے خلاف کوئی خدمت نہین انجام دیسکتا،

کریمونی کا ۱۶۳۱ء مین انتقال ہوگیا، اور اوس کی آنکھ بند ہوتے ہی پیڈوا مین ابن رشد کے سلسلہ کی علمی مجلس بھی درہم برہم ہوگئی اسکے بعد بھی اگرچہ پیڈوا کے بعض مدرس یہ قدیم وضع نباہنے کی کوشش کرتے رہتے تاہم جس قدر زمانہ ترقی کرتا جاتا تھا اُسی قدر نشاۃ جدیدہ کے اثرات قدیم فلسفہ کی جگہ لیتے جاتے تھے، کریمونی کے بعد لسیٹو (متوفی ۱۶۵۶ء) بھی فلسفہ مشائیہ کا درس دیتا تھا، مگر اِس کی تعلیم مین جدید خیالات کا بہت میل تھا، لسیٹو کے بعد یہ قدیم وضع نہ نبہہ سکی، چنانچہ بریگارڈ نے فلسفہ مشائیہ کے بجائے قدیم آیونین فلسفہ کا درس دینا شروع کیا، اور ۱۷۰۰ء مین فارڈیلا نے تو پیڈوا مین قدیم فلسفہ کا بالکل خاتمہ ہی کر دیا، یعنے اِس نے قدیم فلسفہ کے بجائے ڈیکارٹ کے جدید فلسفہ کی کتابین نصاب مین داخل کین،

کریمونی اگرچہ عام طور پر ابن رشد کے سلسلہ کا آخری فلسفی شمار کیا جاتا ہی تاہم بعض مؤرخین مثلاً بروکر وغیرہ اِس سلسلہ کو اور وسیع کرتے ہین اور بریگارڈ، ونینی، کاپیلین، اور کارڈن کو بھی اسی سلسلہ مین شمار کرتے ہین، بریگارڈ کو اِس سلسلہ مین شمار کرنا تو قطعاً غلط ہی، اِس کے فلسفہ کو ابن رشد کے فلسفہ سے کوئی نسبت نہین، اِسی طرح ونینی کا بھی ابن رشد کے پیرو ون مین شمار نہین ہوسکتا، اِس نے اپنی کتابون مین اِس فلسفہ کے اُصولی مسائل تک کو باطل کیا ہی، مثلاً قدم عالم، مسئلہ جبر و قدر، اور وحدت عقل، وغیرہ مسائل مین اِس نے ابن رشد کی نہایت شدت سے تردید کی ہی، البتہ کارڈن کی نسبت کوئی فیصلہ نہین ہوسکتا، کیونکہ اِس کی کتابین متضاد خیالات پر مشتمل ہین، مثلاً ایک کتاب مین وہ لکھتا ہی کہ انفرادی نفس کلی کے ساتھ وہی نسبت رکھتا ہی جو تخم کو درخت کے ساتھ ہوتی ہی، دوسری کتاب مین اِس نے ابن رشد کے نظریۂ وحدت عقل کی پُرزور حمایت کی ہی، پھر آخری کتاب مین اِس نے اپنی اگلی رائے سے عدول کرکے یہ ثابت کیا ہی کہ تمام اِنسانون مین ایک عقل نہین پائی جاتی، بلکہ جس طرح سے

ہر انسان مین الگ الگ ہین اُسی طرح ہر انسان مین عقل بھی الگ الگ پائی جاتی ہو، اِس کے بعد حیات بعد الممات پر جو کتاب اِس نے لکھی ہو اِس مین اِس نے اپنی دونون اگلی رایون کو سمو کر ایک نیا خیال پیدا کیا ہو، یعنے وہ کہتا ہو کہ نفس عقلی خود تو تمام اِنسانون مین ایک ہی ہو، البتہ افراد کے اختلاف کے بنا پر دو مختلف حیثیتین اِس مین پیدا ہو گئی ہین ایک اسکے نفس ذات کے مرتبہ کی ازلیت کی حیثیت اور دوسری افراد انسانی کے اعتبار سے فنا اور تغیر پذیری کی حیثیت یعنے گویا اپنے نفس ذات کے مرتبہ کے لحاظ سے وہ منفرد ہو لیکن مظاہر کے لحاظ سے اِس مین تعدد پیدا ہو گیا ہو، تقریبًا یہی خیال ہو جو ابن رشد نے بھی حیات بعد الممات کے مسئلہ پر ظاہر کیا ہو، بہر حال کارڈن فلسفیانہ حیثیت سے نہایت مضطرب الرائے ہو، اور اِس بنا پر اسکے متعلق یہ فیصلہ نہین کیا جا سکتا کہ وہ ابن رشد کے سِلسلہ کا فلسفی تھا یا خود کوئی اپنا جداگانہ نظریہ رکھتا تھا؟

لیکن کاسیلین کے بارے مین تو مطلق شک نہین کہ وہ ابن رشد کے سِلسلہ کا فلسفی نہ تھا، وہ خود اپنا جداگانہ فلسفہ رکھتا تھا اور زیادہ تر اسپینوزا سے استناد کرتا تھا، اِس کے یہ خیالات کہ عالم مین صرف وجود مطلق کی ایک حقیقی ہستی ہو باقی اور سب چیزین محض اضافی ہین بہ نسبت ابن رشد کے اسپینوزا سے بہت ملتے جلتے ہین، عقل کے مسئلہ مین اِس کی یہ رائے ہو کہ خدا کی عقل صرف منفرد ہو باقی اِنسان کے نفوس ناطقہ اتنے ہی ہین جتنے خود اِنسان کے افراد ہین یعنے اِن مین وحدت مطلق نہین ہو، کیونکہ وحدت صرف وجود مطلق یا خدا کی شان ہو جو اور دوسری چیزون مین نہین پائی جا سکتی، علاوہ برین نفس ناطقہ محض قوت کا نام ہو فعلیت صرف خدا کے نفس ناطقہ مین ہو جو ہمہ وقت عالم غیب اور عالم کل ہو،

کاسیلین کا عہد فلاسفہ کے امتحان کا عہد تھا یعنے محکمۂ احتساب عقائد کی مستبدانہ حکومت آزاد خیالون کو ڈھونڈھ ڈھونڈھ کر موت کے گھاٹ اُتار رہی تھی، برونو کے زندہ جلائے جانے کا واقعہ خود کاسیلین کی نگاہون کے سامنے گذرا تھا، لیکن کاسیلین خود اِس محکمہ کی زد سے محفوظ رہا، اِس کی بڑھی

وجہ یہ تھی کہ وہ پوپ کا طبیب خاص تھا اور اس بنا پر اس کی پوزیشن تمام مذہبی محکمون کے مقابلہ مین نہایت معزز و مستحکم ہوگئی تھی، اِس کے علاوہ کریمونی کی روش اِس نے بھی اختیار کر رکھی تھی یعنی فلسفہ اور مذہب کے حدود نہایت باریک بینی سے اِس نے الگ الگ کر لئے تھے، چنانچہ کریمونی کی طرح وہ بھی اپنی کتابون مین صاف صاف لکھدیتا ہی کہ فلسفہ پر مذہب کے اسلحہ سے حملہ کرنا میرا فرض نہین یہ فرض متکلمین نے خوب ادا کیا ہی مین عقل کے وسائل سے صرف کائنات کی تشریح کرنا چاہتا ہون،

غرض کا سیلین وغیرہ خواہ ابن رشد کے سلسلہ مین شمار کئے جائین یا اون کو دور اصلاح کے جدید رنگ کے فلاسفہ مین داخل کیا جائے اِس بات پر تمام مؤرخین کا اتفاق ہی کہ سترھوین صدی ابن رشد کے فلسفہ کے لیئے گویا خاتمۂ باب تھی یعنی اِس صدی مین یا اس کے بعد کی صدیون مین جو فلسفی پیدا ہوئے وہ بتدریج نشأۃ جدیدہ کی اصلاح سے قریب تر ہوتے جاتے تھے، لیکن یہ حالت بتدریج کس طرح پیدا ہوتی گئی، یعنی ابن رشد کے فلسفہ کا زوال یورپ مین کن اسباب کی بنا پر ہوا یہ باب سوم مین تفصیل سے بیان کیا جائے گا،[1]

---

[1] یہ حصہ تمامتر رینان سے ماخوذ ہے،

بابِ سوم

یورپ مین فلسفۂ ابن رُشد کی تاریخ

(بسلسلۂ ماقبل)

(۱) **یورپ پر فلسفۂ ابن رشد کا اثر**، عقائد کے انقلاب کے اسباب، قرون متوسطہ مین یورپ کی عقلی حالت، ابن رشد کا پہلا حملہ طلسمات کے عقیدہ پر، یورپ کے دورِ جہالت مین روح کی حقیقت کے متعلق عجیب وغریب عقیدے، ان عقیدون مین فلسفۂ ابن رشد کے شائع ہونے کے بعد کی اصلاحین، ماہیتِ روح کا فلسفیانہ تخیل، جرمن فلاسفہ، فلسفۂ ابن رشد کی اشاعت کے دوردیدہ ذہن آزاد خیال فرقے،

(۲) **مذہبی طبقہ کی مخالفت کا دور**۔ فلسفۂ عرب کے خلاف پوپ کے ابتدائی فرمان، ولیم آویرگنے، ڈامینیکن فرقہ، البرٹس میگنس، سینٹ ٹامس ایکونیاس اور اوس کی سوانحمری، ابن رشد کا فلسفہ اور سینٹ ٹامس، مرنے کے بعد مسیحی دنیا مین ٹامس کی شہرت وعظمت، دیگر مخالفین ابن رشد، جیل وی روم اور ریمونڈ للی، اٹلی کے مصور اور ابن رشد،

(۳) **دورِ اصلاح**، فلسفہ کی اصلاح کی تحریک، اوس کے اسباب، پٹرارک، عربی فلسفہ کے متعلق اُس کے خیالات، یونانی لٹریچر اور قدیم یونانی فرقون کا احیار، یونانی مشائی فرقہ کا موسس اوّل

یونیس، بقائے روح کے مسئلہ مین پامپوناٹ اور حامیان ابن رشد کی معرکہ آرائیان، پوپ لیو دہم اور لیٹرن کونسل، پامپوناٹ ڈیفنس کا مقابلہ، جدید فلسفہ و سائنس کا حملہ ابن رشد کے فلسفہ پر، نشاۃ جدید اور ابن رشد کے فلسفہ کا خاتمہ،

(۱)

یورپ پر فلسفۂ ابن رشد کا اثر

دنیا کے تمام انقلابات مین حیرت انگیز انقلاب وہ ہی جو لوگون کے خیال کے اندر واقع ہوتا ہی، قرون متوسطہ مین یورپ جہان عالم جہالت کا دور دورہ تھا، عقیدہ اور خیال کے اسی قسم کے انقلاب سے اثر پذیر ہو رہا تھا،

قومون کے عقیدہ اور خیال مین دو سبب سے انقلاب ہوتا ہی، ایک یہ کہ زمانہ کی رفتار قومون کے موروثی عقائد مین عظیم الشان تغیر پیدا کر دیتی ہی، دوسرے یہ کہ قومون کے اندر سے خود بخود ایسے افراد اُٹھنے لگتے ہین جو قومون کے عقائد کی کایا پلٹ کر دیتے ہین،

تیرھوین صدی مین یورپ مین بھی دو اسباب جمع ہو گئے تھے، اسپین اور اٹلی مین عربون کی موجودگی اور صلیبی جنگون کی بدولت یورپ کو علم و فن کی تحصیل کے جانب خود بخود متوجہ ہونا پڑا، اور جب ایک بار یہ شوق پیدا ہو گیا تو پھر خود یورپ کے قلب سے ایسے افراد اُٹھنے لگے جنھون نے یورپ مین علم و فن کی روح پھونکدی تیرھوین صدی کے پیشتر ہی سے یورپ مین عربی فلسفہ رواج پانے لگا تھا، تیرھوین صدی مین ابن سینا کی شہرت ہوئی اور چودھوین اور پندرھوین صدی مین ابن رشد کو عروج حاصل ہوا، اس دور مین بکثرت ایسے افراد پیدا ہو گئے جو چرچ کے اقتدار و تسلط سے بیزار اور فکر و خیال کی آزادی کے متمنی تھے، چنانچہ اسکولاسٹک فلاسفی کے دور اول ہی مین یہ بحث پیدا ہو گئی تھی کہ عقل و نقل مین سے کس کا رتبہ فروتر ہے، یعنے

یہ تصادم کے موقعون پر عقل و نقل مین سے کس کی بات حجت ہوگی،

عقلیت یون تو انسان کے بیسیون عقیدون سے متصادم ہوتی ہو مگر اُصولاً اِسکو اپنے حریف کے مقابلہ مین دو باتون پر زیادہ اصرار ہی، ایک قانون قدرت کے ماورا باتونکا انکار اور دوسرے نقل کے مقابلہ مین عقل کو حجت تسلیم کرنا،

جہالت کے عام استیلا کے باعث اوس وقت کا یورپ عقلی اور دماغی حیثیت سے اِس قدر انحطاط پذیر تھا کہ دنیا کی تمام چیزین اِس کو اعجوبہ زا اور حیرت افزا نظر آتی تھین، دنیا کی تمام دوسری قومون سے نابلد اور محض اپنے عقیدہ اور خیال کو حق سمجھنے والا یورپ اگر کسی بات پر عقلی دلیل قائم کرتا تھا تو اس کی بساط محض اتنی ہوتی تھی کہ کسی نادر الوقوع خرق عادت کو اپنے دعوے کے ثبوت مین پیش کر دیتا تھا، دنیا کی ہر چیز مین اِس کو خرق عادت کے جلوے نظر آتے تھے، عام طور پر یہ مسلم تھا کہ شیطان تمام دنیا خصوصاً انسانون پر مسلط کر دیا گیا ہی، بڑے بڑے اولیا اللہ شیطان کا مشاہدہ کر چکے تھے، کبھی شیطان جانورون کے بھیس مین نمودار ہوتا تھا کبھی ایک کریہ المنظر سیاہ فام آدمی کی شکل مین اور کبھی کسی خوبصورت عورت کے جامہ مین سحر اور شعبدہ بازی کے نئے نئے واقعات روزانہ وقوع مین آتے تھے، دنیا کی ہر ایک چیز حیرت انگیز خیال کی جاتی تھی، اسلیئے جو شخص کسی فن مین مہارت پیدا کر لیتا تھا فوراً وہ سحر و فسون سازی کے الزام مین دھر لیا جاتا تھا،

تقریبًا چھٹی صدی عیسوی سے بارھوین صدی عیسوی تک یہی حالت قایم رہی، تیرھوین صدی سے انقلاب کے آثار نمودار ہونا شروع ہوئے، ابتک یورپ کی دماغی حالت جو تھی اسکا نتیجہ یہ تھا کہ خرق عادت اور سحر و فسون سازی کے عقیدون مین کسی کو شک نہ پیدا ہوتا تھا مگر تیرھوین صدی سے عربی فلسفہ جب رواج پانے لگا تو کلیسائی مذہب اور اوس کے عقائد کی نسبت لوگون کے دلون مین شک پیدا ہونے لگے، عقیدہ اور خیال کی دنیا مین تزلزل پڑ گیا اور ہر چہار سو بے اطمینانی اور بیکلی کے آثار نظر آنے لگے، اِس نئی تحریک کے

علمبر دار وہ لوگ تھے جو ابن رشد کی پیروی کا دم بھرتے تھے، راجر بیکن، ابیلارڈ اور فرانسیسکن فرقہ کے بڑے بڑے بڑے پادری اِس فرقہ کے سرگروہ تھے[1]،

سحر کے عقیدہ کی بناء اِس بات پر تھی کہ انسانی روح ایک مافوق الفطرت اور غیر محسوس شے شمار کی جاتی تھی، اِس عقیدہ کا تعلق زیادہ تر روح کے مسئلہ سے تھا، دورِ جہالت مین روح اور وجود ایزدی کے عقیدے ہمیشہ دورِ عقلیت کے عقیدون سے مختلف ہوتے ہین، قرون متوسطہ مین یورپ جہالت کے جس دور مین سے ہوکر گذر رہا تھا اُس کا ممتاز خاصہ یہ تھا کہ دنیا کی تمام چیزون مین انسان کی ایسی روح کا وجود تسلیم کیا جاتا تھا، ہر ایک غیر معمولی حادثہ کے متعلق یہ خیال ذہنون مین راسخ تھا کہ یہ کسی غیر محسوس روح کا کرشمۂ عمل ہے، بادل کی گرج، اِمساکِ باران، اور زلزلے غرض دنیا کے تمام غیر معمولی حوادث وواقعات غیر معمولی ہستیون کے غیظ وغضب اور اون کے مقابل خوشحالی اور فارغ البالی نزول برکت کی علامت شمار کئے جاتے تھے[2]،

خود نفس روح کی حقیقت کے متعلق عجیب عجیب عقیدے مروج تھے، یونانی فلاسفہ مین سے افلاطون کے نزدیک روح مادہ سے بالکل الگ بسیط اور ناقابل تجزی ایک شے تھی، اِس کا حس قطعی ناممکن اور اِس کا مشاہدہ بالکل محال تھا، مسیحیت جب رائج ہوئی تو چونکہ اِس کی بنیاد ہی اِس بات پر تھی کہ جسمانی علائق قطع کئے جائین اور اون کے مقابل روحانی قوتون کو ترقی دیجائے اسلئے قدرتاً مسیحیت کی اشاعت کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ روح کے متعلق افلاطون کا نظریہ اصل الاصول کے طور پر تسلیم کر لیا گیا، یہی وجہ تھی کہ مسیحیت کے اگلے دور مین مذہب عیسوی کے جتنے متکلمین پیدا ہوئے وہ روح کی حقیقت کے باب مین افلاطون کے نرے مقلد تھے[3]،

لیکن باوجود اِس کے کہ روح کے متعلق غیر مرئی اور ناقابل تجزی ہونے کا خیال قائم تھا، بُت پرستی کی اب بھی یہ نشان باقی تھی کہ بدون تمثال کے اِس کی حقیقت کا ادراک ناممکن خیال کیا جاتا تھا،

---

[1] "تاریخ عقلیت" لیکی جلد اول صفحہ ۱۰۰، [2] ایضاً صفحہ ۱۱، [3] ایضاً صفحہ ۱۲۲،

حقیقت یہ ہی کہ دور وحشت وجہالت مین انسان کا دماغ اِس قابل ہی نہین ہوتا کہ محسوسات کے ماورا کسی اور چیز کا اِدراک کر سکے، اِس بنا پر قرون متوسطہ مین روح کو غیر مرئی ماننے کے باوجود اِس کے لیئے ایسے اوصاف ثابت کیئے جاتے تھے جو مادہ کے علاوہ کسی اور چیز مین نہین پائے جا سکتے، چنانچہ اِس مسئلہ کے متعلق کہ جسم سے جدا ہو جانے کے بعد قیامت تک روح کس حالت مین اور کہان رہتی ہی، لوگون کے عجیب عجیب خیالات تھے ایک فریق یہ کہتا تھا کہ روح قبر کے گرد وپیش منڈلایا کرتی ہی، دوسرے گروہ کا یہ عقیدہ تھا کہ مرنے کے بعد روح بحالت سراسیمگی فضا مین اِدھر اودھر بھٹکتی رہتی ہی، عام خیال یہ تھا کہ سینٹ پیٹر بہشت کا دربان ہے، وہ جس کو چاہتا ہی اندر داخل کرتا ہی اور جس کو چاہتا ہی نکالدیتا ہی، یہ عقیدہ جُہلا کے علاوہ عقلا مین بھی عام طور پر تسلیم شدہ تھا کہ مردون کی روحین وقتاً فوقتاً زندون سے آکر ملتی ہین، یہ روحین بعض منترون کے ذریعہ سے زندون کے اختیار مین آجاتی ہین، وہ اُن سے اپنے مختلف کام نکالتے ہین، اکثر زندون کو اون سے غیب کی باتین معلوم ہو جاتی ہین اور کبھی کبھی یہ روحین کسی مردہ کے جسم مین حلول کر جاتی ہین اور وہ زندہ ہو جاتا ہی، اِس زمانہ مین بہت سے ایسے لوگ موجود تھے جن کا یہ خیال تھا کہ ساری دنیا مین یہ مردہ روحین اِدھر اودھر منتشر ہین، اِن مین سے بعضون نے ان کو دیکھا بھی تھا، جن لوگون نے اِن روحون کا مشاہدہ کیا تھا اونکا یہ بیان تھا کہ اونکا ڈیل ڈول اور اون کی شکل وجسامت اِنسان سے بالکل مختلف ہوتی ہی، یہ روحین ایک لحظہ ارادہ کی طرح ہر ایک شکل مین متشکل ہو سکتی ہین،

روح کی حقیقت کے متعلق اِن متضاد خیالات کے اشاعت پذیر ہو جانے کی وجہ سے مذہب عیسوی کے متکلمین مین دو فریق پیدا ہو گئے تھے، ایک گروہ کا یہ خیال تھا کہ اِنسان کے جسم مین ایک غیر مادی اور غیر مرئی روح حلول کیئے ہوئے ہی جو مرنے کے بعد جسم سے الگ ہو جاتی ہی، دوسرا فریق یہ کہتا تھا کہ اِنسان کے جسم مین کسی غیر مرئی شئے کا وجود نہین بلکہ جس چیز کو لوگ روح کہتے ہین وہ بھی ایک مادی چیز ہی، ایک مدت تک یہ دونون فریق باہم آویزش مین مشغول رہے، لیکن واقعہ ریفارمیشن کے

پیشتر بارھوین صدی عیسوی سے روح کی حقیقت کے متعلق جدید تحقیقات شروع ہوئین، داؤد ڈینینٹو اور موسیٰ کے فلسفہ نے اِس حقیقت کی تشریح کی پہلے پہل ابتدا کی کہ روح نہ صرف یہ کہ مادی اوصاف سے بالکل بری ہی، بلکہ تمام کائنات ایک ایسی ہی عقل یا روح کل کے مظہر کا نام ہی جو ہمہ گیر اوصاف سے متصف ہونے کے علاوہ ہمیشہ سے ہی اور ہمیشہ قایم رہیگی، یورپ مین اِس عقیدہ کا بانی اصل مین ارسطو تھا، مگر قرون متوسط کے دور جہالت مین یورپ کے دماغ سے یہ عقیدہ بالکل محو ہو چکا تھا، ابن رشد کا فلسفہ جب یورپ مین اِشاعت پذیر ہوا تو وہ اپنے ساتھ بکثرت ایسے جراثیم بھی لایا جو یورپ کی جہالت و نادانی کے لیے حد درجہ مہلک تھے، یورپ مین ابتک یہ عقیدے مسلم چلے آتے تھے کہ روح کم از کم مادی اوصاف سے بری نہین ہے روح مرنے کے بعد قبر کے گرد و پیش منڈلایا کرتی ہی، یا جہنم مین وہ محض جسمانی عذاب مین مبتلا ہوگی، ابن رشد کے فلسفہ کی بدولت نہ صرف یہ عقیدہ حل ہوگیا کہ روح مادہ سے بالکل ایک الگ جوہر ہے اور اوس پر جسمانی عتاب نہین بلکہ روحانی عذاب ہوگا یہ بھی ثابت ہوگیا کہ ساری کائنات صرف ایک عقل کل کے مظہر کا نام ہی اور مرنے کے بعد اِنسان کی روح بھی اِسی عقل کل مین جاکر فنا ہوجاتی ہی،

ابن رشد نے روح کی حقیقت کے مسئلہ مین اِس بات پر زیادہ زور دیا تھا کہ روح محض ایک جوہر مجرد ہستی کا نام ہی، اور مدارج کے اعتبار سے روح یا عقل کی مختلف قسمین ہین، اِن سب مین اشرف و اعلیٰ عقل فعال ہی جس سے تمام کائنات کی ہستی قایم ہی، اِس کو ابن رشد کبھی عقل کل سے تعبیر کرتا ہی، اور کبھی عقل موجود الخارج سے، اِس کے نزدیک نہ وہ فساد پذیر ہی اور نہ اِس کی ابتدا و انتہا ہی، وہ مادہ سے بالکل منزہ ہی اور گویا نظام کائنات کا جوہر یا طاقت ہی، اِنسان روح کے متعلق اِس کا یہ خیال تھا کہ وہ عقل کل سے صادر ہوئی ہی، ایک اعتبار سے تو وہ فانی ہی اسلیے کہ جسم کے ساتھ فنا ہوجاتی ہی اور دوسرے اعتبار سے وہ باقی دائم اور ابدی ہے کیونکہ عقل کل مین جاکر جذب ہوجاتی ہی، اِنسان کی

[1] "تاریخ عقلیت" صفحہ ۱۲۴،

زندگی کا اصلی مقصد یہ ہی کہ مرنے کے بعد عقل فعال سے کامل درجہ اس کا اتحاد ہو جائے، اِس اتحاد مین جس قدر اکملیت ہوگی اسی قدر اِنسان لذت دائمی سے بہرہ اندوز ہوسکیگا اور جس قدر اِس مین نقص ہوگا اُسی قدر عذاب دائمی مین وہ مبتلا رہیگا،

ابن رشد کے یہ خیالات یورپ کی اِس انحطاط پذیر عقلی حالت کے لحاظ سے کِس قدر ملحدانہ تھے، ایک طرف یہ فلسفہ مادیت روح کا منکر تھا، دوسری طرف اِس سے بقائے روح انفرادی کے انکار کی جھلک آتی تھی، غرض ابن رشد کے فلسفہ کے اشاعت پذیر ہونے کے بعد یہ پہلا موقع تھا کہ یورپ مین ہیت روح کے متعلق مذکورہ بالا عامیانہ عقیدون کے بجائے روح کی حقیقت کا اعلیٰ تخیل پیدا ہوا، یہ خیالات کہ "روح پتھرون مین سوتی ہی، پھولون مین خواب دیکھتی ہی، اور اِنسانون مین جاگتی ہی" یا یہ کہ "وہ مستور ہستی جو ہمارے نظام جسمانی کے مختلف تغیرات کے باعث ہوتی ہی، روح آلہی کی مظہر ہی جو تمام کائنات مین ساری و دائر ہی" مغربی دنیا کے لئے گو اِس وقت بالکل اجنبی تھے، مگر یہ یقینی ہی کہ یورپ مین ان کی اشاعت کی ابتدا اوسی وقت سے ہوئی جب سے ابن رشد کا فلسفہ اشاعت پذیر ہوا، چودھوین صدی عیسوی مین جرمنی مین اکھارٹ اور ٹیلور کی سرکردگی مین فلسفۂ روحانیت کی ایک تحریک پیدا ہوئی جس کی بنیاد ابن رشد کے انھین خیالات پر تھی، چنانچہ اکھارٹ نے اتصال عقل فعال کے مسئلہ مین عقل انفعالی اور عقل فعلی کی اِس تفریق تک کو تسلیم کر لیا جو ابن رشد کی خاص ایجاد تھی، اسی زمانہ مین جرمنی مین "عقل فعلی اور عقل انفعالی" کے عنوان سے ایک اور کتاب لکھی گئی جس مین ابن رشد کے اقتباسات جا بجا نقل کیے گئے تھے،[1]

اِسی زمانہ کے قریب انگلستان مین ایک شخص بکھنتھارپ پیدا ہوا، یہ پیروان ابن رشد کا بادشاہ مشہور تھا، اِنگلستان مین کارملائٹ فرقہ کا سنگ بنیاد اِسی نے رکھا ہی، فرانسیسکن فرقہ کی طرح

[1] "تاریخ عقلیت"، لیکی جلد اول صفحہ ۱۲۴،

یہ فرقہ بھی ابن رشد کے فلسفہ کا دم بھرتا تھا، بکینتھارپ وحدت عقل کے مسئلہ مین ابن رشد کے خلاف تھا
مگر باوجود اِس کے اِس نے اِس مسئلہ سے متعلق سینٹ ٹامس کی تردید کا جواب دیا ہے،
اِس ایک مسئلہ کے علاوہ قدامت عالم، نفوس فلکیہ، اور تاثیر افلاک وغیرہ مسائل مین وہ ابن رشد کا
نرا مقلد تھا، پکینتھارپ اور جرمن فلاسفہ کے علاوہ چودھوین اور پندرھوین صدی مین ابن رشد کے
جو مقلد پیدا ہوئے اون کے اسماء حسب ذیل ہین، والٹر بارلے، اوکمسٹ فرقہ (یعنے اوکم کے پیرو)
بورڈین، مارسائل، وغیرہم[1]،

یورپ مین ابن رشد کے فلسفہ کی جس تیزی سے اشاعت ہورہی تھی، سحر و طلسمات پرسے عقیدہ
مٹ گیا تھا، روح کی ماہیت کے متعلق عامیانہ عقاید کے بجائے یہ فلسفیانہ تخیل اشاعت پذیر ہوگیا تھا کہ
سارے عالم مین صرف ایک عقل منفرد و فعال کا وجود ہے اور نوع انسانی کی روحانی و عقلی سعادت کی
ذمہ دار بھی یہی روح ہے، عذاب و ثواب آخرت کے متعلق بت پرستانہ ڈھکوسلے جو ابتک مسلم چلے آتے
تھے ان کے بجائے اب یہ خیال عام ہوتا جاتا تھا کہ ثواب آخرت کا ماحصل یہ ہے کہ عقل فعال سے اِنسان کا
کامل اتصال ہوجائے،

یورپ مین ابن رشد کے فلسفہ پر تین دور گذرے ہین، پہلے دور مین اس کی کتابون کے محض ترجمے
کیئے جاتے تھے، ترجمون کی اشاعت کے بعد دوسرا دور اوس وقت شروع ہوا جب ابن رشد کے
مقلد پیدا ہونے لگے، ابن رشد کے مقلدون مین کئی طرح کے لوگ تھے، بعض اِس کی کتابون کی تحشی
و تفسیر کرتے تھے اور اِس بنا پر اوس کے پیرو مشہور ہوجاتے تھے، پیڈوا کے اکثر پروفیسرون کا یہی حال تھا
اور بعض واقعی اوس کے مقلد جامد ہوتے تھے، ان دو طبقون مین اہل علم لوگون کی تعداد زیادہ تھی،
فرانسیسکن، انگلستان کے کارملائٹ، جرمنی کے مسٹکس، اسکوٹسٹ (ڈنس اسکوٹس کے پیرو) اور

---

[1] ابن رشد رینان صفحہ ۱۰۷،

اوکمسٹ (اوکم کے پیرو) فرقون کا شمار اِسی طبقہ مین ہی، فلسفۂ مدرسیہ کے یہ فرقے کیتھولک لوگون کی نگاہ مین ملحد خیال کیئے جاتے تھے، کیونکہ اون کی فلسفیانہ موشگافیان اِس زمانہ کی مسیحیت کی حد سے متجاوز ہوتی تھین، چرچ اِس بات کا دعویدار تھا کہ ہر ایک امر مین، خواہ اس کا تعلق مذہب سے ہو یا نہو، آخری فیصلہ کا حق اُسی کو حاصل ہی، دوسری جانب یہ فلسفیانہ فرقے چرچ کے اِس مسلم اقتدار کے مٹانے کی فکر مین تھے، چرچ کو اِس بات پر ناز تھا کہ خدا کی جانب سے اِس کو خرق عادت کی قوت عطا کی گئی ہی لیکن دوسری جانب یہ آزاد خیال لوگ چرچ کے معجزون کا انکار کرتے تھے، اِن فرقون مین بہت سے ایسے لوگ تھے جو اپنے کو فخریہ ملحد و بیدین کہتے تھے، غرض قرون متوسطہ مین مسیحیت کا مدار جس بات پر تھا، یعنے چرچ کا اقتدار و تسلط، تیرھوین صدی مین اِس کی بنیادین متزلزل ہو چلی تھین، اِس زمانہ مین آزاد خیالون مین ایک نیا شوق یہ پیدا ہوا تھا کہ دنیا کے تینون بڑے مذہبون یعنی موسویت، مسیحیت اور اِسلام کو جھوٹا ثابت کرین، لیکن چونکہ اہل یورپ کو ان مذاہب سے پوری واقفیت نہ تھی، اسلیئے عجیب عجیب الزامات اِن مذاہب پر قایم کیئے جاتے تھے، چنانچہ اِس سلسلہ مین یہ فقرہ اکثر اُن لوگون کے زبانزد رہتا تھا کہ تینون مذاہب فریب دہ تعلیمات پر مشتمل ہین، چودھوین صدی عیسوی مین "ابنائے حریت" کے نام سے آزاد خیالون کا ایک نیا گروہ پیدا ہوا، یہ لوگ صاف صاف ابن رشد کی پیروی کا اقرار کرتے تھے، یہ عقیدہ اِس فرقہ کے قانون اساسی مین داخل تھا کہ کائنات کا خروج عقل فعال سے ہوا ہی اور بالآخر اسی مین اس کا انضمام ہو جائیگا، نفوس انسانی عقل فعال کے اجزا ہین، اور کائنات ہی بحیثیت مجموعی خدا ہی، یہ لوگ اِس قدر راسخ الاعتقاد ہوتے تھے کہ اون کی نسبت یہ مشہور ہی کہ انکویزیشن کی آگ مین خوشی خوشی گر کر جان دیدیتے تھے اور زبان سے اُف نکرتے تھے، عجیب بات یہ تھی کہ اِس تحریک مین عورتین بھی شریک تھین،

مذہب کے خلاف یہ شورش جو برپا تھی یادریون کے خیال مین اِس کے ذمہ دار صرف دو شخص تھے، فریڈریک شہنشاہ جرمنی اور ابن رشد، جیل دی روم جو ابن رشد کے مخالفین مین نہایت مشہور شخص ہوا ہی

کہتا ہے" ابن رشد نے فلسفہ کی غلطیان ہی تازہ نہین کی ہین بلکہ اس کے علاوہ ایک بڑے جرم کا اور تکب ہوا ہے، یعنے مذہب پر اس نے براہ راست حملہ کیا ہے، وہ تمام مذاہب کا یکسان دشمن ہے، مابعد الطبیعیات کے دوسرے اور دسوین باب مین اس نے انجیل اور قرآن کی (معاذ اللہ) اس بنا پر تردید کی ہے کہ وہ لاشئے محض سے خلق اشیاء کے عقیدہ کی تعلیم دیتی ہین، اسی طرح طبیعیات کے تیسرے باب مین اس نے مذہب پر طعن کیا ہے اور جو لوگ مذہب کی پیروی کرتے ہین اون کو نقالی وغیرہ کے الزام دیئے ہین"۔ فریڈریک چونکہ عربی فلسفہ کی حمایت کرتا تھا اسلیئے وہ بھی بدنام تھا، بہت سی باتین ابن رشد کے جانب افواہ کے طور پر بھی منسوب تھین، اصل مین ہوتا یہ تھا کہ ہر شخص اپنا ذاتی خیال ابن رشد کے جانب منسوب کردیتا تھا چنانچہ تہری امپوسچرس یعنے "مذاہب باطلہ سہ گانہ" کے تخیل کا بانی بھی ابن رشد خیال کیا جاتا تھا، ایک طرفہ ماجرا یہ تھا کہ یہ مختصر فقرہ چونکہ آزاد خیالون کے زبان زد رہتا تھا، اسلیئے عوام مین یہ مشہور ہوگیا تھا کہ یہ کیسی کتاب کا نام ہے، چنانچہ اس کے مصنف کے نام کی تلاش مین بے انتہا قیاس آفرینی صرف کی گئی، دس پندرہ مشہور آزاد خیال مصنف اس عہدہ کے امیدوار تھے، جن مین پہلے دو نام فریڈریک اور ابن رشد کے بھی ہین،

ایک طبقہ ان آزاد خیالون مین ایسے لوگون کا بھی تھا جو ابن رشد کی پیروی فیشن سمجھکر اختیار کرتا تھا، ان لوگون کو ابن رشد کے واقعی خیالات سے کوئی مطلب نہ تھا اور نہ وہ اوس کی کتابون کا مطالعہ کرنے کے اہل تھے، ان مین مذہب کے خلاف دریدہ دہنی زیادہ تھی اور اکثر یہ لوگ عوام سے بحث کرنے پر تل جاتے تھے، اٹلی مین وینس، نیپلز، اور پیڈوا کے امیرون اور اونچے طبقون کے افراد مین یہ مضر جراثیم بکثرت پھیلے ہوئے تھے،

غرض ان متعدد آزاد خیال فرقون کی بدولت آخری صدیون مین ابن رشد کا فلسفہ بالکل مسخ ہو کے رہگیا تھا، ارسطو کے شارح کی حیثیت سے شہرت حاصل کرتے کرتے آخر مین نوبت یہان تک پہونچی

کہ شرح و متن اور اصل و تفسیر کا فرق بالکل محو ہو گیا، مختلف تغیرات کے بعد ابن رشد کے فلسفہ کی جو حقیقت رہگئی تھی اِس کا ماحصل یہ تھا،

(۱) مافوق الفطرت کا انکار (۲) معجزات کا انکار (۳) فرشتون کا انکار (۴) جنون کے وجود کا انکار (۵) کائنات کے جزئی تغیرات مین یدقدرت کی مداخلت کا انکار (۶) تمام مذاہب و ادیان کو باطل محض سمجھنا، یہ خیالات تھے جو ابن رشد کے جانب منسوب تھے اور لوگ اِنھین عقائد فاسدہ پر ایمان رکھنے کی وجہ سے ابن رشد کے پیرو کہلاتے تھے، حالانکہ غریب ابن رشد کو یہ خبر تک نہ تھی کہ میرے عقائد کی دھجیان اِس طرح اُڑائی جائینگی،

(۲)

مذہبی طبقہ کی مخالفت کا دور

فلسفہ کی اشاعت کی نئی تحریک جو تیرھوین صدی مین شروع ہوئی تھی، چرچ اِسکا ابتدا سے مخالف تھا، ۱۲۰۹ء مین جبکہ ابن رشد کی کتابون کا یورپ مین کوئی نام بھی نہ جانتا تھا، پادریون کی ایک مجلس پیرس مین منعقد ہوئی جس نے یہ اِعلان کیا کہ ارسطو کی کتابونکا پڑھنا پڑھانا حرام ہو، چنانچہ اموری اور داؤد ڈینینٹو کی کتابین اِس مجلس کے حکم سے جلادی گئین، لیکن جب اِس ممانعت کا کوئی اثر نہوا تو ۱۲۱۵ء مین ایک اور مجلس منعقد کی گئی، جس نے ارسطو اور ابن سینا کی کتابون کے متعلق دوبارہ حرمت کا فتویٰ شایع کیا، ۱۲۳۱ء مین پوپ گریگوری نہم نے حکم دیا کہ عربی فلسفہ کا پڑھنا پڑھانا قطعاً بند کر دیا جائے، اِس وقت تک ابن رشد کے فلسفہ کا کوئی سوال نہ تھا، نفس عربی فلسفہ کی تحریک ہی مخالفت کا

لہ "ابن رشد" رینان اور ڈریپر سے ماخوذ ہو۱۲،

باعث تھی، ولیم آورگنے پہلا شخص ہی جو ابن رشد کی تردید پر آمادہ ہوا، گو اس زمانہ مین ابن رشد اور ابن سینا وغیرہ کی تصنیفات رائج ہو چکی تھین تاہم اس وقت تک یورپ کے لوگون مین عرب کے فلسفہ کے متعلق چند غلط فہمیان پھیلی ہوئی تھین، تاریخ کی ناواقفیت کی وجہ سے لوگون کو یہ بھی معلوم نہ تھا کہ اسکندر افرودوسی اور ابن رشد مین سے کون پہلے گذرا ہی، ابن رشد کی وفات کو زیادہ زمانہ گو نہین گذرا تھا، تاہم لوگ یونانیون کی طرح ابن رشد کو بھی فلاسفۂ متقدمین مین شمار کرتے تھے، ولیم آورگنے ابن سینا پر ملحدانہ الزام قایم کرتا ہی، لیکن ابن رشد کو وہ شریف مزاج فلسفی سمجھتا ہی، اس زمانہ مین صحیح تاریخ کی ناواقفیت کی وجہ سے عموماً اقتباسات غلط ہو جاتے تھے، چنانچہ ولیم آورگنے اپنی کتابون مین ابومعشر کی ارسطو کی کسی کتاب کی شرح اور ابن الطفیل کی کتاب الطبیعیات سے اقتباسات نقل کرتا ہی، حالانکہ اس کو یہ نہین معلوم تھا کہ ابومعشر نے ارسطو کی کتابون کی کوئی شرح نہین لکھی اور ابن الطفیل طبیعیات کے کسی رسالہ کا مصنف نہین ہی، ولیم آورگنے نے ابن رشد کے بہت سے خیالات کی تردید کی ہی، مگر ان موقعون پر وہ ابن رشد کا نام تک نہین لیتا، بلکہ ابن سینا اور ارسطو وغیرہ کے نامون سے اون کی تردید کرتا ہی، چنانچہ یہ مسئلہ کہ علت العلل سے پہلے عقل اول کا صدور ہوا اوس نے امام غزالی کی جانب منسوب کر کے اس کی تردید کی ہی، اسی طرح قدامت عالم کے مسئلہ کو اس نے محض ابن سینا اور ارسطو سے منسوب کیا ہی، تعجب یہ ہی کہ وحدت عقل کا مسئلہ جو خاص ابن رشد کی ایجاد ہی اس کو بھی کہین وہ ارسطو کے جانب منسوب کرتا ہی، کہین فارابی اور کندی کے جانب اور کہین ابن سینا کا نام اس نے لے دیا ہی، ایک جگہ لکھتا ہی کہ ارسطو نے یہ مسلک اس لئے ایجاد کیا تھا کہ افلاطون کا عالم مثال والا نظریہ باطل ہو جائے،[1]

مذہبی طبقہ مین ڈامینیکن فرقہ ابن رشد کے فلسفہ کا سب سے زیادہ مخالف تھا، اس فرقہ کی بنیاد سنیٹ ڈامینیک نے ڈالی تھی ۱۱۷۰ء اس کا سنہ پیدایش اور ۱۲۲۱ء سال وفات ہے، اس کے

[1] "ابن رشد" رینان صفحہ ۱۳۳ تا ۱۳۶،

جانب عجیب وغریب کرامات منسوب ہین، مشہور ہو کہ وہ مردون کو جلا دیتا تھا، اِس کے پیرو پکے عیسائی اور نہایت متعصب ہوتے تھے[۱]، فرانسیسکن فرقہ عربی فلسفہ کی حمایت کرتا تھا، اِسکے مقابلہ مین ڈامینیکن فرقہ کی جانب سے اِس کی مخالفت ہوتی تھی، یہ دونون فرقے اِس زمانہ مین حریف اور مدمقابل تھے چنانچہ راجر بیکن اور ڈنس اِسکوٹس کے مقابلہ مین ڈامینیکن فرقہ مین سے جس نے سب سے پہلے ابن رشد کے فلسفہ کی مخالفت کا علم بلند کیا وہ البرٹس میگنیس تھا، یہ ۱۱۹۳ء مین پیدا ہوا اور ۱۲۲۱ء یعنے سینٹ ڈامینیک بانی فرقہ کے عین سال وفات مین اِس کے حلقۂ ارادت مین شامل ہوا، اِسی زمانہ سے اِس نے معلمی کا پیشہ بھی اختیار کیا، مگر آخر کار درس وتدریس کا مشغلہ ترک کر کے ایک خانقاہ مین گوشہ نشین ہوگیا[۲]، فلسفۂ عرب کی رد مین اِس نے بہت سی کتابین لکھی ہین، ابن سینا کا بہت مداح تھا اور ابن رشد کی اِس بنا پر تردید کرتا تھا کہ اوس نے ابن سینا کی مخالفت کی ہو، وحدت عقل کے مسٔلہ کی تردید مین اِس نے ایک خاص رسالہ لکھا ہو جس کے متعلق اِس کا خود بیان یہ ہو کہ ۱۲۵۵ء مین پوپ الگزنڈر چہارم نے یہ مجھ سے لکھوایا، اِس مسٔلہ کی تائید مین اِس نے پہلے تیس دلیلین ذکر کی ہین پھر اس کے بعد چھتیس دلیلون سے اس کی تردید کی ہو، اِس صورت سے نتیجہ واضح ہو یعنے تقسیم اصوات کے اصول کی روسے اِس مسٔلہ کے مؤیدین کو مقابلہ چھہ ووٹون کے شکست ہوئی[۳]،

البرٹس کے بعد مشہور سینٹ ٹامس اکوینا س اپنے اُستاد کی مسند درس پر بیٹھا، یہ اٹلی کے ایک قدیم مشہور خاندان مین ۱۲۲۴ء مین پیدا ہوا تھا، اِس کی ابتدائی تعلیم کیسنیو اور نیپلز مین ہوئی، مگر آخر مین وہ بولونگ مین البرٹس کے حلقۂ درس مین شریک ہوگیا، ۱۲۵۶ء مین وہ پیرس یونیورسٹی مین دینیات، فلسفہ اور منطق کا پروفیسر مقرر ہوا، ۱۲۷۱ء مین جب پوپ گریگوری دہم نے ایک مذہبی مجلس اِس غرض سے منعقد کی کہ لاطینی اور یونانی چرچ مین اتحاد پیدا کیا جائے تو اِس مجلس کے سامنے سینٹ ٹامس نے ایک

---

[۱] ڈریپر جلد دوم صفحہ ۶۳، [۲] "تاریخ فلسفہ" ولیم الفیلڈ صفحہ ۵۰۱، [۳] "ابن رشد" رینان صفحہ ۱۳۷،

رسالہ پیش کیا جس مین یونانی چرچ کی غلطیان دکھلائی تھین، یورپ مین اِس رسالہ کی بہت دھوم ہوئی
اور سینٹ ٹامس چرچ کا حامی تسلیم کرلیا گیا، اِس کے دو برس بعد ۱۲۷۴ء مین اِس نے انتقال کیا،[1]
اِس کا اُستاد البرٹس ابن سینا کی نقل اُتارتا تھا اور یہ ابن رشد کی، چنانچہ ابن رشد کی نقل مین
ارسطو کی کتابون کی چھوٹی بڑی اور متوسط شرحین اِس نے بھی لکھی تھین، اِس نے عربی فلسفہ کے حسب
ذیل معرکۃ الآرا مسائل کی شد و مد سے تردید کی ہو (۱) مادہ کی حقیقت سے ناواقفیت کے باوجود اس کی
ازلیت کے دعوے کا رد (۲) عقول عشرہ کے باہمی تأثر اور ان سے عالم کی پیدایش کے مسئلہ کا رد (۳)
اِس مسئلہ کا رد کہ عقل اول باری تعالیٰ اور عالم کے مابین واسطہ ہو، نیز یہ کہ وہ واحد منفرد ہو (۴) تدبیر
الٰہی کا انکار جو عوام کے ذہنون مین ہو، اِسکا رد، (۵) اِس مسئلہ کا رد کہ لاشئ سے شئے کا وجود نہین ہوسکتا،
آخر الذکر مسئلہ کے ردّ مین وہ کہتا ہو کہ ابن رشد اور ارسطو کی غلطی یہ ہو کہ وہ عالم کی پیدایش کو حرکت سے تعبیر کرتے ہین،
یعنے یہ سمجھتے ہین کہ عالم ایک حالت سے دوسری حالت مین منتقل ہوگیا، وجہ یہ ہو کہ حالتِ موجودہ مین چونکہ
یہی نظر آتا ہو کہ کوئی چیز نئی نہین پیدا ہوتی ہو بلکہ ایک حالت سے دوسری حالت مین منتقل ہوجاتی ہو،
اسلیئے اِس حالت پر ان لوگون نے عالم کی پیدایش کا بھی قیاس کرلیا حالانکہ اوس وقت کی حالت
اِس وقت کی حالت سے بالکل مختلف ہو، حقیقت یہ ہو کہ عالم کی پیدایش حرکت یا انتقال صورت کا
نام نہین ہو بلکہ اس کی پیدایش باری تعالیٰ کے فیضان رحمت سے ہوئی ہو جو مادہ اور زمانہ دونون سے
مستغنی ہو، غرض ارسطو کی غلطی تو صرف اسیقدر تھی کہ اِس نے حرکت اور زمانہ کو ازلی ثابت کیا ابن رشد
نے غلطی پہ غلطی یہ کی کہ اِس مسئلہ کی بنا پر اس نے سرے سے خلق عالم ہی کا انکار کردیا،

سب سے زیادہ جس مسئلہ مین اِس نے ابن رشد کا حریفانہ مقابلہ کیا ہو وہ وحدت عقل کا
مسئلہ ہو جو خاص ابن رشد کی ایجاد تھا، یہانتک کہ ایک خاص کتاب اِس نے اِس مسئلہ کی تردید مین لکھی،

[1] "تاریخ فلسفہ" ولیم انفیلڈ صفحہ ۵۰۲،

اس کتاب مین اس نے ابن رشد کے علاوہ یورپ کے بعض مدرسیہ فلسفیون کی بھی تردید کی ہی اور ان کو یہ الزام دیا ہی کہ یہ لوگ خواہ مخواہ ہر ایک مسئلہ مین ملحدون یعنی ابن رشد کی پیروی کرنے لگتے ہین، ان کو یہ نہین سوجھتا کہ ابن رشد نے تو ارسطو کے مشائی فلسفہ کو بھی غارت کرکے رکھدیا ہی، اس سلسلہ مین وہ نہایت جوش کے ساتھ تمام یونانی فلسفیون کے نام گنا کر کہتا ہو کہ ارسطو، اسکندر افرودسی، ابن سینا، ثیوفراسطیس، ثامسطیوس، فورفوریوس، مین سے کوئی بھی تو اتنا احمق نہین ہو کہ ابن رشد کی طرح تمام انسانون مین ایک عقل کا وجود تسلیم کرتا ہو، پھر وہ کہتا ہو کہ اگر تمام انسانون مین ایک ہی عقل پائی جائیگی تو ابرار اور فجار کا فرق کیسے نمایان ہوگا اور خدا کے بھلے اور برے بندون مین امتیاز کس طرح کیا جائیگا،

عقل فاعل کے ساتھ عقل منفعل کے اتصال کے مسئلہ کی تردید مین بھی اس نے اسی قسم کے جوش کا اظہار کیا ہی، ابن رشد کی جانب سے اس مسئلہ کی تشریح وہ یون کرتا ہو کہ موت کے بعد جب عقل فعال سے انسان کا اتصال ہوجاتا ہے تو اس وقت اتصال کی بدولت اوس مین عقول مفارقہ کے ادراک کی قابلیت پیدا ہوجاتی ہی، یعنے جس طرح زندگی مین ہم عقل بالقوہ کی مدد سے مادی چیزون کا ادراک کرتے ہین، اسی طرح مرنے کے بعد ہم عقل فعال کی مدد سے نفوس مفارقہ کا ادراک کرسکینگے لیکن عقل فعال سے اتصال حاصل کرنے کی کیا صورت ہی؟ اس کی صورت یہ ہی کہ ہم معقولات کے صحیح کشف وادراک کی قوت اپنے مین پیدا کرین، بات یہ ہی کہ ہمارا نفس ایک جوہر مجرد ہے جو کسی چیز کا ادراک اوس وقت تک نہین کرتا تا وقتیکہ اوس کی ماہیت بدلکر اپنی ایسی نہین بنالیتا ہی، گویا ادراک کے معنے یہ ہین کہ عاقل ومعقول ایک ہوگئے، اس بنا پر معقولات کے ادراک کی عادت کا نتیجہ یہ ہوتا ہی کہ خود ہمارا نفس ان معقولات سے متحد ہوتا چلا جاتا ہی، پس اس عادت کو جتنی زیادہ ترقی ہوگی اسیقدر ہمارے نفس کو بھی عقل فعال سے قرب ہوتا جائیگا، یہانتک کہ آخر مین دونون ایک ہوجائین گے، اور چونکہ عقل فعال مین مادی اور غیرمادی ہر طرح کی اشیاء منکشف ہوتی ہین لہذا اس اتصال کی

بدولت مادی اور غیر مادی اشیاء اور عقول مفارقہ سب کا انکشاف خود بخود دہم کو ہونے لگیگا، سینٹ ٹامس نے اس مسئلہ کو خود مشائی فلسفہ کے اُصول سے باطل کیا ہی وہ کہتا ہی کہ فلسفہ مین یہ تسلیم کرلیا گیا ہی کہ انسان کو ہر چیز کا ادراک اوس کی شبیح و مثال کے ذریعہ سے ہوتا ہی لیکن معقولات اور عقول مفارقہ شبیح و مثال سے بری ہین کیونکہ وہ وجود خارجی اور وجود ذہنی مین کہین بھی مادیت کے جامہ مین نمودار نہین ہوسکتین اور شبیح و مثال صرف اُسی چیز کے ذہن مین آسکتی ہی جس مین کم ازکم مادیت کا شائبہ پایا جاتا ہو، اس بنا پر یہ کیسے ممکن ہی کہ انسان براہ راست معقولات کا ادراک کرسکے،

غرض سینٹ ٹامس کی کوشش یہ تھی کہ خود ارسطو ہی کے اُصول سے ابن رشد کا فلسفہ باطل کردیا جائے، اس نے یہ اپنا خیال متعدد مقامات پر ظاہر کیا ہی کہ ارسطو اگر ایک غلطی کرتا ہی تو اہل عرب اوس پر دس پانچ غلطیون کا اور اضافہ کردیتے ہین یعنے خود ارسطو کا فلسفہ اتنا غلط نہین ہی جتنی اہل عرب کی ایجادین غلط ہین[1]،

سینٹ ٹامس نے مسیحیت کی حمایت اور فلسفہ کی تردید کی جو کوششین کی تھین اون کی بنا پر اس کے مرنے کے بعد مسیحی دنیا مین اس کو لازوال شہرت حاصل ہوئی، چنانچہ ڈامینکن فرقون کے پادری تبرک حاصل کرنے کی غرض سے اس کی لاش ٹولوز اُٹھا کرلے گئے، پوپ پایس پنجم نے اس کو "امام خامس" کا خطاب عطا کیا، علمی دنیا مین وہ رئیس العلماء کے لقب سے ابتک یاد کیا جاتا ہی، عوام مین یہ مشہور ہو گیا کہ اس کی قبر موعد برکات الٰہی ہی[2]،

ٹامس ایکویناس کی وفات پر ریمونڈ مارٹینی نے فلسفۂ عرب کی مخالفت مین کتابین لکھین، اس نے ابن رشد کی تردید مین امام غزالی سے مدد لی ہی، کہا کرتا تھا کہ فلسفہ کی تردید فلسفی کے مُنہ سے اچھی معلوم ہوتی ہی، وحدت عقل کے مسئلہ کا وہ بہت مخالف تھا، اس کا خیال تھا کہ یہ مسئلہ ابن رشد نے افلاطون سے

---

[1] ابن رشد رینان صفحہ ۱۳۹ و ۱۴۰، [2] دلیم انفیلڈ صفحہ ۵۰۲،

اخذ کیا ہی، ریمونڈ مارٹینی کے بعد جیل دی لیسین، برنارڈ ڑبلیا، ہار ونڈیلیک، بہت مشہور ہوئے، ان مین ہر ایک نے نہایت جوش وخروش کے ساتھ ابن رشد کی تردید مین حصہ لیا، اٹلی کا مشہور شاعر ڈینٹی بھی فلسفیانہ حیثیت سے فلسفۂ عرب خاصکر ابن رشد کے مخالفون مین تھا، اس نے سیگر کے حلقۂ درس مین ابن رشد کے فلسفہ کی تعلیم پائی تھی، اسی وجہ سے باوجود مخالفت کے وہ ابن رشد کا احترام کرتا تھا، چنانچہ اپنی مشہور کتاب "جہنم" مین اس نے ابن رشد کو ملحدون اور بے ایمانون کے زمرہ مین شامل کرنے سے پرہیز کیا ہی، [1]

ابن رشد کے مخالفون مین سینٹ ٹامس کے بعد جیل دی روم کو زیادہ شہرت حاصل ہوئی، اس کو عرب کے تمام فلسفیون مین ابن رشد سے زیادہ عداوت تھی، چنانچہ اپنے ہمعصرون کے خلاف وہ اس کو ملحد اور بیدین سمجھتا تھا، [2]

لیکن ان تمام مخالفین ابن رشد مین جو شخص سب کا پیشرو تھا وہ ریمونڈ للی نامی ایک شخص تھا، یہ ۱۲۳۴ء مین پیدا ہوا، ایک عرصہ تک عیاشی مین مشغول رہا، لیکن ایک اتفاقی حادثہ کے باعث اس کو تعلیم کا شوق پیدا ہوا، اس کو اسلام کے اثر وقوت کے مٹانے کی زیادہ فکر رہتی تھی، اور اس سلسلہ مین وہ ابن رشد کے فلسفہ کے پیچھے پڑا رہتا تھا، اس کی غرض محض اسلام یا ابن رشد کے فلسفہ کی قلمی تردید نہ تھی، بلکہ وہ یورپ کے سارے عیسائیون کو مسلمانون کے خلاف صلیبی جنگ لڑنے پر آمادہ کرنا چاہتا تھا، چنانچہ اس غرض سے وہ ۱۲۸۶ء مین پوپ ہونوریس چہارم کے دربار مین حاضر ہوا اور یہ عرضداشت پیش کی کہ مسلمانون کے برباد کرنے کے لیئے ایک بڑا لشکر تیار کیا جائے، اور عربی زبان کی تعلیم کے لیئے یونیورسٹیان قایم کی جائین جب اوس دربار مین کچھ شنوائی نہوئی تو ۱۳۱۰ء سے ۱۳۱۲ء تک وہ پیرس، جینوا، مانٹ پلیر، پلیسیا اور نیپلز کا دورہ اس غرض سے کرتا رہا کہ یہان کے لوگون کو اپنی تجویز مین مدد دینے پر آمادہ کرے مگر سوء اتفاق سے اسکو ہر جگہ ناکامی ہوئی، بالآخر مایوس ہوکر وہ ۱۳۱۱ء مین ویانا کی بڑی مجلس مین شریک ہوا، اور پوپ کلیمنٹ پنجم کی

---

[1] رینان صفحہ ۱۴۶ و ۱۴۷، [2] ایضاً صفحہ ۱۴۰،

خدمت مین یہ تحریک پیش کی کہ ایک لشکر جرار مسلمانون کے برباد کرنے کیلئے تیار کیا جائے، عربی زبان کی تعلیم کے لیئے یونیورسٹیان قایم کی جائین اور تصانیف ابن رشد کے ناجائز ہونے کا فتویٰ دیدیا جائے، سوء اتفاق سے اس مجلس سے بھی وہ ناکام واپس آیا اور تھک کر گھر مین بیٹھ رہا، اس واقعہ کے تین یا چار سال بعد ۱۳۱۵ء مین انتقال کیا[1]،

یورپ اس وقت تک ظاہر پرست تھا، کوئی اعلیٰ سے اعلیٰ خیال لوگون کے ذہنون مین اس وقت تک راسخ نہ ہوتا تھا تا وقتیکہ تصویر کے پردے پر وہ حیات جاویدنہ حاصل کرلیتا، اس کا نتیجہ یہ تھا کہ مذہبی عقاید تصویرون کے البم مین چلتے پھرتے نظر آتے تھے، فلسفہ دیوارون کی زیب و زینت کے کام آتا تھا اور جذبات لطیفہ تو خیر ہمیشہ سے تصویرون اور مرقعون مین بند ہونے کے قابل سمجھے جاتے رہے ہین،

قاعدہ ہو کہ جب انسان پر مذہب کا غلبہ ہوتا ہو تو ہر وقت مذہبی خیالات اس کے دماغ مین سمائے رہتے ہین، ثواب کی امید، سزا کا خوف، عذاب قبر کا ہولناک تخیل، قیامت کا ہوشربا سانحہ، غرض اسی طرح کی صدائین ہر وقت اس کے کانون مین پڑتی رہتی ہین، قرون متوسطہ مین یہ چرچا اس قدر بڑھ گیا تھا کہ اٹلی کے مصور بہشت و دوزخ اور قیامت کے ہوشربا واقعات کی رنگ برنگ کی تصویرین بنانے کے عادی ہوگئے تھے، یہ تصویرین مختلف طرح کی ہوتی تھین، بعضون مین یہ دکھایا جاتا تھا کہ گنہگار آگ مین ڈالے جا رہے ہین، اور کہین یہ دکھایا جارہا تھا کہ نیک بندے بہشت کی مسرتون سے لطف اُٹھا رہے ہین، اس سلسلہ مین یہ ایک نیا طریقہ نکلا تھا کہ ملحدون اور بدینون کی بھی تصویرین لیجاتی تھین، چنانچہ اس دور مین مختلف طریقون سے ابن رشد کی اتنی تصویرین لی گئین کہ بیچارہ تمام یورپ مین بیدین مشہور ہوگیا، چودھوین صدی کے ایک مشہور مصور نے ۱۳۳۵ء مین ایک عمدہ مرقع تیار کیا جو سینٹ کیتھرائن کے گرجا مین بمقام پیسا نصب کیا گیا، اس مرقع کی صورت یہ تھی کہ سب سے اوپر ذات الٰہی جلوہ گر ہی، جس کے گرداگرد ملائکہ صف بستہ ہین، ذات الٰہی کے

---

[1] ولیم انفیلڈ صفحہ ۱۵ و رینان صفحہ ۱۵۰،

نور کی شعاعین منتشر ہوتی ہین، نیچے بادل کی سطح پر حضرت موسیٰؑ، پولوس، اور اناجیل اربعہ ہین اور نور کی شعاعین اون پر آکے پڑتی ہین، بادل کے نیچے ٹامس کھڑا ہی جس پر نور کی شعاعین حضرت موسیٰؑ وغیرہ سے گذر کر پڑتی ہین، ذرا نیچے دونون جانب ارسطو اور افلاطون کھڑے ہین، اِن دونون کے ہاتھ مین دو کتابین ہین جن سے نور کا ایک سلسلہ بلند ہوکر ٹامس کے سر تک پہونچتا ہی اور ذات الٰہی کے نور مین مخلوط ہو جاتا ہے، ٹامس کرسی پر بیٹھا ہوا ہی، اِس کے ہاتھ مین کتاب مقدس کھُلی ہوئی ہی جس کے سرورق پر لکھا ہوا ہے کہ میرا منھ سچ بولتا ہی، اور میرے ہونٹھ ضلالت کے منکر ہین، ٹامس کی کرسی کے چارون طرف ہر درجہ و رتبہ کے مقدس پادریون کی قطار ہی جن پر ٹامس کی تصانیف کی شعاعین پڑ رہی ہین، اِنھین شعاعون مین سے ایک شعاع ابن رشد پر بھی پڑتی ہی جو ٹامس کے سامنے زمین پر بچھڑا ہوا پڑا ہی[1]،

(۳)

دورِ اصلاح

چودھوین صدی عیسوی کے آخر سے فلسفہ مین ایک نیا انقلاب پیدا ہوا، ابتک علمی دنیا دو طبقون مین منقسم تھی اور دونون اپنے اپنے دعوون کے ثبوت مین یکسان عقلی دلیلین استعمال کرتے تھے، ایک وہ طبقہ جو عربی فلسفہ خاصکر ابن رشد کے پردہ مین ارسطو کے مشائی فلسفہ کی حمایت کرتا تھا اور مذہب کے مقابلہ مین آزاد خیال شمار کیا جاتا تھا، اس طبقہ مین فرانسیسکن فرقہ اور ابن رشد کے دیگر متبعین شامل تھے، دوسرا طبقہ مذہب عیسوی کے ان متکلمین کا جو فلسفہ ہی کے اسلحہ سے مذہب کی حمایت مین ارسطو اور ابن رشد کی تردید کرتے تھے، یہ گروہ ڈامینکین و ٹامس کے پیرو تھا لیکن ابایک نیا گروہ اور پیدا جس کی غرض یہ تھی کہ بے معنی

[1] رینان صفحہ ۱۸۲،

لفظی بحثون کے بجائے کار آمد مسائل فلسفہ مین حل کئے جائین اور اِس طرح فلسفہ کی تجدید کی جائے، یہ زمانہ مسیحیت کی اصلاح اور فرقۂ پروٹسٹنٹ کی پیدائش کا تھا، جرمنی مین مذہب کی اِصلاح کا سنگ بنیاد رکھا گیا اور اٹلی مین فلسفہ کی اصلاح کا،

اٹلی سے صدائے اِصلاح بلند ہونے کی وجہ یہ تھی کہ یہین پیڈوا یونیورسٹی واقع تھی جو اُس وقت علم و فن کا بڑا مرکز تھی، پیڈوا کے پروفیسر نہایت ذی اثر ہوتے تھے، دوسرے ممالک مین یہان کے نصاب و طرز تعلیم کی تقلید کیجاتی تھی، کتابون کا ذخیرہ بھی یہان کافی تھا، عربی اثر بھی یہان براہ راست نمایان تھا، غرض اِس وقت صرف یہی ایک درسگاہ ایسی تھی جو ایک عرصہ تک عربی اثر کے ماتحت رہنے کے علاوہ علم و فن کی زندہ یادگار تھی، ظاہر ہے کہ فلسفہ کی اِصلاح کے لیئے اِس سے زیادہ اور کون مقام موزون ہوسکتا تھا،

بڑا سبب یہ تھا کہ چودھوین صدی مین جب مشرق کی بزنطین حکومت پر ترکون کے کامیاب حملے شروع ہوئے تو مشرق کے فضلا رنے عموماً قرب کی وجہ سے اٹلی ہی کا رُخ کیا، یونان اور قسطنطینہ کے کتبخانون مین اصل یونانی زبان کی کتابین مقفل پڑی تھین، ترکون کے حملون سے بھاگ کر جب یونانی فضلا رنے اٹلی مین پناہ لی تو یہ نادر ذخیرے بھی وہ اپنے ساتھ لیتے آئے، یہ کتابین دیکھکر حامیان فلسفہ کی آنکھین کھل گئین، مدتون سے یہ لوگ ارسطو کے فلسفہ کی شرح و تفسیر مین مشغول تھے اور خود ارسطو کی کتابون سے ان کو واقفیت نہ تھی، اِس کی کتابون کے سمجھنے مین عرب مفسرین کی شرحون سے مدد لی جاتی تھی حالانکہ یہ مفسر خود بھی یونانی زبان سے واقف نہ ہوتے تھے اور محض عربی ترجمون پر اعتماد کرکے تفسیر کرتے تھے، جب خود ارسطو کی کتابین اصل یونانی زبان مین دستیاب ہوگئین تو اِن شرحون کی ضرورت باقی نہ رہی، اِس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ عربی زبان و فلسفہ کا اثر بالکل زائل ہوگیا اور بجائے اِس کے یونانی زبان کی درس گاہین قائم ہونے لگین؛

ریمونڈ للی نے عربی اثر کے خلاف اِس نئی تحریک کی بنا ڈالی، وہ خود اگرچہ اپنی زندگی مین

کامیاب نہ ہوا، لیکن متعدد اسباب جمع ہوجانے کی وجہ سے اس کی موت کے بعد اس تحریک مین بڑی کامیابی ہوئی، ٹاسکینی کے ضلع مین ۱۳۰۴ء مین پٹرارک پیدا ہوا جو اس تحریک کا بہت بڑا سرگردہ تھا اس کے باپ نے اس کو قانون کے پیشہ مین لگانا چاہا تھا، مگر قدرت کو اس سے کچھ اور کام لینا منظور تھا اس پیشہ مین اس کا دل نہ لگا اور آخر کار پیڈوا مین آکر پڑ رہا، یہ لیٹین اور یونانی زبان کا بڑا ماہر تھا، فلسفہ پر بھی اس کی بعض تصانیف موجود ہین، لیکن اس کی ذاتی دلچسپی کا میدان علم الاخلاق تھا جس پر اس نے متعدد بلند پایہ تصانیف یادگار چھوڑی ہیں[1]،

پٹرارک کا خیال تھا کہ عربون نے علم و فن کی کوئی خاص خدمت انجام نہین دی، انھون نے صرف یونانی تہذیب و تمدن کے بعض آثار کی حفاظت بیشک کی ہی، مگر جبکہ خود یونانی تمدن کے حقیقی بقایات الصالحات پر ہم کو دسترس حاصل ہوگیا تو اب اس کی کیا ضرورت باقی رہی کہ ایک اجنبی قوم سے یونانی تمدن و تہذیب کی تعلیم حاصل کی جائے، پٹرارک نہ صرف عربی اثر ہی کا دشمن تھا بلکہ اس کو خود عربی قوم سے عداوت تھی، چنانچہ وہ اپنے ایک دوست کو لکھتا ہی مین تم سے اس مہربانی کا متوقع ہون کہ تم عربون کو اس طرح فراموش کردو کہ گویا دنیا مین کبھی انکا وجود نہ تھا، مجھے اس قوم کی قوم سے نفرت ہی، یہ خوب یقین رکھو کہ یونان مین فلسفی، طبیب، مقرر، اور لکچرر سب طرح کے لوگ پیدا ہوئے ہین، دنیا کا وہ کون فن ہے جس مین یونانی ماہرین کی کتابین موجود نہ ہون، لیکن عربون کے پاس کیا ہی صرف دوسرون کا بچا کھچا سرمایہ مین ان کے یہان کے طبیبون فلسفیون اور شاعرون سے خوب واقف ہون اور یہ میرا اعتقاد ہی کہ عرب قوم سے کبھی نیکی کا ظہور نہین ہوسکتا، اور تہذیب و تمدن سے یہ قوم کوسون دور ہی مجھے حیرت ہے کہ ہمارے ملک کے پڑھے لکھے لوگ کیون اس قدر عربون کے گرویدہ ہین، مجھے اپنے ملک کے ایک طبیب کی زبان سے یہ سنکر سخت صدمہ ہوا کہ اگر فن طب مین عربون کی تحقیقات کا وجود نہ ہوتا تو آج دنیا کے پردہ پر کوئی طبیب

[1] ولیم انفیلڈ صفحہ ۵۱۹،

نظر نہ آتا، یہ سنکر مین آپے سے باہر ہوگیا اور جی مین آیا کہ اسی وقت جاکر اپنا سارا علمی ذخیرہ آگ مین جھونک دون، اچھا تم ہی بتاؤ کہ یونانی زبان کے خطیب ڈیماستھنیز کے بعد سیسرو[1] کا، یونانی شاعر ہومر کے بعد ورجل[2]، کا یونانی مؤرخ ہیروڈوٹس کے بعد ٹیٹس لیوی[3] کا، دنیا کے پردہ پر کیسے وجود ہوا، ہان تو کیا عربون کے علاوہ دنیا مین کوئی پڑھی لکھی قوم نہین ہی، صرف عربون ہی مین شاعر مؤرخ زباندان اور فلسفی پیدا ہوا کرتے تھے، ہماری قوم کے کارنامے بھی بعض حیثیتون سے دنیا کی تمام قومون کے کارنامون سے سبقت لے گئے ہین، یہ کیا حماقت ہی کہ اپنے کو عربون سے بھی ذلیل سمجھتے ہو، یہ کیا جنون ہی کہ اپنے کارنامون کو بھلا کر عربون کی مدح و ثنا کے نشہ مین بالکل غرق ہوگئے ہو، اٹلی کی ذہانت و ذکاوت اگیا تو کبھی خواب غفلت سے بیدار نہ ہوگی۔

پٹرارک کے عہد مین ابن رشد کے مقلد عموماً بیدین ہوتے تھے اور مذہب کی ہنسی اڑانا انکا دن رات مشغلہ رہگیا تھا، پٹرارک خود چونکہ نہایت پکا عیسائی تھا اسلیے اسکو ابن رشد کے ان نام نہاد پیرودن کی یہ حرکتین ناگوار گذرتی تھین، ابن رشد کی تردید لکھنے کا ارادہ کیا تھا مگر اوسکو وقت نہین ملا، چنانچہ ایک خط مین وہ اپنے ایک دوست کو وصیت کرتا ہی کہ تمام کامون کو چھوڑ کر ابن رشد کی تردید مین تم کو لگ جانا چاہیے، یہ مذہب ہماری قوم کے نوجوانون کو گمراہ کر رہا ہی، ایک بار وہ اپنے ایک دوست سے جو ابن رشد کا معتقد تھا باتین کر رہا تھا، دوران گفتگو مین اس نے سینٹ پال کا قول سند مین پیش کیا ابن رشد کا مقلد جھلا کر بولا کہ "سینٹ اگسٹائن اور پال کی سندین اپنے ہی تک رکھیے، ان لوگون کو مین نہین مانتا، اگر سند پیش کرنا ہو تو ابن رشد کے کلام سے پیش کرو جو فلسفیون کا سرتاج ہی" پٹرارک یہ سنکر آگ بگولہ ہوگیا اور اس کی گردن مین ہاتھ دے کر کہنے لگا کہ "مہربانی فرما کر اب سے آپ میرے پاس تشریف نہ لائیے گا"، اپنے عہد کے ابن رشد کے پیرودن پر وہ یہ ملامت کرتا ہے کہ "یہ لوگ سچے ایمانداروں کو بیوقوف سمجھتے ہین، ان کے نزدیک عقل و دانش کا معیار یہ ہی کہ آدمی دہریہ اور لامذہب ہو"

پٹرارک نے ۱۳۷۴ء مین بمقام پیڈوا انتقال کیا[4]،

---

[1] اٹالین مقنن وخطیب، [2] اٹالین مشہور شاعر، [3] اٹالین مؤرخ، [4] رینان صفحہ ۲۹۶،

پٹرارک کے بعد عربی لٹریچر کے بجائے یونانی لٹریچر کی تحصیل کی طرف عام توجہ شروع ہوئی، یونانی فلاسفہ جو مشرق سے بھاگ بھاگ کر آئے اُنھون نے اٹلی مین نئی درسگاہین جابجا قایم کردین جن مین یونانی لٹریچر اور فلسفہ کی تعلیم ہوتی تھی، اِس نئی تحریک کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اِس کی وجہ سے قدیم علوم وفنون نئے سرے سے زندہ ہوگئے اور تجدید وتاسیس کا یہ مذاق اِس قدر وسعت پذیر ہوا کہ قدیم علوم وفنون کے احیاء کے علاوہ فلسفہ کے قدیم فرقون کی نئے سرے سے بنیاد ڈالی گئی، یعنے مشائیہ (ارسطو کے مقلد) اشراقیہ (افلاطون کے پیرو) لذیتہ (ایپکیورس کے متبعین) اسٹوائک (زینو کے مقلد) سوفسطائیہ، لاادریہ، اور متکلمین غرض تمام قدیم یونانی فرقے نئے سرے سے زندہ ہوگئے، وجہ یہ تھی کہ تمام قدیم یونانی مصنفون کی کتابین اصل یونانی زبان مین دستیاب ہوگئی تھین جن کو پڑھ پڑھ کر ہر شخص کسی نہ کسی قدیم فرقہ کی جانب اپنے تئین منسوب کرنے لگتا تھا، ان نئے فرقون کی پیدایش کا نتیجہ یہ تھا کہ عربی اثر کمزور ہورہا تھا، اور ابن رشد کے نام کی وقعت مٹنے لگی تھی،

ابتدائی دور مین جن لوگون نے یونانی مشائی فلسفہ کی تجدید وتاسیس مین حصہ لیا اون کے نام یہ ہین گازا (متوفی ۱۴۷۸ء) جارج آف ٹریبرونڈ (متوفی ۱۴۸۶ء) جارج اسکولاریس وغیرہم[1]، لیکن ۱۹ر نومبر ۱۴۹۷ء کی تاریخ باشندگانِ اٹلی کے لیے سب سے زیادہ مبارک تھی جبکہ لیونیس نے پیڈوا یونیورسٹی کے ہال مین ایک مجمع کے روبرو اصل یونانی زبان مین ارسطو کے فلسفہ کی تعلیم دینا شروع کی اِس موقع پر یونیورسٹی کی طرف سے بہت بڑی تقریب منائی گئی اور شعراء نے مسرت آمیز نظمین کہین لیونیس باوجود اِس کے ابن رشد سے زیادہ بدعقیدہ نہ تھا، بلکہ اِس کو ارسطو کا مستند مفسر سمجھتا تھا،[2]

لیونیس کے بعد اِس سلسلہ مین پامپوناٹ بہت مشہور ہوا، اسی کے عہد مین ابن رشد کے

---

[1] ولیم انفیلڈ صفحہ ۵۲۴، [2] رینان صفحہ ۲۲۴،

پیرو ون کے مقابلہ پر یونانی مشائی فلسفہ کے طرفدار ون نے الگ اپنا فرقہ بنالیا اور دونون مین ایک عرصہ تک خانہ جنگی برپا رہی، ان دو فریقون مین مابہ النزاع مسئلہ یہ تھا کہ مرنے کے بعد روح باقی رہتی ہے یا نہین؟ ابن رشد کے پیرو بدستور اس بات پر اڑے تھے کہ مرنے کے بعد انسان کی روح خدا مین جاکر ملجاتی ہی، جہان گو اس کی شخصیت فنا ہو جاتی ہی مگر کلی حیثیت سے خدا کے وجود کے ساتھ اس کا وجود بھی ہمیشہ باقی رہتا ہی، پامپوناٹ اس کے مقابلہ مین اسکندر افرودسی کے اس نظریہ کی حمایت کرتا تھا کہ مرنے کے بعد روح بھی فنا ہو جاتی ہی، اس مسئلہ مین ان دونون فرقون کی باہمی آویزش کا نتیجہ یہ ہوا کہ عملی طور پر بھی یونانی فلسفۂ مشائیہ اور عربی مشائی فلسفہ کے درمیان ایک حد فاصل قایم ہوگئی، یعنی یونانی لٹریچر کے طرفدار اسکندر افرودسی کو سند مین پیش کرتے تھے اور عربی لٹریچر کے دلدادہ ابن رشد کو،[1]

مذہبی طبقہ مین اس سے پہلے گو ابن رشد بیدینی کے الزام کی وجہ سے بہت بدنام تھا، مگر اس بحث کا نتیجہ یہ ہوا کہ تھوڑے عرصہ کے لیئے مذہبی طبقہ مین ابن رشد کی وقعت دوبارہ قایم ہوگئی، اسکندر افرودسی کے پیرو چونکہ بقاے روح کے مسئلہ کا انکار کرتے تھے اسلئے اوسکا اُلٹا اثر ہوا کہ مذہبی طبقہ ابن رشد کے پیروؤن کی حمایت کرنے لگا، چنانچہ پوپ لیو دہم کی تحریک پر پادریون کی ایک کونسل مجتمع ہوئی جس نے بالاتفاق حسب ذیل امور پاس کئے،

(۱) وہ لوگ گمراہ ہین جو عقیدۂ فناے روح کے قائل ہین یعنی اسکندر افرودسی کے پیرو،

(۲) اور وہ بھی گمراہ ہین جن کا خیال یہ ہی کہ بعض عقیدے گو مذہبی حیثیت سے غلط ہون مگر فلسفہ کی نظر مین وہ غلط نہین ہوتے،

(۳) یہ مجلس فلسفہ کے معلمون کو حکم دیتی ہی کہ وہ ناجائز عقیدون اور خیالات کی تعلیم دیتے وقت اون کی تردید بھی کرتے جایا کرین،

(۴) یہ مجلس تمام پادریون کو حکم سے آگاہ کرتی ہی کہ پانچ برس سے زیادہ ان کو فلسفہ کی تحصیل مین مشغول رہنے کی اجازت نہین ہے، بشرطیکہ وہ اس دوران مین دینیات کی تعلیم کے ساتھ ساتھ حاصل

[1] رینان صفحہ ۳۰۸،

کرتے رہے ہون[1]،

پامپوناٹ کے مقابلہ مین ابن رشد کے گروہ کے دو شخص بقائے روح کے عقیدہ کی حمایت کرتے تھے ایک اچلینیی اور دوسرے آگسٹس نیفس، ان مین سے اول الذکر نے کوئی خاص شہرت حاصل نہین کی، البتہ ثانی الذکر نہایت مشہور متکلم اور ابن رشد کا بڑا مقلد تھا، اس نے پوپ لیو دہم کے حکم سے پامپوناٹ کی تردید اور بقائے روح کے مسئلہ کی تائید مین ایک کتاب لکھی جو مذہبی طبقہ مین نہایت قدر کی نگاہون سے دیکھی گئی، آگسٹس نیفس نے ابن رشد کی بعض کتابون کی شرحین بھی کی ہین، چنانچہ اس نے ۱۴۹۵ء سے ۱۴۹۷ء تک دو برس کے عرصہ مین اپنے زیر اہتمام ابن رشد کا ایک مکمل اڈیشن شرح سمیت شائع کیا، وحدت عقل کے مسئلہ مین وہ ابن رشد کا موافق تھا، نیز جواہر مجردہ اور نفوس فلکیہ کے نظریہ مین بھی اس نے ابن رشد کی حمایت کی ہی[2]،

اسکندر افرودسی کے حامیون کے علاوہ ایک اور گروہ پیدا ہوگیا تھا جو ارسطو اور ابن رشد کے مقابلہ مین افلاطون کے فلسفہ کی حمایت کرتا تھا، لوگون کا خیال تھا کہ افلاطون کا فلسفہ مذہب سے زیادہ مطابقت رکھتا ہی، اس بنا پر عام طور سے ارسطو کے مقابلہ مین افلاطون کی نسبت لوگون کی عقیدت کا رجحان زیادہ ہوتا جاتا تھا، اٹلی مین جس شخص نے سب سے پہلے افلاطونی فرقہ کا سنگ بنیاد رکھا وہ قسطنطنیہ کا ایک باشندہ جارج گیمسٹ نامی تھا، جارج گیمسٹ کے بعد بساریونے اس جدید فرقہ کے نشو ونما مین نمایان حصہ لیا، سب سے آخر مین مارسائل فیسین پیدا ہوا جو اس فرقہ کا بہت بڑا سرگروہ تھا، ۱۴۳۳ء مین بمقام فلارنس اس کی پیدائش ہوئی تھی یہ بانی فرقہ جارج گیمسٹ کے ارشد تلامذہ مین تھا، ۱۴۹۹ء اس کا سال وفات ہی، اس کا خود بیان یہ ہی کہ حامیان ابن رشد کے فرقہ سے ان کی بیدینی کی بنا پر مجھے نفرت ہوئی لیکن اس کے بعد میرے لیے صرف ایک راستہ باقی رہ گیا تھا

---

[1] رینان صفحہ ۲۱۳، [2] رینان صفحہ ۲۱۴،

وہ یہ کہ مین فلسفہ کا کوئی ایسا فرقہ تلاش کرون جو مذہب سے عداوت نہ رکھتا ہو، چنانچہ ایک مدت کی تلاش کے بعد جارج گیمسٹ کی تلمذ کی سعادت مجھے نصیب ہوئی جو اس زمانہ مین فلسفیون کا سرتاج اور مذہبی طبقہ مین معزز و باوقار شمار کیا جاتا تھا، مارسائل فیسین نے ایک خاص کتاب مین ابن رشد کے نظریۂ وحدت عقل کی تردید کی ہی،[1]

اِن فرقون کے علاوہ مصلحین کا ایک فرقہ اور تھا جس کو نہ صرف ابن رشد اور ارسطو سے بلکہ قدیم طرز کے فلسفیانہ دلائل و براہین اور نفس مسائل ہی سے نفرت تھی جو اِن دونون فلسفہ کے تمام فرقون مین معرکۃ آلارا خیال کیے جاتے تھے، ایک میزڈول اور دیوز اس گروہ کے مشہور لوگ ہوئے ہین، دیوز قدیم فلسفۂ مدرسیہ کا نہایت سخت دشمن تھا، چنانچہ اپنی کتابون مین اِس نے فلسفہ کی دھجیان اُڑائی ہین،

مذہبی طبقون مین سے جیسویٹ فرقہ سترھوین صدی عیسوی مین ابن رشد کے فلسفہ کی تردید پر کمربستہ ہوا، چنانچہ اِس فرقہ کے سرگروہ انٹونی نے وحدت عقل کے مسئلہ کے خلاف بہت کچھ لکھا ہی، اِسکے ہمعصر پاسیون کا لہجہ اِس مسئلہ کی تردید مین اِس سے بھی زیادہ سخت تھا، وہ ابن رشد کو ملحد و بیدین وغیرہ الفاظ کے سوا کبھی اور لفظ سے کبھی یاد نہین کرتا،

ابن رشد کے فلسفہ پر اس زمانہ مین ہر چہار طرف سے حملے جو ہو رہے تھے اون مین سب سے زیادہ سخت جدید سائنس و فلسفہ کے علمبردارون کا حملہ تھا، ابن رشد کے فلسفہ نے تقریباً تین چار صدیون تک یورپ پر حکومت کی تھی، اِس دوران مین عجیب عجیب انقلابات کا وہ شکار ہوا، کبھی اوس پر بیدینی و الحاد کی تہمت لگائی جاتی تھی اور کبھی اوس کے برعکس مذہب کے ثبوت مین اِس سے اِستدلال کیا جاتا تھا، کبھی اس کی کتابین مقبولیت کا رتبہ پاکر معلمون کے درس و تدریس کے کام آتی تھین اور کبھی اس کی کتابون اور فلسفہ سے اسقدر ناواقفیت کا اظہار کیا جانے لگتا تھا کہ اوس کی نسبت افترا و بہتان کا

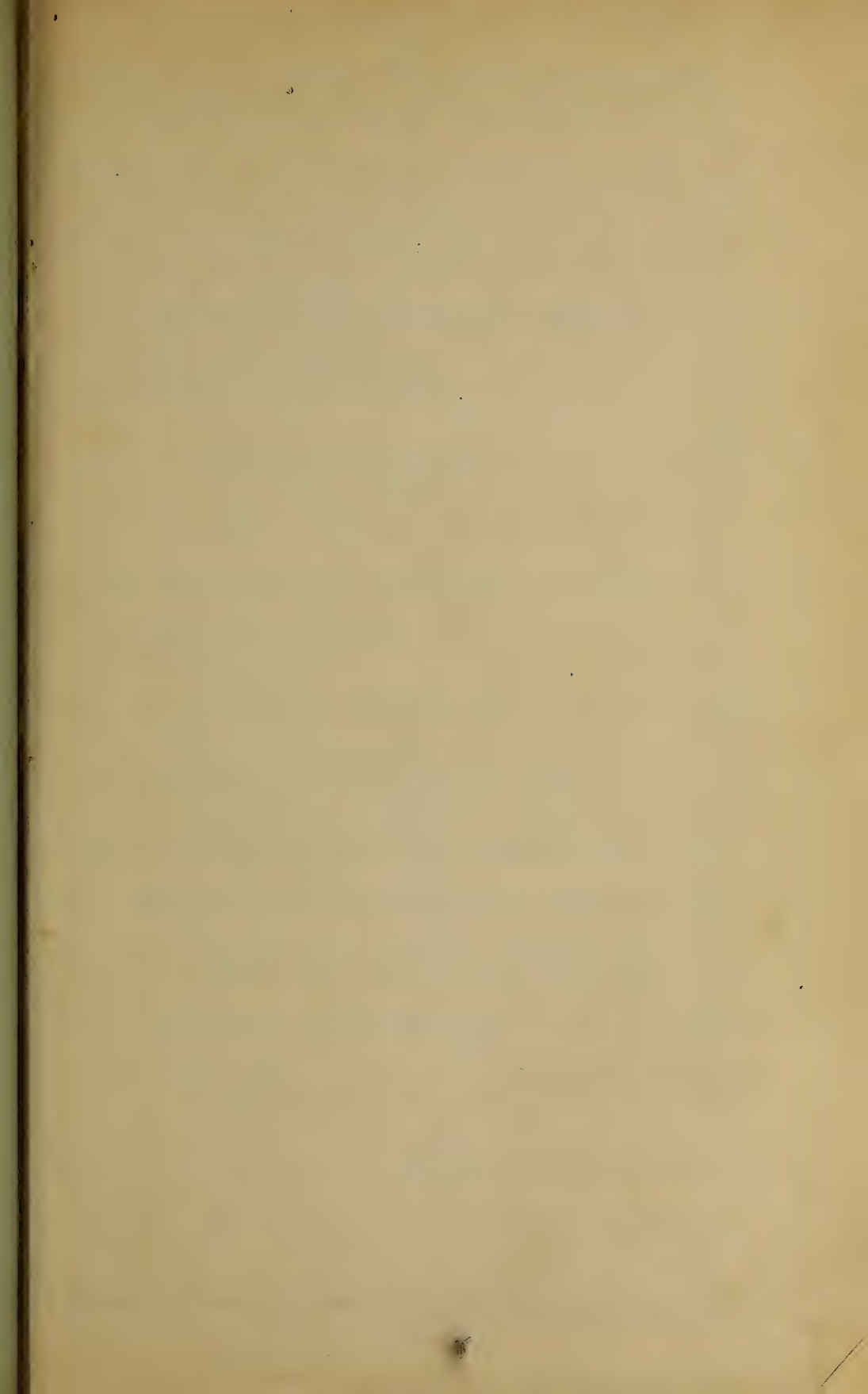
---

[1] ولیم انفیلڈ صفحہ ۵۲۲ و "ابن رشد" رینان صفحہ ۲۲۷،

طوفان بلند ہوجاتا تھا، کبھی اوس کے خیالات کی تائید وحمایت کی جاتی تھی اور کبھی اوس کے اصلی خیالات سے
کوئی خبر بھی نہوتا تھا اور اِس سلسلہ مین اگر کوئی شخص اوس کی نسبت کوئی جھوٹی بات جوڑ دیتا تو لوگ
اس کو آسانی سے قبول کرنے پر تیار ہوجاتے تھے، غرض ابن رشد کی شخصیت اس کے فلسفہ اور اوس کے
نظریات مین اوس کے مرنے کے بعد جتنے اُلٹ پھیر ہوئے ہین شاید دنیا کے کسی بڑے سے بڑے فلسفی کے حالات
وخیالات مین اتنے عظیم الشان انقلاب نہ ہوئے ہونگے، لیکن باوجود اِن پیہم تغیرات اور سلسلہ وار مخالفانہ
حملون کے فلسفہ کے تمام قدیم وجدید فرقون مین سے صرف اسی ایک فلسفہ کی یہ خصوصیت تھی کہ ایک عرصہ تک
یہ ہر قسم کی مخالفتون کا کھُلے میدان مین مقابلہ کرتا رہا اور کسی حملہ سے اِس کو اتنا بھی صدمہ نہ پہونچ سکا
کہ کچھ لمحون کے لئے اِس کی صدائے اِصلاح دھیمی پڑجاتی، ڈامینیکن فرقہ کی مناظرانہ تردیدین، سینٹ
ٹامس کی دندان شکن متکلمانہ فصاحت وبلاغت، جیسویٹ فرقہ کی افتراپردازیان، ڈانٹی کی شاعرانہ
ہزل گوئی، اٹلی کے مصورون کی اہانت آمیز صناعی ومصوری، پادریون کی کونسلون کے متفقہ
فتاوی، متعدد پوپون کے مذہبی فرامین، محکمۂ احتساب عقائد کی جاسوسیان اور اس کی عالم سوز
آتش انتقام، غرض سارے جہان کی مخالفتین ایک طرف اور ابن رشد کا فلسفہ اور اس کے دماغی
واعتقادی ثمرات واثرات ایک طرف، اِن دونون قوتون کا تصادم مدتون یورپ مین قایم رہا،
لیکن اِن مخالف قوتون مین کوئی قوت بھی ابن رشد کے فلسفہ کو پوری شکست نہ دیسکی،

ہان صرف ایک قوت تھی جو ابن رشد کے فلسفہ کو شکست دیسکتی تھی اور اس کا جواب ابن رشد
کے فلسفہ کے پاس نہ تھا یعنے جدید فلسفہ وسائنس کی قوت، حقیقت مین ابن رشد کے فلسفہ کی پشت پر دو قوتین
اور تھین جو سارے یورپ کو اپنے اثر مین جکڑے ہوئے تھین، یعنے ارسطو کے نام کی قدامت پرستانہ تعظیم
وتقدیس اور عیسائیون کا فلسفیانہ علم کلام، ابن رشد کا فلسفہ اِنھین دو قوتون کے بل پر جی رہا تھا،
لیکن جدید سائنس وفلسفہ نے اِنھین دو قوتون پر براہ راست حملہ کیا جس سے قرون متوسطہ تمام خیالی

عمارت زمین پر آرہی اور فلسفۂ مدرسیہ کی ذہانت وذکاوت کے تمام ہوائی قلعے منہدم ہوگئے، یہ طوفان ایسا سخت تھا کہ ابن رشد کی تمام کتابون کو بھی بہالیگیا، باوجود اس کے اِس مین شک نہین کہ جدید فلسفہ کی عمارت جس بنیاد پر تعمیر کی گئی اِس کا مصالحہ اِسی فلسفہ کے خس وخاشاک کے اندر سے فراہم کیا گیا تھا، یعنے مبادی عقلیت کے وہ نایاب جواہر ریزے جو ابن رشد کی خیالی ٹوٹی پھوٹی عمارت کے انبار مین منتشر و پراگندہ تھے ان کو جوڑ کر ایک جدید فلسفہ کی بنیاد رکھی گئی تھی، لارڈ بیکن، ڈیکارٹ، برونو، گلیلیو، نیوٹن، وغیرہم اِس جدید فلسفہ کے مؤسس اول تھے جن کے نظام فلسفہ نے قدیم فلسفہ کی شکل وصورت کچھ سے کچھ کردی، ڈیکارٹ نے جو کائنات کو جسم وروح دو متضاد مظہرون مین تقسیم کرنے اور روح کو جسم سے الگ ایک جوہر مجرد روحانی ہستی ماننے کے عقیدون کا یورپ مین مؤسس اول خیال کیا جاتا ہو اپنے فلسفہ کے یہ مبادی درحقیقت ابن رشد ہی کے فلسفہ سے حاصل کیئے تھے، اِسی طرح جدید سائنس جو اپنے آپ کو اِس مسئلہ کا موجد سمجھتی ہو کہ کارخانۂ عالم مادہ اور قوت کا رزمگاہ ہو اور یہ دونون ازلی ہین قوت کبھی فنا نہین ہوتی بلکہ طرح طرح کی صورتین بدلا کرتی ہو، چنانچہ برق، اور حرارت وغیرہ اس کے متعدد صور واشکال ہین، یہ مسئلہ بھی حقیقت مین ابن رشد کے فلسفہ کی آواز بازگشت ہو، جو عالم کے ازلی وابدی ہونے پر نہ صرف اصرار کرتا ہو بلکہ اس کو ایک "عقل عام" اور "ذی حیات قوت عامہ" کا مظہر تبلاتا ہو اِسی قوت سے عالم کی ابتدا ہوئی ہو اور اِسی مین اِس کا انجذاب عالم کی فنا ہو، عالم کی ابتدا ہو مگر بلاتخلیق کے اِس کی انتہا ہوگی مگر بدون طریان عدم وفساد عام کے حیوان وانسان دونون اِسی قوت کے مظہر ہین اور اِن دونون مین جو کچھ فرق ہے وہ محض کمیت تعقل وادراک کا ہو، نہ کہ نوعیت وشرف درجات کا، اِس فلسفہ کی غلطی یہ تھی کہ اس نے اِس عقیدۂ عام کے خلاف کہ انسان عقل وادراک کی وجہ سے حیوان سے افضل ہو یہ تعلیم دی کہ تمام کائنات مین ایک ہی عقل پائی جاتی ہو جو متعدد ومنتہائے کائنات ہے، قرون متوسطہ کی کورعقلین قوت عامہ یا عقل کل کے فلسفہ کے

اسرار سمجھنے سے قاصر تھین، مگر جب سائنس نے "مدارِ حیاۃ" اور کائنات کے نفسانی و دماغی ارتقاء و انحطاط کے منازل" دریافت کرکے یہ ثابت کر دیا کہ تمام عالم صرف کسی ایک ہی قوت کا مظہر و جلوہ گاہ ہی تو اِس وقت سب کو نظر آنے لگا کہ ابن رشد یہ جو تعلیم دیتا تھا کہ تمام اِنسانون مین صرف ایک عقل پائی جاتی ہے جو تمام کائنات کی مبدء و منتہا ہے اِس مین غریب ابن رشد کا کیا قصور تھا جو مذہبی طبقہ کی جانب سے اِس کو بیدین و ملحد کا خطاب ملا،

قوم ایوب، بنو اسمٰعیل، اصحاب الرس، اصحاب الحجر، بنو قیدار، الصفا اور قریش کی تاریخ، اور عرب کی تجارت زبان اور مذہب پر تفصیلی مباحث ۱۲ صفحہ ۵۰۲ عہ

لغات جدیدہ، چار ہزار جدید عربی الفاظ کی ڈکشنری، عہ

دروس الادب، عربی کی پہلی ریڈر طبع سوم مع ترمیم ۲ر

دوسری ریڈر، طبع دوم، ۴ر

رسالۂ اہل سنت والجماعت، فرقۂ اہل السنۃ والجماعۃ کے اصولی عقائد کی تحقیق، طبع دوم ۸ر

حیات مالک، امام مالک کی سوانحعمری اور موطا مالک پر تبصرہ، عہ

خلافت اور ہندوستان، آغاز اسلام سے اس عہد تک مسلمانان ہند اور خلفائے اسلام کے تعلقات اور سلاطین ہند کے سکون اور کتبوں سے اسکا ثبوت۔ ۸ر

دنیائے اسلام اور خلافت، موجودہ عہد میں خلافت عثمانیہ کے قیام و بقا کے لیے دنیا کی مسلمان قومیں کیا جدوجہد کر رہی ہیں، مصنف کے سفر یورپ کے دلچسپ معلومات ہیں ۶ر

خلافت عثمانیہ اور دنیائے اسلام، اس میں یہ دکھایا گیا ہے کہ خلافت عثمانیہ نے مسلمانوں اور اسلامی ملکوں کی گذشتہ صدیوں میں کیا خدمتیں انجام دی ہیں، عہ

بہادر خواتین اسلام، مسلمان عورتوں کے جنگی اور اخلاقی بہادری کے کارنامے، طبع سوم، ۴ر

مولٰنا عبدالسلام ندوی

اسوۂ صحابہ جلد اول، صحابہ کے عقائد، عبادات، اخلاق اور معاشرت کی صحیح تصویر اور قرون اول کے اسلام کا عملی خاکہ، اسکا مطالعہ ہر مسلمان کا فرض ہے، ضخامت ۳۵۰، عہ

اسوۂ صحابہ جلد دوم، صحابہ کے سیاسی، انتظامی اور علمی کارناموں کی تفصیل ضخامت ۴۵۰، قیمت للعہ

انقلاب الامم، ڈاکٹر لیبان کی مشہور کتاب قوموں کی ترقی و تنزل کے قوانین نفسی کا خلاصہ طبع دوم، قیمت عاًر

اسوۂ صحابیات، صحابیات کے مذہبی اخلاقی اور علمی کارناموں کا مرقع، قیمت عہ

سیرت عمر بن عبدالعزیز، حضرت عمر بن عبدالعزیز خلیفۂ اموی کے سوانح حیات اور ان کے مجددانہ کارنامے طبع دوم قیمت عہ

مولوی عبدالباری ندوی،

برکلے اور اسکا فلسفہ، مشہور فلاسفر برکلے کے حالات زندگی اور اسکے فلسفہ کی تشریح، مجلد عار غیر مجلد عہ

مبادی علم انسانی، مادیت کی تردید میں برکلے کی مشہور کتاب پرنسپلس آف ہیومن نالج کا نہایت فہمیدہ اور سنجیدہ ترجمہ جس میں حواس انسانی پر بحث کرکے مادیت کا ابطال کیا ہے عہ مجلد

مولوی عبدالماجد بی اے،

مثنوی بحر المحبت، شیخ مصحفی کی ایک نایاب مثنوی مع سوانح مصحفی، ۱۲ر

فلسفۂ جذبات، جذبات انسانی کی نفسیاتی تشریح، عار

پیام امن، موسیو جرڈ پال ایک فرانسیسی مصنف کے خیالات دربارۂ امن عالم و اخوت انسانی و خون آشامی اہل یورپ کی ترجمانی ہے اور اس کے بعد مولوی صاحب موصوف کا تبصرہ ہے جس میں انہیں مسائل پر انجیل اور قرآن کی تعلیمات کی تفصیل ہے اور یہ بالکل نئے خیالات ہیں، ۱۶۰ صفحے قیمت ۴ر

مکالمات برکلے، برکلے کے ڈائلاگس کا ترجمہ جس میں مکالمہ کی صورت میں برکلے نے مادیت کا ابطال کیا ہے قیمت باختلاف کاغذ عہ

مولوی سعید صاحب انصاری

تفسیر ابو مسلم اصفہانی، (عربی) معتزلہ کی مفقود اور نادر و عقلی تفسیر قرآن کے اجزا جو نہایت دیدہ ریزی سے امام رازی کی تفسیر کبیر سے جمع کیے گیے ہیں، عمدہ ٹائپ میں چھپی ہے، قیمت ۸ر

سیر الصحابیات، ازواج مطہرات، بنات طاہرات اور عام صحابیات کی سوانح عمریاں اور ان کے علمی و اخلاقی کارنامے۔ ۴ر

پروفیسر سید نواب علی ایم اے

معارج الدین، جدید علم کلام پر ایک محققانہ تصنیف، فلسفہ جدیدہ اور مذہب کی باہمی تطبیق پر بہترین تبصرہ۔ عہ

تاریخ صحف سماوی، توراۃ انجیل اور قرآن مجید کی جمع و ترتیب کی تاریخ کا باہمی موازنہ اور مخالفین اسلام کے اعتراضات دربارۂ جمع قرآن کا جواب. قسم اول ۱۲ ، دوم ۸/

شمع سخن، پروفیسر نواب علی کی اخلاقی، قومی اور فلسفیانہ نظموں کا مجموعہ، ۱۰/

مولوی محمد یونس مرحوم فرنگی محلی،

روح الاجتماع، موسیو لیبان کی کتاب جماعتہائے انسانی کے اصول نفسیہ کا اردو ترجمہ جس میں انسانی جماعت کے اخلاق پبلک ہمایون کی خصوصیات اور جماعتوں کے بننے اور بگڑنے کے قوانین نفسی بیان کیے گیے ہیں صفحہ ۲۳۲، ۱۲/

مفتی انوار الحق صاحب ناظم تعلیمات بھوپال

حقائق اسلام، اسلامی مسائل کی فلسفیانہ عقلی تشریح، ۱۲/

تذکرۃ الحبیب یعنی رسول اللہ صلعم کے اخلاق کا مفصل بیان ۱۲/

مذہب کی باتیں، بچوں اور بچیوں کی تعلیم کے لیے ۴/

رسالہ قوت خیال، درستی اخلاق کے باب میں ایک مشہور انگریزی رسالہ کا ترجمہ، ۴/

اثبات واجب الوجود، یعنی ذات و صفات واجب الوجود پر عقلی پہلو سے ایک نظر، ۸/

تاریخ ابو البشر، کیفیت آغاز نوع انسانی حسب تحقیقات جدیدہ ۸/

منشی محمد مہدی صاحب نائب مہتمم تاریخ بھوپال

انسان، علم خواص الاعضاء کے ابتدائی مسائل سلیس و عام فہم زبان میں، ۸/

رموز فطرت، طبیعیات، طبقات الارض، ہیئت، اور جغرافیہ طبعی کے ابتدائی مسائل عام فہم اور سلیس عبارت میں ۸/

منشی محمد امین صاحب مہتمم تاریخ بھوپال

بیگمات بھوپال، مصورہ مجلد ۱۲/

گیارہ قصے، اخلاقی، معاشرتی، مذہبی، ۸/

نعت پیمبر، عربی، فارسی و اردو کی چند نعتیہ نظموں کا مجموعہ، ۸/

پروفیسر محمد سجاد مرزا بیگ دہلوی،

الاستدلال، اس میں علم منطق کے اصول نہایت خوبی و عمدگی کے ساتھ سلیس زبان اور سہل طریقہ سے بیان کیے گیے ہیں، صفحہ ۲۰۱، ۱۲/

الانسان، اس میں انسان کے تمام قوائے نفسانی و جسمانی خصوصیات طبعی کی علمی تشریح کیگئی ہے صفحہ ۲۱۳ قیمت ۱۲/

تسہیل البلاغت، اردو زبان میں فن فصاحت و بلاغت اور بدیع پر دلکش اور سہل اور آسان کتاب ۱۲/

حکمت عملی، فن اخلاق پر جدید و قدیم معلومات کی جامع کتاب، قیمت ۱۲/

متفرق کتابیں،

یاد ایام، مولانا عبدالحی مرحوم ناظم ندوۃ العلماء نے اس کتاب میں گجرات کی اسلامی تاریخ کے مختلف پہلو دکھائے ہیں وہاں کے امراء وزراء و علما، اور مشائخ کے حالات اور علوم و فنون کی ترقی نہایت تاریخی تحقیق و تفصیل سے لکھے ہیں ۱۲/

سیاحت قسطنطنیہ، مولانا شبلی مرحوم کی فرمائش سے خواجہ سید رشید الدین صاحب نے مشہور پروفیسر میکس مولر کے سفرنامۂ قسطنطنیہ کا اردو میں ترجمہ کیا ہے، ۱۲/

بدیہہ گوئی، جناب ہوش بلگرامی نے اس کتاب میں عربی فارسی اور اردو کے شعراء اور ادیبوں کی بدیہہ گوئی کے دلچسپ واقعات یکجا کیے ہیں، قیمت ۱۲/

الندوہ، کی جلدیں موجود ہیں، قیمت فی جلد ۱۲/ و قیمت فی نمبر ۴/ یہ نادر ذخیرہ کمیاب ہے،

"مینیجر"

الغزالی

یعنے

امام محمد بن محمد غزالی کی سوانح عمری

جس کے

پہلے حصہ میں ولادت۔ سن رشد، تحصیل علوم، دربار کا تعلق، نظامیہ کی تدریس، ترک تعلقات
سفر، عزلت نشینی، حاسدون کی مخالفت، اور وفات کے حالات درج ہین،

دوسرے حصہ میں تصنیفات کی تفصیل اور انپر تبصرہ اور تنقید ہی جس سے مفصل معلوم ہوسکتا
ہے کہ امام صاحب نے علم کلام، علم تصوف، اور علم اخلاق کو کس حد تک ترقی دی، اس کے
ساتھ ان کوششون کا بھی ذکر ہے جو امام صاحب نے مسلمانون کی ملکی، علمی، عملی، اور اخلاقی
حالت کے درست کرنے مین کین اور جسکی وجہ سے وہ اپنے زمانے کے مصلح اور مجدد کہلائے

مرتبہ

علامہ شبلی نعمانی

باہتمام مولوی مسعود علی ندوی

مطبع معارف اعظم گڈہ مین چھپی

سنہ ۲۸ء

تصنیفات مولانا شبلی نعمانی

سیرۃ النعمان

امام ابو حنیفہ کی سوانحعمری اوران کے اجتہادات اور مسائل فقہ حنفی کی تاریخ اور اس کی تدوین کے حالات، فقہ حنفی کی خصوصیات، علم حدیث، علم فقہ کی تاریخ، اوراسلامی قانون پر تبصرہ، ۲۸۱ صفحے

قیمت :۔ عا، وعیر

سوانح مولانا روم

اسلام کے مشہور صوفی متکلم مولانا جلال الدین رومی کی مفصل سوانحعمری، فضائل ومناقب، ان کے تصوف کے اسرار، علم کلام کے رموز اور مثنوی شریف پر مبسوط تبصرہ، اور اس کے منتخب مضامین پر تبصرہ، قیمت :۔ عہر

رسائل شبلی

مولانا کے مختلف علمی مضامین کا پہلا مجموعہ جس میں اسلامی علوم و فنون، اور اسلامی تمدن، مدارس اسلامی، اسلامی شفاخانے، کتب خانۂ اسکندریہ، مسلمانوں کی گذشتہ تعلیم وغیرہ مضامین ہیں،

قیمت :۔ عہ ر

فہرست مضامین کتاب الغزالی

مضمون کتاب	ہندسہ	مضمون کتاب	ہندسہ
دیباچہ	۱-۳	امام الحرمین کے شاگردون کی تعداد چارسو	۵-
امام غزالی	۱-	تھی جنمین تین شخص سب سے بڑے ممتاز تھے،	
امام صاحب کی ولادت،	″	امام غزالی کا نائب مدرس مقرر ہونا،	″
غزالی کی وجہ تسمیہ،	″	امام الحرمین کی وفات اور انکا ماتم،	۶
امام صاحب کی تعلیم کا بندوبست،	۲-	امام غزالی کا نیشاپور سے نکلنا،	″
ابتدائی تعلیم،	۳-	اس وقت کی ملکی حالت،	″
تعلیم کا طریقہ	″	خاندان سلجوقیہ،	″
امام صاحب کی یادداشتون کا لٹ جانا،	″	ملک شاہ،	۷-
امام صاحب پر ایک قزاق کے طعنہ کا اثر	″	ملکشاہ کی وسعت سلطنت اور ملک کا امن وامان	″
امام صاحب کا تکمیل تحصیل کی غرض سے نیشاپور کا سفر	″	نظام الملک،	″
امام الحرمین کی شاگردی،	۴	نظام الملک کے زمانہ مین مصارف تعلیم کی تعداد	۸-
نیشاپور کی علمی حالت،	″	امام غزالی کا نظام الملک کے دربار مین پہونچنا	۹-
امام الحرمین کا مختصر حال،	″	اور علما سے مناظرہ،	″
سلطان وقت کے دربار مین امام الحرمین	۵-	امام صاحب کا ۳۴ برس کی عمر مین نظامیہ کا	″
کی عزت،		مدرس اعظم مقرر ہونا،	

مضمونِ کتاب	ہندسہ
مدرسہ نظامیہ کی مدرسی کس رتبہ کی چیز تھی،	۱۰
دار الخلافہ مین امام صاحب کا اقتدار اور اثر	۱۱
امام صاحب کا ایک بڑی ملکی مہم کا سر کرنا	″
خلیفہ مستظہر باللہ کی فرمایش سے ایک کتاب کا تصنیف کرنا،	۱۲
امام صاحب کے وعظون کا مجموعہ،	″
تعلقات کا ترک اور عزلت و سیاحت	″
مختلف فرقون سے مل کر امام صاحب کے مذہبی خیالات کا انقلاب،	۱۳
امام صاحب کے خیالات خود ان کی زبان سے	″
علم کلام کا ناکافی ہونا،	۱۴
فلسفہ،	″
باطنیہ،	″
تصوف	″
امام صاحب کا کھانا پینا چھوٹ گیا،	۱۵
امام صاحب کا بیخودی کی حالت مین بغداد سے نکلنا	″
دمشق کا قیام اور مراقبہ و مجاہدہ،	۱۶
امام صاحب کے پیر شیخ فارمدی،	″
شیخ فارمدی سے امام صاحب نے کس زمانے مین بیعت کی ہوگی،	۱۶
بیت المقدس مین پہونچنا،	″
حج و زیارت،	″
سفر کے بعض دلچسپ حالات،	۱۸
مقام خلیل مین تین باتون کا عہد کیا،	″
اسی سفر مین احیاء العلوم تصنیف کی،	۱۹
دوبارہ درس و تدریس،	۲۰
نظامیہ نیشاپور مین تدریس،	″
نظامیہ سے کنارہ کشی،	۲۱
امام صاحب کے حاسدین،	″
امام صاحب کی مخالفت،	″
سلطان سنجر کا امام صاحب کو طلب کرنا،	۲۲
امام صاحب کا خط،	″
امام صاحب کا سنجر کے دربار مین جانا،	۲۳
سنجر پر امام صاحب کی تقریر کا اثر،	″
امام صاحب کا نظامیہ بغداد کے درس کے لئے طلب کیا جانا،	۲۶

مضمونِ کتاب	ہندسہ
وزیر اعظم کا خط،	۲۶
دربارِ خلافت سے امام صاحب کا طلب کیا جانا،	"
امام صاحب کا انکار اور معذرت،	۲۷
امام صاحب کا فنِ حدیث کی تکمیل کرنا،	"
اخیر عمر کی تصنیف،	۲۸
وفات،	"
امام صاحب کے شاگرد،	۲۹
حصۂ دوم	۳۱
تصنیفات،	"
تصنیفات کی کثرت،	"
تصنیفات کی اجمالی فہرست،	"
مضامین کے لحاظ سے تصنیفات کی تقسیم۔	۳۳
مبحوث فیہ تصنیفات۔	۳۴
منخول،	"
مضنون،	۳۵
النفخ والتسویہ،	۳۶
سر العالمین،	"
تصنیفات پر مختلف حیثیتوں سے بحث	۳۷

مضمون کتاب	ہندسہ
روزانہ تصنیفات کا اوسط، اور شیوع	۳۷
تصنیفات کی قبولیت،	"
تصنیفات کے ساتھ علماء کا اعتنا،	۳۸
امام صاحب کی تصنیفات اور یورپ	۳۹
مقاصد الفلاسفہ،	۴۱
المنقذ،	"
تہافۃ الفلاسفہ،	"
میزان العمل،	"
امام صاحب کے اشعار	۴۲
رباعیاں،	"
قطعہ،	۴۴
عربی اشعار،	"
علوم و فنون،	"
فلسفۂ اخلاق اور احیاء العلوم	۴۵
فلسفۂ اخلاق پر یونانی تصنیفات اور ان کے	"
عربی ترجمے،	
حکمائے اسلام کی تصنیفات،	۴۶
فنِ اخلاق میں مذہبی طرز کی تصنیفات،	"

مضمون کتاب	ہندسہ
دونون قسم کی تصنیفات کے مقبول عام نہ ہونے کی وجہ،	۴۷
احیاء العلوم دونون طرزون کی جامع ہے،	"
مختصرات احیاء العلوم،	۴۸
احیاء العلوم کی عام خصوصیت،	"
احیاء العلوم جن کتابون کے نمونے پر لکھی گئی ہے،	۵۰
قوت القلوب اور احیاء العلوم کا باہم مشابہ ہونا،	"
احیاء العلوم کا زمانۂ تصنیف،	۵۱
احیاء العلوم کی خصوصیات،	۵۲
پہلی خصوصیت،	"
دوسری خصوصیت،	"
تیسری خصوصیت،	۵۳
چوتھی خصوصیت،	"
پانچوین خصوصیت،	۵۶
احیاء العلوم کا فلسفۂ اخلاق	۶۲
احیاء العلوم کا جس قدر حصہ حکمائے یونان سے ماخوذ ہے،	۶۳
امام صاحب نے فلسفۂ اخلاق پر کیا اضافہ کیا،	۷۱
ریائے جلی،	۷۸
ریائے خفی،	۷۸
ریائے اخفی،	"
اخلاقی امراض کا علاج،	۸۰
امراض اخلاقی کے اسباب اور علاج،	"
غیبت،	۸۱
غیبت کے اسباب،	"
غصہ و غضب	۸۳
غصے کی قوت انسان کو کیون دی گئی،	"
غصے کے پیدا ہونے کا اصل سبب،	۸۵
حسد اور رشک	۸۶
حسد کے پیدا ہونے کا سبب،	۸۷
اخلاق کی غرض وغایت،	۹۰
علم کلام	۹۳
امام صاحب اور علم کلام،	"
ابن خلدون کی غلطی کا اظہار،	"
علم کلام کے دو مختلف طریقے،	"
عقلی علم کلام،	"
منقولی علم کلام،	"

مضمونِ کتاب	ہندسہ
فلسفہ کا ابطال،	۹۴
فنِ منطق مین امام صاحب کی تصنیفات،	″
بعض مسائل منطق پر امام صاحب کے اعتراضات،	۹۵
امام صاحب کی تصنیف فلسفہ مین	۹۶
امام صاحب کی طرزِ تحریر سے فلسفہ کو کیا فائدہ پہونچا،	۹۹
فلسفہ کا رد تہافتہ الفلاسفہ،	″
امام صاحب نے جن مسائلِ فلسفہ کو باطل کیا،	۱۰۲
ایک خاص مسئلے کا ذکر،	۱۰۳
اثباتِ عقائد	
عقائد کے متعلق امام صاحب کی تصنیفات کا باہم اختلاف،	۱۰۸
اختلاف کی وجہ،	۱۰۹
قدیم علم کلام،	۱۱۵
قدیم علم کلام کے مسائل،	۱۱۶
قدیم علمِ کلام کی نسبت امام صاحب کی راے،	۱۲۰
امام صاحب نے علم کلام مین کیا اصلاحین کین،	۱۲۱
التفرقہ بین الاسلام و الزندقہ	۱۲۵
وجود کے مراتب،	۱۲۷

مضمونِ کتاب	ہندسہ
تاویل کے متعلق امام صاحب کی راے،	۱۲۹
قدیم علم کلام کا طرز استدلال،	۱۳۰
امام صاحب کا خاص علم کلام،	۱۳۱
صفات باری، تنزیہ و تشبیہ،	۱۳۲
نبوت،	۱۳۴
معجزات،	۱۳۸
خرقِ عادات،	″
تکلیفات شرعیہ و عذاب و ثواب،	۱۴۳
معاد یا حالات بعد الموت،	۱۴۶
قیامت،	″
روح کی حقیقت،	۱۴۸
واقعات بعد الموت،	۱۵۰
لذتِ بہشت،	۱۵۵
تصوف،	۱۵۶
صوفی کا لقب کب سے شروع ہوا،	″
تصوف کی حقیقت	۱۵۸
سب سے پہلے امام صاحب نے تصوف کو علمی حیثیت سے مدون کیا،	۱۵۹

مضمونِ کتاب	ہندسہ
امام صاحب نے جو تصوف کی حقیقت بیان کی،	۱۵۹
تصوف کا اثر اعمال پر،	۱۶۴
تصوف کے لفظ کی تحقیق،	۱۶۵
مجد و ہمیت۔	۱۶۶
امام صاحب کے زمانہ مین تقلید کا عام تسلط۔	″
عقلیات مین تقلید،	۱۶۷
اشاعرہ اور حنبلیہ کی نزاعین،	″
اعتقادات کے لحاظ سے اسلامی ممالک کی تقسیم،	۱۶۸
امام صاحب کا تقلید کو چھوڑنا،	۱۶۹
عقائد کی اصلاح۔	″
جن عقائد پر کفر و اسلام کا مدار ہے انکی تشریح،	″
تکفیر کے وجوہ کی غلطی کا اظہار۔	۱۷۱
نصوص کی تاویل،	″
تاویل کا اصول،	۱۷۲
تواتر	″
اجماع	″
امام صاحب کی اصلاح کا عملی اثر،	۱۷۴
مناظرہ و مباحثہ کی اصلاح،	″

مضمونِ کتاب	ہندسہ
جن مسائل کا اثر دماغی اور تمدنی ترقی پر پڑتا تھا۔	۱۷۵
ان کی اصلاح،	
عقل و نقل کی تطبیق،	۱۷۶
اسباب و علل کا سلسلہ،	″
عذاب و ثواب کی حقیقت،	۱۷۷
آلہیات اور معاد مین جسمیت کا غلبہ،	۱۷۸
مذہب کی غرض و غایت،	۱۷۹
تعلیم کی اصلاح،	″
مذہبی اور غیر مذہبی علوم کی تفریق،	۱۸۰
فقہ کو امام صاحب نے علوم دنیوی مین داخل کیا	۱۸۱
علوم شرعیہ کا غلط استعمال۔	۱۸۲
فقہ مین زیادہ مصروفیت کا اثر،	″
فقہی مناظرات سے احتراز،	″
قرون اولی مین علم توحید کس کو کہتے تھے،	″
کس علم کا سیکھنا فرض عین ہے،	۱۸۳
کن علوم کا سیکھنا فرض کفایہ ہے،	۱۸۴
طب اور حساب کا سیکھنا فرض کفایہ ہے،	۱۸۵
نصاب تعلیم مین منطق و فلسفہ شامل ہوگئے،	۱۸۶

مضمونِ کتاب	ہندسہ	مضمونِ کتاب	ہندسہ
اخلاق کی اصلاح ،	۱۸۸	امام صاحب پر اسباب خارجی کا اثر	۲۱۴
علما کی اصلاح ،	//	امام صاحب پر فلسفہ کا اثر ،	۲۱۶
مفتی ،	۱۹۰	احیاء العلوم اور ابن مسکویہ کی کتاب	۲۱۸
ارباب مناظرہ ،	//	کا موازنہ ،	
متکلمین ،	//	امام صاحب کا اثر عقائد، علوم،	۲۲۲
واعظین ،	//	فنون اور شاعری پر ،	
علماء کے اخلاق کی خرابی کے اسباب ،	۱۹۱	امام صاحب کا اثر علم کلام پر ،	۲۲۳
مناظرہ ومجادلہ	۱۹۲	امام صاحب کا اثر تصوف پر ،	۲۲۴
وظیفہ خواری کی برائی ،	۱۹۴	فلسفہ وکلام ،	۲۲۶
اصلاح ملکی ،	۱۹۵	امام صاحب کا اثر فلسفہ پر ،	۲۲۷
بادشاہ وقت کے نام ہدایت نامہ	۲۰۱	فارسی لٹریچر اور شاعری ،	۲۲۸
امام صاحب کی کوششوں کے نتائج .	۲۰۳	امام صاحب کا اثر فارسی شاعری پر ،	۲۳۰
وزراء اور امراء کے نام خطوط ،	۲۰۵	امام صاحب کی مخالفت ،	//

ما طفلِ کم سوادِ سبق قصہاے دوست — صد بار خواندہ و دگر از سر گرفتہ ایم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ علیٰ رسولہ محمد و آلہ و اصحابہ اجمعین

علم کلام جو مسلمانون کی خاص ایجادات مین سے ایک مہتم بالشان علم اور ان کا سرمایۂ نازہے مین آج کل اس کی نہایت مبسوط تاریخ لکھ رہا ہون اور اس کے چار حصے قرار دیے ہین؛

(۱) علم کلام کی ابتدا، اس کی مختلف شاخین، عہد بعہد کی تبدیلیان اور ترقیان،

(۲) علم کلام نے اثباتِ عقائد اور ابطالِ فلسفہ کے متعلق کیا کیا اور کس حد تک کامیابی حاصل کی؟

(۳) ائمہ علم کلام کی سوانح عمریان،

(۴) جدید علم کلام،

پہلا حصہ بقدرِ معتد بہ لکھا جا چکا تھا کہ بوجوہِ چند رک گیا، اور تیسرا حصہ شروع ہو گیا اس حصہ مین امام غزالی کی سوانح عمری شروع ہوئی تو بڑھتے بڑھتے ایک مستقل کتاب بن گئی، چونکہ پوری کتاب کی تیاری کو عرصہ درکار تھا مناسب معلوم ہوا کہ بلا انتظارِ باقی، یہ حصہ الگ شائع کر دیا جائے، امام صاحب کے حالات مین ان کے اصولِ عقائد اور طرزِ استدلال کی تفصیل بھی ہے، اس طرح علم کلام کے اکثر مہتم بالشان مسائل بھی اس کتاب مین آ گئے ہین؛

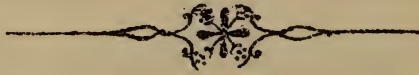
امام غزالی کی سوانح عمری مین کوئی مستقل کتاب تو غالباً کبھی نہین لکھی گئی، لیکن اجمالی اور تراجم

کی کتابون مین عموماً ان کے حالات کسی قدر تفصیل کے ساتھ مذکور ہین، ان مین سے تبیین
کذب المفتری فیما نسب الی ابی الحسن الاشعری اور طبقات الشافعیہ خاصۃً ذکر کے
قابل ہین،

پہلی کتاب علامۂ ابن عساکر دمشقی مشہور محدث کی تصنیف ہے، یہ کتاب اصل
مین امام اشعری کے حالات مین ہے، لیکن اشاعرہ مین جو لوگ مشاہیر تھے ان کا بھی
تذکرہ ہے، اس تقریب سے امام غزالی کے حالات بھی لکھے ہین، اور چونکہ عبد الغافر فارسی
کے حوالہ سے لکھے ہین جو خود امام غزالی کے ہمعصر تھے، اس لئے جس قدر لکھا ہے حرف
حرف سند کے قابل ہے، یہ کتاب یورپ مین چھپ گئی ہے،

دوسری کتاب۔ علامہ ابن السبکی کی تصنیف ہے جو مشہور محدث تھے یہ کتاب
اس جامعیت سے لکھی گئی ہے کہ مجموعی حیثیت سے رجال کی کوئی کتاب اس کی ہمسری
نہین کر سکتی، امام غزالی کا حال جس قدر اس کتاب مین ہے، کسی کتاب مین اس سے
زائد کیا اس کے برابر بھی نہین مل سکتا، اس لیے مین نے سوانحعمری کے متعلق زیادہ
انھی دونون کتابون پر مدار رکھا، باقی امام صاحب کے اصول اور مسائل، تو اس کے
لیے خود امام صاحب کی تصانیف کافی تھین جس کا بہت بڑا ذخیرہ میرے
پاس موجود تھا،

امام صاحب اس رتبہ کے شخص تھے کہ ایک مدت تک ان کی تصانیف کا یورپ
مین بھی چرچا رہا، اور بہت سے نامور مصنفون نے ان کی تصانیف پر شرحین اور حواشی
لکھے، فلسفہ کی جو تاریخین لکھی گئی ہین، ان مین امام صاحب کا ذکر خاص طرح پر کیا گیا، اور
بعض کتابین خاص امام صاحب کی تصنیفات کے متعلق لکھی گئین، ان مین سے دو

تصنیفیں میرے پاس موجود ہیں، پروفیسر گوشی (R.GOSCHE (
کی کتاب الغزالی (AL.GAZALI) اور پروفیسر مونک (SMUNK)
کی کتاب الربط بین فلسفۃ الیہود و الاسلام (MELANGES. DE.
PHILOSOPHIE. JUIVE. ET. ARABE)
پہلی کتاب جرمن زبان میں تھی اس لئے میں اس سے فائدہ نہیں اٹھا سکا،
دوسری کتاب سے میں نے فائدہ اٹھایا ہے اور جا بجا اس کے حوالے دیئے ہیں،

بسم اللہ الرحمن الرحیم

امام غزالیؒ

محمد نام، حجۃ الاسلام لقب، غزالی عرف، سلسلۂ نسب یہ ہے محمد بن محمد بن محمد بن احمد، خراسان کے اضلاع میں ایک ضلع کا نام طوس ہے، اس میں دو شہر ہیں طابران اور توقان، امام صاحب ۴۵۰ھ میں طابران میں پیدا ہوئے، ان کے باپ رشتہ فروش تھے، اور اس مناسبت سے ان کا خاندان غزالی کہلاتا تھا، کیونکہ غزل کے معنی کاتنے کے ہیں، عربی زبان میں جو نسبت کا قاعدہ ہے اس کی رو سے غزال کافی تھا لیکن خوارزم اور جرجان وغیرہ میں نسبت کا یہی طریقہ ہے چنانچہ عطار کو عطاری اور قصار کو قصاری کہتے ہیں، علامہ سمعانی نے کتاب الانساب میں لکھا ہے کہ "غزالہ طوس کے ایک گاؤں کا نام ہے، امام صاحب وہیں کے رہنے والے تھے" چنانچہ علامہ موصوف کے نزدیک غزالی بہ تشدید نہیں بلکہ بتخفیف ہے، ابن خلکان نے امام صاحب کے چھوٹے بھائی امام احمد غزالی کے حال میں علامہ سمعانی کا یہ قول نقل کر کے لکھا ہے کہ "یہ تحقیق تمام اور مورخین کے خلاف ہے" اگرچہ بعض بعض اور مورخین نے بھی علامہ سمعانی کی تائید کی ہے چنانچہ فیومی نے مصباح میں شیخ محی الدین سے جو کہ ساتویں پشت میں امام غزالی کے نواسے تھے یہ روایت کی ہے کہ "ہمارے نانا کا نام بہ تشدید نہیں بلکہ بتخفیف ہے"[1] لیکن اس میں شبہ نہیں کہ پہلی ہی روایت معتبر ہے، اور بڑی دلیل اس کی یہ ہے

امام صاحب کی ولادت،

غزالی کی وجہ تسمیہ،

---

[1] شرح احیاء العلوم تذکرہ امام غزالی،

کہ طوس کے ضلع مین غزالہ کوئی گاؤن نہین،

امام صاحب کے خاندانی پیشہ کے ذکر مین یہ بیان کرنا ناموزون نہ ہوگا کہ اُس زمانہ مین اور اس سے پہلے مسلمانون مین تعلیم اس قدر عام ہوگئی تھی کہ ادنیٰ سے ادنیٰ پیشہ والے بھی تعلیم سے محروم نہین رہے تھے یہان تک کہ انھین پیشہ ورون مین ایسے ایسے صاحب کمال پیدا ہوئے کہ جن کو آج ہم امام اور علامہ کے لقب سے پکارتے ہین، مثلاً امام ابوحنیفہ بزاز تھے شمس الائمہ حلوائی تھے امام ابوجعفر کفن دوز تھے علامہ قفال مروزی قفل ساز تھے، وغیرہ وغیرہ، نوبت یہان تک پہونچی کہ تعلیم کی بدولت خود یہ پیشے ذلیل نہ رہے بڑے بڑے علما یہ پیشے اختیار کرتے تھے اور انھین پیشون کے انتساب سے انکا نام لیا جاتا تھا،

امام صاحب کی تعلیم کا بندوبست،

امام صاحب کے والد اتفاق سے تعلیم سے محروم رہگئے تھے جب مرنے لگے تو انھون نے امام صاحب اور ان کے چھوٹے بھائی امام احمد غزالی کو اپنے ایک دوست کے سپرد کیا اور کہا کہ مجھکو نہایت افسوس ہے کہ مین پڑھنے لکھنے سے محروم رہگیا اس لئے مین چاہتا ہون کہ ان دونون لڑکون کو تعلیم دلائی جائے تاکہ میری جہالت کا کفارہ ہوجائے، ان کے مرنے پر اس بزرگ نے امام صاحب کو تعلیم دلانی شروع کی چنانچہ ابتدائی مراحل طے کرائے لیکن چند روز کے بعد تعلیم کا کوئی سامان نہ رہا، امام صاحب کے والد جو رقم مصارف تعلیم کے لئے دے گئے تھے وہ ختم ہوچکی، اس بزرگ نے امام صاحب سے کہا کہ تمھارے والد کا سرمایہ ہوچکا اور میرے پاس کچھ مال متاع نہین اس لئے تم دونون بھائی کسی مدرسہ مین داخل ہوجاؤ، چنانچہ امام صاحب نے ان کے حکم کی تعمیل کی ، اس زمانہ تک اگرچہ باقاعدہ مدارس بہت کم تھے لیکن خانگی درس گاہین نہایت کثرت سے تھین، بڑے بڑے نامور اور ائمہ فن اپنے گھرون یا مساجد مین تعلیم دیتے تھے، اور جس قدر طلبا ان کے حلقہ درس مین تعلیم پاتے تھے ان کے ہر قسم کے مصارف کا بندوبست شہر کے امرا اور رؤسا کی طرف سے کیا جاتا تھا اس بنا پر ہر کوئی شخص گو کیسا ہی کم مقدور ہو، اعلیٰ سے اعلیٰ تعلیم حاصل کرسکتا تھا، آج ہمارے ملک مین بھی تعلیم عام ہے لیکن یہ محض ابتدائی تعلیم ہے

اعلیٰ تعلیم صرف کالجون مین ہوتی ہے اور وہ اس قدر گران ہے کہ کم مایہ آدمی اس سے بہت کم فائدہ اٹھا سکتے ہین،

ابتدائی تعلیم

امام صاحب نے فقہ کی ابتدائی کتابین احمد بن محمد رازکانی سے پڑھین یہ بزرگ امام صاحب کے شہر ہی مین مقیم تھے اور یہین درس دیتے تھے اس کے بعد جرجان کا قصد کیا اور امام ابونصر اسمٰعیلی کی خدمت مین تحصیل شروع کی اس زمانہ مین درس کا یہ قاعدہ تھا کہ استاد مطالب علمیہ پر جو تقریر کرتا تھا شاگرد اس کو قلم بند کرتے جاتے تھے اور نہایت احتیاط سے محفوظ رکھتے تھے، ان یادداشتون کو تعلیقات کہتے تھے چنانچہ امام صاحب نے بھی تعلیقات کا ایک مجموعہ تیار کیا تھا، چندروز کے بعد وطن کو واپس آئے اتفاق سے راہ مین ڈاکہ پڑا اور امام صاحب کے پاس جو کچھ سامان تھا لٹ گیا، اس مین وہ تعلیقات بھی تھین جو امام ابونصر نے لکھوائی تھین، امام صاحب کو اس کے لٹنے کا نہایت صدمہ تھا، چنانچہ ڈاکوون کے سردار کے پاس گئے اور کہا کہ "مین اپنے اسباب اور سامان مین سے صرف اس مجموعہ کو مانگتا ہون، کیونکہ مین نے انھین کے سننے اور یاد کرنے کے لئے یہ سفر کیا تھا" وہ ہنس پڑا اور کہا کہ "تم نے خاک سیکھا؟ جبکہ تمھاری یہ حالت ہے کہ ایک کاغذ نہ رہا تو تم کورے رہ گئے" یہ کہکر اس نے وہ کاغذات واپس دیدیئے امام صاحب پر اس کے طعنہ آمیز فقرے نے ہاتف غیبی کی آواز کا اثر کیا، چنانچہ وطن پہونچ کر وہ یادداشتین زبانی یاد کرنی شروع کین، یہان تک کہ پورے تین برس صرف کردیئے، اور ان مسائل کے حافظ بن گئے،

تعلیم کا طریقہ

امام صاحب کی یادداشتون کا لٹ جانا

امام صاحب پر ایک قزاق کے طعنہ کا اثر

اب امام صاحب کی تحصیل علمی اس حد تک پہونچ گئی تھی کہ معمولی علماء انکی تشفی نہین کرسکتے تھے، اس لئے تکمیلِ علوم کے لئے وطن سے نکلنا چاہا اس زمانہ مین اگرچہ تمام ممالکِ اسلامیہ مین علوم و فنون کے دریا بہ رہے تھے ایک ایک شہر بلکہ ایک ایک قصبہ مدرسون سے معمور تھا، بڑے بڑے شہرون مین سینکڑون علماء موجود تھے اور ہر ایک عالم کی درس گاہ بجائے خود ایک مدرسہ تھا

امام صاحب کا تکمیل تحصیل کی غرض سے نیشاپور کا سفر

لیکن ان سب مین دو شہر علم و فن کے مرکز تھے نیشاپور اور بغداد، کیونکہ خراسان فارس اور عراق کے تمام ممالک مین دو بزرگ استاد الکل تسلیم کئے جاتے تھے یعنی امام الحرمین اور علامہ ابو اسحق شیرازی اور یہ دونون بزرگ انھین دونون شہرون مین درس دیتے تھے، نیشاپور چونکہ قریب تھا اس لئے امام صاحب نے وہین کا قصد کیا اور امام الحرمین کی خدمت مین حاضر ہوئے،

امام الحرمین کی شاگردی

نیشاپور کی علمی حالت یہ تھی کہ اسلام مین سب سے پہلا مدرسہ جو تعمیر ہوا یہین ہوا جس کا نام مدرسۂ بیہقیہ تھا، امام الحرمین (امام غزالی کے استاد) نے اسی مدرسہ مین تعلیم پائی تھی، عام شہرت ہی کہ دنیاے اسلام مین سب سے پہلا مدرسہ، بغداد کا نظامیہ تھا، چنانچہ ابن خلکان نے بھی یہی دعویٰ کیا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ فخر بغداد کے بجائے نیشاپور کو حاصل ہے، بغداد کا نظامیہ ابھی وجود مین نہین آیا تھا کہ نیشاپور مین بڑے بڑے دار العلوم قائم ہو چکے تھے، ایک وہی بیہقیہ جس کا ذکر ابھی گذر چکا ہے، دوسرا سعدیہ، تیسرا نصریہ جس کو سلطان محمود کے بھائی نصر بن سبکتگین نے قائم کیا تھا[1]، ان کے سوا اور بھی مدرسے تھے جن کا سرتاج نظامیۂ نیشاپور تھا، امام الحرمین اسی مدرسہ کے مدرس اعظم تھے،

نیشاپور کی علمی حالت

امام الحرمین کا اصلی نام عبد الملک اور لقب ضیاء الدین تھا، ابتدائی کتابین اپنے والد سے پڑھین، ان کے انتقال کے بعد ابو القاسم اسکافی کے شاگرد ہوئے، جو مدرسہ بیہقیہ کے مدرس اعظم تھے، فراغ تحصیل کے بعد بغداد گئے اور وہان بڑے بڑے نامور علما کے فیض صحبت سے مستفید ہوئے، بغداد سے واپس آکر نیشاپور مین مسند درس پر بیٹھے، لیکن اسی زمانہ مین عمید کندری کی تحریک سے الپ ارسلان سلجوقی نے حکم دیا تھا کہ مساجد مین امام ابو الحسن اشعری پر خطبہ مین لعنت پڑھی جائے، امام الحرمین سلسلۂ اشعریہ مین داخل تھے، ان کو نہایت ناگوار ہوا اور ناراض ہو کر حرمین چلے گئے، وہان ان کی بڑی قدر و منزلت ہوئی اور ان کا حلقۂ درس ملجاے عام بن گیا، مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کے فتوی انھین کے پاس آتے تھے، اسی بنا پر امام الحرمین کے لقب سے پکارے جانے لگے، عمید کندری

امام الحرمین کا مختصر حال،

[1] مقریزی جلد دوم صفحہ ۳۶۳،

کے بعد الپ ارسلان نے نظام الملک کو وزیر مقرر کیا نظام الملک کی بے تعصبی عدل و انصاف اور قدردانی کی شہرت بہت جلد پھیل گئی، امام الحرمین یہ حالات سنکر حرمین سے واپس آگئے اور نظام الملک نے خاص ان کے لئے ایک بہت بڑا مدرسہ نیشاپور مین تعمیر کیا جس کا نام نظامیہ رکھا،

سلطان وقت کے دربار مین امام الحرمین کی عزت

امام الحرمین درس و تدریس کے علاوہ تمام مذہبی صیغون کے افسر تھے وعظ، امامت، خطابت اور تمام ممالک اسلامیہ کے اوقاف انھین کے سپرد تھے، سلاطین وقت ان کا یہ احترام کرتے تھے کہ ایک دفعہ انھون نے ملک شاہ سلجوقی کے ایک حکم کے مقابلہ مین اعلان کرادیا کہ ملک شاہ کا حکم غلط ہے اور اسکو اس قسم کے حکم دینے کا کوئی اختیار نہین، ملک شاہ نے بجاے اس کے کہ مخالفت کرتا خود بھی اعلان کرادیا کہ میرا حکم درحقیقت غلط تھا امام الحرمین کا حکم صحیح ہے[1]،

امام الحرمین بہت بڑے مصنف تھے ان کی مشہور تصنیفات یہ ہین، نہایۃ المطلب، شامل برہان، ارشاد، غیث الخلق اخیر تصنیف ہماری نظر سے گذری ہے،

غرض امام غزالی نے ان کی خدمت مین پہونچکر نہایت جد و جہد سے علم کی تحصیل شروع کی یہان تک کہ تھوڑی ہی مدت مین تحصیل سے فارغ ہو کر تمام اقران مین ممتاز ہو گئے،

امام الحرمین کے شاگردون کی تعداد چارسو تھی جنمین تین شخص سب سے ممتاز ہین

امام الحرمین کے حلقۂ درس مین چارسو طلبہ تعلیم پاتے تھے، ان مین تین شخص سب مین ممتاز تھے، کیاہراسی، احمد بن محمد خوافی، اور امام غزالی، چنانچہ امام الحرمین کہا کرتے تھے کہ غزالی دریاے ذخار ہے اور کیا شیر درندہ، اور خوافی آتش سوزان، لیکن کیا اور خوافی کی ہمسری طالب علمی ہی کے زمانہ تک تسلیم کی جاسکتی ہے، ورنہ بالآخر امام غزالی نے جو رتبہ حاصل کیا وہ امام الحرمین کو بھی نصیب نہین ہوا تھا،

امام غزالی کا نائب مدرس مقرر ہونا،

اس زمانہ مین نامور علمار کے یہان معمول تھا کہ جب وہ درس دے چکتے تھے تو شاگردون

[1] اخلاق جلالی مین یہ واقعہ مفصل مذکور ہے۔

مین جو سب سے زیادہ لائق ہوتا تھا وہ باقی طالب علمون کو دوبارہ درس دیتا تھا، اور استاد کے بتائے ہوئے مضامین کو اچھی طرح ذہن نشین کراتا تھا، یہ منصب جس کو حاصل ہوتا تھا اسکو معید کہتے تھے چنانچہ امام غزالی کو بھی یہ منصب حاصل ہوا اور معید کہلائے، امام الحرمین نے ۴۷۸ھ مین وفات پائی، ان کی وفات کے دن نیشاپور کے تمام بازار بند ہو گئے اور جامع مسجد کا منبر توڑ دیا گیا ان کے شاگرد جو چار سو کے قریب تھے سب نے دوات اور قلم توڑ ڈالے اور سال بھر تک ان کے ماتم مین مصروف رہے،

امام الحرمین کی وفات اور انکا ماتم

امام غزالی نے جیسا کہ ابن خلکان نے لکھا ہے امام الحرمین کی زندگی ہی مین شہرت عام حاصل کر لی تھی اور صاحب تصنیف ہو گئے تھے یہان تک کہ امام الحرمین ان پر ناز کرتے تھے تاہم جب تک امام الحرمین زندہ رہے ان کی صحبت سے الگ نہ ہوئے ان کے انتقال کے بعد نیشاپور سے نکلے اور اس شان سے نکلے کہ تمام ممالک اسلامیہ مین ان کا کوئی ہمسر نہ تھا، اس وقت ان کی عمر صرف ۲۸ برس کی تھی،

امام غزالی کا نیشاپور سے نکلنا،

امام غزالی کے آئندہ واقعات کسی قدر سلطنت سے وابستہ ہین اس لئے مختصر طور پر اس وقت کی ملکی حالت کا لکھنا ضروری ہے،

اس وقت کی ملکی حالت

سلطنت عباسیہ کے کمزور ہونے پر ملک مین ہر طرف خود مختاری کی ہوا چل گئی حکومت و سلطنت کے بہت سے دعویدار نکل آئے ان سب مین ترکون کا قدم سب سے آگے رہا اور دیکھتے دیکھتے وہ تمام دنیا پر چھا گئے، چنانچہ اس وقت سے دنیائے اسلام کا بڑا حصہ انھین کے قبضۂ اقتدار مین رہا، اور آج بھی ہے، سلطان حال ترک ہین، خدیو مصر ترک ہین، کجکلاہ ایران ترک ہین، امام صاحب کے زمانہ مین انھین ترکون مین سے سلجوقی خاندان فرمان روا تھا، اس خاندان کا سب سے پہلا تاجدار طغرل بیگ تھا جس نے ۴۲۹ھ مین اول اول طوس پر قبضہ کیا، اور رفتہ رفتہ ۴۴۷ھ مین عراق پر قابض ہو گیا، طغرل

خاندان سلجوقیہ،

[1] ابن خلکان تذکرۂ امام الحرمین،

ملک شاہ

۴۵۵ھ مین انتقال کیا اُس کے بعد اس کا بیٹا الپ ارسلان، اور الپ ارسلان کے بعد اس کا بیٹا ملک شاہ
تخت نشین ہوا جس کے زمانہ مین سلجوقیون کی حکومت انتہاے شباب پر پہونچ گئی، اس کی نسبت ابن
خلکان کے یہ الفاظ ہین، "ملک شاہ کی سلطنت نے وہ وسعت حاصل کی کہ کوئی سلطنت اس حد تک

ملک شاہ کی وسعت سلطنت اور ملک کا امن و امان

نہین پہونچی، اس کی سلطنت طول مین کاشغر سے لیکر جو ترکستان کا سب سے اخیر شہر ہے اور جس کی سرحد
چین سے ملتی ہے بیت المقدس تک، اور عرض مین قسطنطنیہ سے لیکر بحر خزر تک پھیلی ہوئی تھی اس نے
تمام ملک مین سرائین اور پل تیار کرائے، اور ہر قسم کے ٹکیس موقوف کر دیئے، اس کے زمانہ مین
امن و امان کی یہ حالت تھی کہ ترکستان سے لیکر شام کی اخیر سرحد تک قافلے بغیر کسی حفاظت اور بدرقہ
کے سفر کرتے تھے، اور ایک آدمی تنہا ہزارون کوس جدھر چاہتا چلا جاتا تھا، لیکن اس کی حکومت کی
عظمت و شان جو کچھ تھی اس کے وزیر نظام الملک کی بدولت تھی، اور چونکہ امام غزالی کے حالات کو
اس کے ساتھ ایک خاص تعلق ہے، اس لئے ہم اس کے حالات ذرا تفصیل سے لکھتے ہین،

نظام الملک

نظام الملک کا اصلی نام حسن بن علی ہے، وہ امام غزالی کے ہموطن یعنی طوس کے ایک گاؤن نوقان
کا رہنے والا تھا، اس کے باپ دادا دہقان تھے، اس نے حدیث و فقہ کی تحصیل کی، اور فراغ کے بعد
دنیوی اشتغال مین مصروف ہوا، یہان تک کہ حاکم بلخ کا میر منشی مقرر ہوا، اور رفتہ رفتہ اس قدر ترقی کی
کہ الپ ارسلان کا وزیر ہو گیا، الپ ارسلان نے ۴۶۵ھ مین وفات پائی، اس کے مرنے کے بعد
الپ ارسلان کے بیٹون نے سلطنت کے لئے معرکہ آرائیون کے سامان کئے لیکن نظام الملک کی حسن تدبیر
سے ملک شاہ کو تاج و تخت نصیب ہوا، اور وہی سب بھائیون مین ترجیح کا مستحق بھی تھا، ملک شاہ
نے تخت نشین ہو کر سلطنت کے تمام کاروبار نظام الملک کے ہاتھ مین دیدیئے (ملک شاہ نے ۴۸۵ھ
مین وفات پائی) نظام الملک نے ایک طرف تو سلطنت کو وہ رونق اور وسعت دی کہ خلفاء کے
بعد کبھی نہین ہوئی تھی، امن و امان اور نظم و نسق کی بدولت تمام ملک کے ڈانڈے اس طرح

ملائے کہ جب بادشاہی لشکر نہر جیحون سے اُترا تو کشتیون کے کرایہ کا پروانہ جس کی تعداد گیارہ ہزار اشرفیان تھین، شام کے عامل[1] کے نام لکھا اور وہین سے یہ رقم ادا کر دی گئی،

دوسری طرف تعلیم وتدریس کو یہ ترقی دی کہ تمام ممالک اسلامیہ مین چپہ چپہ پر مکاتب اور مدارس قائم کئے، روضتین نی، اخبار الدولتین مین لکھا ہے کہ "کوئی شہر ایسا نہ تھا جہان اس کا تعمیر کردہ مدرسہ موجود نہ تھا، یہان تک کہ جزیرۂ بن عمر مین بھی جو بالکل ایک گوشہ مین واقع ہے اور کسی کا وہان گذر نہین ہوتا، ایک بڑا مدرسہ وہان موجود ہے،" علامہ قزوینی نے آثار البلاد مین تصریح کی ہے کہ اس کے زمانہ مین مدارس کا سالانہ خرچ ۶ لاکھ اشرفیان تھین، اس کے سوا اپنی کل جاگیرات کا دسوان حصہ تعلیم کے مصارف پر وقف کر دیا تھا، سلطنت سلجوقیہ کی اشرفیان ہماری نظر سے گذری ہین، کم سے کم ۲۵ کے برابر ہوتی ہین، اس بنا پر نظام الملک کے خاص عطیہ کو چھوڑ کر ایک کرور پچاس لاکھ کی سالانہ رقم شاہی خزانہ سے تعلیمات کے لئے مقرر تھی اور اس زمانے کے لحاظ سے یہ رقم ایسی خطیر رقم ہے کہ اس کی مثال کسی دوسری قوم کی تاریخ مین نہین مل سکتی،

نظام الملک کے زمانہ مین مصارف تعلیم کی تعداد،

نظام الملک خود صاحب علم وفضل تھا اور اہل فضل وکمال کا بہت بڑا قدردان تھا، ابوعلی فارمدی[2] جب اس کے دربار مین آتے تھے تو ہمیشہ ان کے لئے مسند خالی کر دیا کرتا تھا، امام الحرمین اور ابواسحٰق شیرازی کا نہایت ادب کرتا تھا اور جب وہ دربار مین آتے تھے تو سروقد کھڑا ہو جاتا تھا، اس قدردانی اور پایہ شناسی نے اس کے دربار کو اہل کمال کا مرکز بنا دیا تھا، سیکڑون علماء وفضلاء ہمیشہ اس کے دربار مین حاضر رہتے تھے اور وہ ان کے علمی مناظرات مین شریک ہو کر خود بھی دخل دیتا تھا، اور مستفید ہوتا تھا،

امام غزالی کا مزاج ابتدا مین جاہ[3] پسند تھا، امام الحرمین کی صحبت مین انھون نے علماء کی

[1] ابن خلکان تذکرۂ ملک شاہ سلجوقی، [2] ابن الاثیر ذکر وفات ابوعلی فارمدی [3] طبقات الشافعیہ بحوالہ عبدالغافر فارسی،

قدر و منزلت کا جو سمان دیکھا اس نے انکی طبیعت مین اس ولولے کو اور زیادہ بڑھا دیا تھا ان کے سامنے یہ واقعہ گذرا تھا کہ جب علامہ ابو اسحٰق شیرازی عباسیون کی طرف سے سفیر ہو کر بغداد سے نیشاپور کو چلے تو جس جس شہر مین ان کا گذر ہوتا تھا شہر کا شہر مشایعت کو نکلتا تھا اور تمام دوکاندار اپنی اپنی دوکانون کا اسباب و سامان ان کے قدمون پر نثار کرتے جاتے تھے یہان تک کہ صراف روپے اور اشرفیان لٹاتے جاتے تھے، نیشاپور پہونچے تو خود امام الحرمین ان کا غاشیہ اپنے کندھون پر رکھکر ان کی رکاب مین چلے غرض جاہ و منصب کی امید مین امام غزالی نے درس گاہ سے نکلکر نظام الملک کے دربار کا رخ کیا چونکہ ان کی علمی شہرت دور دور پہونچ چکی تھی نظام الملک نے نہایت تعظیم و تکریم سے ان کا استقبال کیا اس وقت فضیلت اور کمال کے اظہار کا جو طریقہ تھا علمی مناظرات تھے، رؤسا و امرا کے دربار مین علما و فضلا کا مجمع ہوتا تھا اور مسائل علمی پر مناظرانہ گفتگو ہوتی تھین جو شخص زور تقریر سے حریفون کو بند کر دیتا تھا وہی سب سے ممتاز سمجھا جاتا تھا، اس طریقہ کو اس قدر وسعت ہوئی کہ بڑے بڑے شہرون مین بطور خود مناظرہ کی مجلسین قایم ہوتی تھین اور لوگ اپنے شوق سے ان جلسون شریک ہوتے تھے یہان تک کہ رفتہ رفتہ مناظرہ خود ایک فن بن گیا اور آج اس فن پر سیکڑون کتابین موجود ہین،

امام غزالی کا نظام الملک کے دربار مین پہنچنا بعد علما سے مناظرہ،

امام غزالی، نظام الملک کے دربار مین پہونچے تو سیکڑون اہل کمال کا مجمع تھا، نظام الملک نے مناظرہ کی مجلسین منعقد کین متعدد جلسے ہوئے اور مختلف مضامین پر بحثین رہین، ہر معرکہ مین امام صاحب ہی غالب رہے، اس کامیابی نے امام صاحب کی شہرت کو چمکا دیا اور تمام اطراف و دیار مین اس کے چرچے پھیل گئے، نظام الملک نے انکو نظامیہ کے مسند درس کے لئے انتخاب کیا، امام صاحب کی عمر اس وقت ۳۴ برس سے زیادہ نہ تھی، اس عمر مین نظامیہ کی افسری کا حاصل کرنا

امام صاحب کا ۳۴ برس کی عمر مین نظامیہ کا مدرس اعظم مقرر ہونا،

[1] ابن الاثیر ذکر سفارت ابو اسحٰق شیرازی [2] ابن خلکان تذکرۂ امام غزالی،

ایک ایسا فخر تھا جو امام صاحب کے سوا کسی کو کبھی حاصل نہین ہوا،

مدرسہ نظامیہ کی مدرسی کس رتبہ کی چیز تھی،

نظامیہ کے قیام کی تاریخ اور اسکے حالات مین نے اپنے مجموعۂ رسائل مین جو چھپکر شایع ہو چکا ہے تفصیل سے لکھے ہین، اس موقع پر صرف اس قدر لکھنا ضروری ہے کہ اس کی مدرسی کا منصب ایسا عظیم الشان رتبہ تھا کہ بڑے بڑے اہل کمال نے اُس کی آرزو مین عمرین صرف کر دین، اور یہ حسرت دل کی دل ہی مین لے گئے، امام ابو منصور محمد بردی جو مدرسۂ بہائیہ کے مدرس اعظم تھے، نظامیہ مین وعظ کہا کرتے تھے عین وعظ مین نظامیہ کی مسند درس کی طرف اشارہ کرتے اور یہ اشعار پڑھتے،

بکیت یا ربع حتی کدت ابکیکا ... وجدت بی وبدمعی فی مغانیکا

نعم صباحاً لقد هیجت لی شجنا ... واردد تحیتنا انا محیوکا

ابن خلکان نے اس واقعہ کو نقل کرکے لکھا ہے کہ امام موصوف اس رتبہ کے اہل بھی تھے اور ان سے وعدہ بھی کیا گیا تھا، لیکن موت نے جلدی کی اور ان کی یہ آرزو پوری نہ ہو سکی،

فخر الاسلام شاشی (محمد بن احمد) جو بہت بڑے پایہ کے فاضل تھے جب ۵۰۴ھ مین نظامیہ کے مدرس مقرر ہوئے اور مسند درس پر جا کر بیٹھے، تو بے اختیار ان پر رقت طاری ہوئی بار بار یہ شعر پڑھتے جاتے تھے اور روتے جاتے تھے[۲]،

خلت الدیار فسدت غیر مسود ... ومن الشقاء تفردی بالسؤدد

ملک رؤسا سے خالی ہو گیا تو مین ہی سردار بنا ... اور میرا سردار بننا درحقیقت ملک کی بدنصیبی ہے

غرض امام صاحب جمادی الاولی ۴۸۴ھ مین بڑی عظمت و شان وجاہ و حشم کے ساتھ

---

[۱] گبن صاحب نے رومن امپائر مین لکھا ہے کہ اس کی تعمیر وغیرہ پر دو لاکھ دینار صرف ہوئے اور سالانہ خرچ پندرہ ہزار دینار تھا، چونکہ اس زمانہ کی اشرفی جو خود میری نظر سے گذر چکی ہے ۲۵ روپیے کے برابر ہوتی تھی، اس لئے صرف تعمیر ۵۰ لاکھ اور سالانہ مصارف ڈھائی لاکھ روپیے ہوئے، [۲] ابن خلکان تذکرۂ فخر الاسلام شاشی،

دار الخلافہ مین امام صاحب کا اقتدار اور اثر

بغداد مین داخل ہوئے اور نظامیہ کی مسندِ درس کو زینت دی تھوڑے ہی دن مین ان کے علم و فضل کا یہ اثر ہوا کہ ارکانِ سلطنت کے ہمسر بن گئے بلکہ جیسا کہ سبکی نے طبقات مین لکھا ہے ان کے جاہ و جلال نے وزرا و امرار کو بھی دبا لیا، یہان تک کہ سلطنت کے اہم اور مہتم بالشان معاملات ان کی شرکت کے بغیر انجام نہین پا سکتے تھے اس زمانہ مین اسلام کے جاہ و جلال کے دو مرکز تھے، خاندانِ سلجوق، اور آلِ عباس، امام صاحب دونون دربار مین نہایت محترم تھے، چنانچہ ایک خط مین خود اس بات کا ذکر کیا ہے، ان کے الفاظ یہ ہین "لبست سال در ایامِ سلطان شہید (یعنی ملک شاہ سلجوقی) روزگار گذاشت و از وبہ اصفہان و بغداد اقبالہا دید، چند بار میان سلطان و امیر المومنین رسول بود در کارہاے بزرگ[1]"

ملک شاہ سلجوقی نے ۴۸۵ھ مین جب وفات پائی تو شاہ محل ترکان خاتون نے امرار اور اہل دربار کو اس بات پر آمادہ کیا کہ اس کا چہار سالہ بیٹا محمود تاج و تخت کا مالک ہو، اس کے ساتھ خلیفہ مقتدر باللہ سے جو اس وقت بغداد کے تختِ خلافت پر متمکن تھا، درخواست کی کہ خطبہ بھی اسی کے نام کا پڑھا جائے، خلیفہ نے اپنی کمزوری کے لحاظ سے یہ قبول کیا کہ سلطنت کے تمام کاروبار ترکان خاتون ہی کے زیرِ حکومت انجام پائین، لیکن خطبہ عباسی ہی خاندان مین قایم رہے، ترکان خاتون کو خطبہ اور سکہ پر اصرار تھا اور وہ کسی طرح اس کے خلاف راضی نہین ہوتی تھی، جب یہ مشکل کسی طرح حل نہ ہو سکی تو امام غزالی کو سفیر بنا کر بھیجا گیا، اور ان کے حسنِ تقریر یا تقدس کے اثر سے خاتون راضی ہو گئی اور ایک بڑا فتنہ فرو ہو گیا،

امام صاحب کا ایک بڑی ملکی مہم حل کرنا،

۴۸۷ھ مین جب خلیفہ مقتدر باللہ نے وفات پائی اور خلیفہ مستظہر باللہ عہدۂ خلافت کے لئے پیش کیا گیا تو اس کی بیعت مین اور ارکینِ سلطنت کے ساتھ امام غزالی بھی شریک تھے

---

[1] مکاتبات امام غزالی صفحہ ، مطبوعہ آگرہ، ۳۵ کامل ابن اثیر واقعات ۴۸۷ھ،

مستظہر نہایت علم دوست اور قدردان تھا اس لئے امام صاحب سے خاص قسم کا ربط رکھتا تھا،

خلیفہ مستظہر باللہ کی فرمائش سے ایک کتاب کا تصنیف کرنا،

فرقۂ باطنیہ نے جب بہت زور پکڑا تو خلیفۂ مذکور نے امام صاحب کو حکم بھیجا کہ ان کے رد مین کتاب لکھین، چنانچہ امام صاحب نے خلیفہ ہی کے نام سے اس کتاب کو موسوم کیا اور مستظہری نام رکھا، چنانچہ خود امام صاحب نے المنقذ من الضلال مین اس واقعہ کا ذکر کیا ہے،

امام صاحب کے وعظون کا مجموعہ

یہ تو حکومت و خلافت کے تعلقات کی حالت تھی، علمی پایہ یہ تھا کہ ان کے درس مین تین سو مدرسین اور سو امرا اور رؤسا حاضر ہوتے تھے[۱]، درس کے علاوہ خود وعظ بھی فرماتے تھے، اور چونکہ وہ وعظ مین ہمیشہ علمی مطالب بیان کرتے تھے، یہ وعظ بھی درحقیقت علمی لکچر ہوتے تھے، چنانچہ ان وعظون کو شیخ صاعد بن الفارس المعروف بابن اللبان قلمبند کرتے جاتے تھے، اس طرح ایکسو تراسی وعظ قلمبند کئے گئے، جن کا مجموعہ دو ضخیم جلدون مین تیار ہوا، امام صاحب نے اس مجموعہ پر نظر ثانی کی اور اس نے مجالس غزالیہ کے نام سے شہرت پائی،[۲]

تعلقات کا ترک اور عزلت و سیاحت

ترک تعلقات

امام صاحب کے ترکِ تعلقات کا واقعہ، دنیا کے عجیب و غریب واقعات کی فہرست مین درج کیا جا سکتا ہے، دنیاوی تعلقات اور بہت سے بزرگون نے بھی ترک کئے، لیکن امام صاحب کی بے تعلقی کے اسباب بالکل نئی قسم کے ہین، امام صاحب نے منقذ من الضلال مین خود اس واقعہ کو نہایت تفصیل سے لکھا ہے ہم اس کو مزید تفصیل کیساتھ جو اور تاریخی کتابون سے

---

[۱] امام صاحب نے خود منقذ من الضلال کے صفحہ مین تین سو کی تعداد بیان کی ہے، لیکن انکو طالب علمون کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، علامہ مرتضی نے صفحہ ۹ مین طلبا کے بجائے مدرس لکھا ہے، دونون روایتون مین تطبیق یہ ہے کہ امام غزالی سے جو طلبہ تعلیم پاتے تھے وہ تقریباً فارغ التحصیل ہوتے تھے، اس لئے ان کو مدرس بھی کہا جا سکتا ہے، اور طالب علم بھی، لیکن امرا اور رؤسا کی تعداد کا ذکر صرف علامہ مرتضی نے کیا ہے،

[۲] علامہ مرتضی حسینی صفحہ ۴۲،

حاصل کی گئی ہے اس موقع پر نقل کرتے ہین،

امام صاحب نے جس قسم کی تعلیم و تربیت پائی تھی اسکا مقتضا یہ تھا کہ وہ اپنے اہل مذہب کے طریقہ کے سوا کسی طرف التفات تک نہ کرتے، چنانچہ انکے تمام ہمعصرون کی یہی حالت تہی، لیکن امام صاحب ابتدا ہی سے ایک خاص قسم کی طبیعت رکھتے تھے، ان کا مذاق یہ تھا کہ ان کے سامنے جس قدر مذہبی فرقے موجود تھے اور انکے جو عقائد و خیالات تھے، سب پر وہ غور کی نگاہ ڈالتے تھے، نیشاپور وغیرہ مین سلجوقیہ کے اثر کی بدولت دوسرے مذاہب کا بہت کم چرچا تھا، لیکن بغداد دنیا بھر کے عقائد اور خیالات کا دنگل تھا، اس زمین پر قدم رکھ کر ہر شخص پورا آزاد ہوجاتا تھا اور جو کچھ چاہتا تھا کہہ سکتا تھا، شیعی، سنی، معتزلی، زندیق، ملحد، مجوسی، عیسائی بغداد ہی کے دنگل مین باہم علمی لڑائیان لڑتے تھے، اور کوئی شخص ان سے متعرض نہین ہو سکتا تھا، اس آزادی کی بدولت ہر قسم کے مختلف عقائد و خیالات پھیلے ہوئے تھے، امام غزالی بغداد پہونچے تو ایک ایک فرقہ اور اہل مذہب سے ملے، اور ان کے خیالات سنے، وہ خود لکھتے ہین کہ "مین ایک ایک باطنی، ظاہری، فلسفی، متکلم، زندیق سے ملتا تھا اور ان کے خیالات دریافت کرتا تھا"[1]

ان مختلف فرقون کے ساتھ ملنے جلنے سے امام صاحب پر جو اثر ہوا، اور جس نے ان کی زندگی کا قالب بالکل بدل دیا، اس کو ہم امام صاحب ہی کے الفاظ مین نہایت اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہین،

"چونکہ میری طبیعت ابتدا سے تحقیقات کی طرف مائل تھی، اس لئے رفتہ رفتہ یہ اثر ہوا کہ تقلید کی بندش ٹوٹ گئی، اور جو عقائد بچپن سے سنتے سنتے ذہن مین جم گئے تھے ان کی وقعت جاتی رہی، مین نے خیال کیا کہ اس قسم کے تقلیدی عقائد تو عیسائی، یہودی سبھی رکھتے ہین، حقیقی علم اس کا نام ہے کہ کسی قسم کے شبہہ کا احتمال تک نہ رہجائے، مثلاً یہ امر یقینی ہے کہ دس کا عدد تین سے زائد ہے، اب اگر کوئی شخص کہے کہ نہین تین زائد ہے اور اس کے ثبوت مین

مختلف فرقون سے ملکر امام صاحب کے مذہبی خیالات کا انقلاب

امام صاحب کے خیالات خود ان کی زبان سے

[1] منقذ من الضلال ص ۳،

وہ شخص یہ کہے کہ میرا دعوی حق ہے کیونکہ مین عصا کو سانپ بنا سکتا ہون اور وہ بناکر دکھا بھی دے، تو مین کہونگا کہ بے شبہہ عصا کا سانپ بن جانا سخت حیرت انگیز ہے، لیکن اس سے اس یقین مین فرق نہین آسکتا کہ دس تین سے زائد ہے،

اب مین نے غور کرنا شروع کیا کہ اس قسم کا یقینی علم مجھکو کس حد تک ہے، معلوم ہوا کہ صرف حسیات اور بدیہیات لیکن جب کدو کاوش بڑھی تو حسیات مین بھی شک ہونے لگا، یہان تک کہ کسی امر کی نسبت یقین نہین رہا، قریباً دو مہینہ تک یہی حالت رہی، پھر خدا کے فضل سے یہ حالت تو جاتی رہی لیکن مختلف مذاہب کی نسبت جو شکوک تھے باقی رہے، اس وقت جسقدر فرقے موجود تھے چار تھے متکلمین، باطنیہ، فلاسفہ، صوفیہ، مین نے ایک ایک فرقہ کے علوم وعقائد کی تحقیقات شروع کی

علم کلام کا ناکافی ہونا

علم کلام کے متعلق جس قدر قدما کی تصنیفات تھین سب پڑھین لیکن وہ میری تسلی کے لئے کافی نہ تھین کیونکہ ان مین جن مقدمات سے استدلال ہوتا ہے ان کی بنا یا تقلید ہے، یا اجماع، یا قرآن وحدیث کے نصوص، اور یہ چیزین اس شخص کے مقابلہ مین بطور حجت نہین پیش کیجاسکتین، جو بدیہیات کے سوا اور کسی چیز کا قائل نہ ہو،

فلسفہ

فلسفہ کا جس قدر حصہ یقینی ہے یعنی ریاضیات وغیرہ اسکو مذہب سے تعلق نہین اور جو حصہ مذہب سے تعلق رکھتا ہے یعنی الٰہیات وغیرہ وہ یقینی نہین،

باطنیہ

فرقہ باطنیہ کے عقائد کا تمامتر مدار امام وقت کی تقلید پر ہے، لیکن امام وقت کی حقیقت کی نسبت کیونکر یقین کیا جاسکتا ہے، اب صرف تصوف باقی رہگیا،

تصوف

سب کے اخیر مین مین نے تصوف کی طرف توجہ کی اس فن مین حضرت جنید، شبلی، بایزید بسطامی کے جو ملفوظات ہین ان کو دیکھا، ابوطالب مکی کی قوت القلوب اور حرث محاسبی کی تصنیفات پڑھین لیکن چونکہ یہ فن در اصل عملی فن ہے اس لئے صرف علم سے کچھ نتیجہ نہین حاصل ہوسکتا تھا اور عمل کے لئے ضرور تھا کہ زہد وریاضت اختیار کی جائے، ادھر اپنے

اشتغال کو دیکھا تو کوئی خلوص پر مبنی نہ تھا، درس و تدریس کی طرف طبیعت کا میلان اس وجہ سے تھا کہ وہ جاہ پرستی اور شہرت عامہ کا ذریعہ تھی، ان واقعات نے دل مین تحریک پیدا کی کہ بغداد سے نکل کھڑا ہون اور تمام تعلقات کو چھوڑ دون، یہ خیال رجب ۴۸۸ھ مین پیدا ہوا لیکن چھ مہینے تک لیت و لعل مین گذرے، نفس کسی طرح گوارا نہین کرتا تھا کہ ایسی بڑی عظمت و جاہ سے دست بردار ہو جائے، ان ترددات مین نوبت یہان تک پہونچی کہ زبان رک چلی، درس دینا بند ہو گیا، رفتہ رفتہ ہضم کی قوت جاتی رہی، آخر طبیبون نے علاج سے ہاتھ اٹھا لیا، اور کہدیا کہ ایسی حالت مین علاج کچھ سود مند نہین ہو سکتا، بالآخر مین نے سفر کا قطعی ارادہ کر لیا، علما، اور ارکان سلطنت کو جب خبر ہوئی تو سب نے نہایت الحاح کیساتھ روکا اور حسرت سے کہا کہ "یہ اسلام کی بدنصیبی ہے ایسی نفع رسانی سے آپ کا دست بردار ہو جانا شرعاً کیونکر جائز ہو سکتا ہے" تمام علما، و فضلا یہی کہتے تھے، لیکن مین اصل حقیقت کو سمجھتا تھا، اس لئے سب کو چھوڑ چھاڑ دفعۃً کھڑا ہوا اور شام کی راہ لی،[1] سچ ہے، ؎

ہیچ کا ئے گرچہ صائب بے تامل خوب نیست ــــــ بے تامل آستین افشاندن از دنیا خوش است

ابن خلکان کی روایت کے مطابق ذوقعدہ ۴۸۸ھ مین بغداد سے نکلے،

امام صاحب کا کھانا پینا چھوٹ گیا،

امام صاحب جس حالت مین بغداد سے نکلے عجیب ذوق اور وارفتگی کی حالت تھی پرتکلف اور قیمتی لباس کے بجائے بدن پر کمل تھا اور لذیذ غذاؤن کے بدلے ساگ پات پر گذران تھی،

امام صاحب کا بیخودی کی حالت مین بغداد سے نکلنا،

بعض روایتون مین ہے کہ امام صاحب مدت سے ترک دنیا کا ارادہ کر رہے تھے لیکن تعلقات کی بندشین چھوٹ نہین سکتی تھین، ایک دن وعظ کہہ رہے تھے، اتفاق سے

[1] منقذ من الضلال صفحہ ۲۲،

ان کے چھوٹے بھائی امام احمد غزالی جو صوفی اور صاحب حال تھے آنکلے اور یہ اشعار پڑھے،

واُصبحت تھدی ولا تھتدی	وتسمع وعظا ولا تسمع
تم دوسرون کو ہدایت کرتے ہو لیکن خود ہدایت نہین پکڑتے	اور وعظ سناتے ہو لیکن خود نہین سنتے:
فیاحجر الشحذ حتی متی	تسن الحدید ولا تقطع
اے سنگِ فسان! کب تک	تو لوہے کو تیز کرتا رہے گا، لیکن خود نہ کاٹے گا،

دمشق کا قیام اور مراقبہ و مجاہدہ،

غرض بغداد سے نکل کر شام کا رخ کیا، اور دمشق پہونچکر مجاہدہ و ریاضت مین مشغول ہوئے، روزانہ یہ شغل تھا کہ جامع اموی کے غربی مینار پر چڑھکر دروازہ بند کرلیتے اور تمام تمام دن مراقبہ اور ذکر و شغل کیا کرتے[1] متصل دو برس تک دمشق مین قیام رہا اگرچہ زیادہ اوقات مراقبہ و مجاہدہ مین گذرے تاہم علمی اشغال بھی ترک نہین ہوئے، جامع اموی جو دمشق کی گویا یونیورسٹی تھی، اس مین غربی جانب جو زاویہ تھا وہان بیٹھکر ہمیشہ درس دیا کرتے تھے[2]

امام صاحب کے پیر شیخ فارمدی،

امام صاحب نے تصریح کی ہے کہ "خلوت اور ریاضت کا طریقہ، مین نے تصوف کی کتابون سے سیکھا تھا" لیکن چونکہ یہ علم کتابون سے نہین آتا، اس لئے ضرور کسی شیخ کے ہاتھ پر بیعت کی ہوگی تمام مورخین بالاتفاق لکھتے ہین کہ امام صاحب کو شیخ ابو علی فارمدی (افضل بن محمد بن علی) سے بیعت تھی، شیخ موصوف بہت عالی رتبہ صوفی تھے، نظام الملک ان کا اس قدر احترام کرتا تھا، کہ جب وہ دربار مین تشریف لیجاتے تو تعظیم کے لئے کھڑا ہوجاتا اور ان کو اپنی مسند پر بٹھا کر خود مؤدب سامنے بیٹھتا، حالانکہ امام الحرمین اور ابو القاسم قشیری کے لئے وہ صرف قیام پر اکتفا کرتا اور اپنی مسند سے الگ نہ ہوتا لوگون نے اسکی وجہ پوچھی، تو کہا کہ "امام الحرمین وغیرہ آتے ہین تو میرے منہ پر میری تعریفین کرتے ہین جس سے

---

[1] منقذ من الضلال ص ۲۰ ، [2] ابن خلکان

میرا نفس اور زیادہ نخوت پرست بنجاتا ہے، بخلاف اس کے شیخ ابو علی فارمدی میرے عیوب سے مجھکو مطلع کرتے ہین اور بتاتے ہین کہ رعایا پر میرے ہاتھ سے کیا ظلم ہو رہا ہے[1]" چونکہ شیخ موصوف نے ۴۷۷ھ مین بمقام طوس وفات پائی اس لئے ضرور ہے کہ امام غزالی نے طالب علمی ہی کے زمانے مین جب ان کی عمر ۲۰ برس سے زیادہ نہ تھی فقر کی بیعت حاصل کی ہو گی،

شیخ فارمدی سے امام صاحب نے کس زمانہ مین بیعت کی ہو گی

دو برس کے بعد دمشق سے بیت المقدس کا رخ کیا، علامۂ ذہبی نے لکھا ہے کہ جب امام صاحب دمشق مین تھے تو ایک مدرسۂ امینیہ مین تشریف لے گئے، مدرس نے جو امام صاحب کو پہچانتا نہ تھا سلسلۂ تقریر مین کہا کہ "غزالی نے یہ لکھا ہے" امام صاحب اس خیال سے کہ یہ امر عجب اور غرور کا سبب ہو گا اسی وقت دمشق سے نکل کھڑے ہوئے، بہرحال دمشق سے نکل کر بیت المقدس پہونچے، یہان بھی یہ شغل رہا کہ صخرہ کے حجرے مین داخل ہو کر دروازہ بند کر لیتے اور مجاہدہ کیا کرتے۔

بیت المقدس پہونچنا

بیت المقدس کی زیارت سے فارغ ہو کر مقام خلیل گئے یہان حضرت ابراہیم علیہ السلام کی قبر ہے پھر حج کی نیت سے مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کا قصد کیا، مکہ مین مدت تک قیام رہا[2] اسی سفر مین مصر اور اسکندریہ بھی پہونچے اور اسکندریہ مین مدت تک قیام رہا، ابن خلکان کا بیان ہے کہ یہان سے یوسف بن تاشفین کے ملنے کے لئے مراکش جانا چاہتے تھے لیکن اسی اثنا مین یوسف کا انتقال ہو گیا، اور اس ارادے سے باز آنا پڑا"،

حج و زیارت

بعض بزرگون نے اس روایت کی صحت مین اس لحاظ سے شک کیا ہے کہ "امام صاحب تارک الدنیا ہو چکے تھے کسی امیر اور بادشاہ سے کیون ملنے جا سکتے" لیکن یہ اعتراض صحیح

---

[1] ابن الاثیر وفات نظام الملک کے حالات ۴۸۵ھ [2] مورخین نے امام صاحب کے سفر کے حالات مختلف طور سے بیان کئے ہین اس لئے مین نے خود امام صاحب کی تحریر پر اعتماد کیا ہے دیکھو المنقذ من الضلال،

[3] مکاتیب امام غزالی صفحہ ۷،

نہین حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب جس امن و اطمینان و بے تعلقی سے زندگی بسر کرنا چاہتے تھے وہ ان ممالک مین نصیب نہین ہو سکتی تھی، اس لئے گھر کا قصد کیا ہو تو کوئی تعجب کی بات نہین، غرض دس برس متصل متبرک مقامات مین پھرتے رہے، اکثر ویرانون مین نکل جاتے اور چلے کھینچتے، اس دلچسپ سفر کے دلچسپ واقعات بہت کم معلوم ہو سکے جستہ جستہ کچھ پتہ چلتا ہے، وہ ذیل مین درج ہے،

سفر کے بعض دلچسپ حالات

ایک شخص نے ان کو بیابان مین دیکھا اس وقت ایک خرقہ بدن پر تھا اور ہاتھ مین پانی کی چھاگل تھی، وہ ان کو چار سو شاگردون کے حلقہ مین دیکھ چکا تھا حیرت زدہ ہو کر پوچھا کہ کیا درس دینے سے یہ حالت بہتر ہے، امام صاحب نے حقارت کی نظر سے اس کی طرف دیکھا اور یہ اشعار پڑھے،

ترکت ھوی لیلی وسعدی بمنزل	وعدت الی مصحوب اول منزل
فنادت بی الاشواق مھلاً فھذہ	منازل من تھوی رویدک فانزل

مقام خلیل مین تین باتون کا عہد کیا

۴۹۹ھ مین جب مقام خلیل مین پہونچے تو حضرت ابراہیمؑ کے مزار مبارک پر حاضر ہو کر تین باتون کا عہد کیا،

(۱) کسی بادشاہ کے دربار مین نہ جاؤن گا،

(۲) کسی بادشاہ کا عطیہ نہ لون گا،

(۳) کسی سے مناظرہ و مباحثہ نہ کرونگا، چنانچہ مرتے دم تک ان باتون کے پابند رہے،

بیت المقدس مین ایک دن مہد عیسیٰ مین یعنی جہان حضرت عیسیٰ کا گہوارہ تھا حاضر ہوئے چند مقدس بزرگ یعنی اسمٰعیل حاکمی، ابراہیم شباکی، ابو الحسن بصری، وغیرہ بھی ساتھ تھے دیر تک صحبت رہی، امام صاحب نے ذوق کی حالت مین اشعار پڑھے،

لے شرح احیا صفحہ ۹ و ۲ مکاتیب صفحہ ۵۱،

فدیتك لو لا الحب كنت فدیتنی ولكن بسحر المقلتین سبیتنی
اتیتك لما ضاق صدری من الهوی ولو كنت تدری كیف شوقی اتیتنی

ابو الحسن بصری پر وجد کی حالت طاری ہوئی جس سے تمام حاضرین پر اثر ہوا یہان تک کہ اکثرون نے گریبان چاک کر ڈالے،

ابن الاثیر نے لکھا ہے کہ امام صاحب نے[1] احیاء العلوم اسی سفر مین تصنیف کی، اور دمشق مین کتاب مذکور کو ہزارون شائقین نے خود انھین سے پڑھا[2] بعض نامور مورخون نے اس واقعہ کی صحت سے اس بنا پر انکار کیا ہے کہ اس قسم کے سفر مین اس طرز کی کتاب کیونکر تصنیف کی جاسکتی ہے؟ بے شبہہ امام صاحب جس جذب و بیخودی کی حالت مین سفر کے لئے اٹھے اس کے لحاظ سے تصنیف و تالیف کا مشغلہ قیاس مین نہین آسکتا، لیکن زیادہ تحقیق اور کاوش سے معلوم ہوتا ہے، کہ دس برس کی مدت سفر مین ان کی یکسان حالت نہین رہی، نہ تو ان اگر ان پر جذب و محویت طاری رہی تو برسون وہ سلوک کے عالم مین بھی رہے، اور اس زمانہ مین وہ ہر قسم کے علمی اشغال مین مصروف رہتے تھے، رسالہ قواعد العقائد جو علم عقائد مین ہے، انھون نے اسی سفر مین بیت المقدس والون کی فرمائش سے لکھا، ابو الحسن علی بن مسلم جو امام صاحب کے شاگردون مین بہت بڑے فاضل گذرے ہین اور جن کو قوم کی زبان سے جمال الاسلام کا لقب ملا، انھون نے سفر ہی کے زمانہ مین بمقام دمشق امام صاحب سے علوم کی تحصیل کی تھی[3]، امام صاحب نے خود منقذ من الضلال مین لکھا ہے، کہ "حج کرنے کے بعد اہل و عیال کی کشش نے وطن پہونچایا، حالانکہ مین وطن کے نام سے کوسون بھاگتا تھا، وطن پہونچکر مین نے عزلت و خلوت اختیار کی لیکن زمانہ کی ضرورتین

اسی سفر مین احیاء العلوم تصنیف کی

[1] شرح احیاء العلوم ص ۵۴ [2] کامل ابن اثیر واقعات سنہ ۵۰۵ھ [3] شرح احیاء صفحہ ۵۴

اور معاش کی تلاش میرے صفاے قلب کو مکدر کر دیتی تھین اور دو جمعی و اطمینان کا وقت جستہ جستہ ہاتھ آتا تھا، غرض اس بے تعلقی کے زمانہ مین بھی امام صاحب کی یہ حالت رہی کہ

گہے بر طارمِ اعلیٰ نشینم　　گہے بر پشتِ پاے خود نہ بینم

تم اوپر پڑھ آئے ہو کہ امام صاحب کو جس چیز نے بیابان نوردی پر آمادہ کیا تھا وہ تحقیقِ حق اور انکشافِ حقیقت کا شوق تھا، امام صاحب کا بیان ہے کہ مجاہدات اور ریاضات نے قلب مین ایسی صفائی پیدا کر دی کہ تمام حجاب اٹھ گئے، اور جس قدر شک و شبہے تھے آپ سے آپ جاتے رہے، انکشافِ حق کے بعد امام صاحب نے دیکھا کہ زمانہ کا زمانہ مذہب کی طرف سے متزلزل ہو رہا ہے اور فلسفہ اور عقلیات کے مقابلہ مین مذہبی عقائد کی ہوا اکھڑتی جاتی ہے، یہ دیکھکر ارادہ کیا کہ عزلت کے دائرے سے نکلین حسنِ اتفاق یہ کہ اسی زمانہ مین سلطانِ وقت کا حکم پہونچا کہ "درس و افادہ کی خدمت قبول کیجئے"، یہ حکم اس قدر تاکیدی تھا کہ اگر امام صاحب انکار کرتے تو ناراضی تک نوبت پہونچتی، امام صاحب اب بھی متامل تھے اور اس لئے صوفی احباب سے مشورہ کیا سب نے عزلت کے چھوڑنے کی راے دی، بہت سے مقدس لوگون کو خواب مین القا ہوا کہ یہی امر خدا کی خوشنودی کا باعث ہے سب سے بڑھکر یہ خیال پیدا ہوا کہ حدیث وارد ہے کہ خدا ہر نئی صدی کے آغاز پر ایک مجدد پیدا کرتا ہے، اتفاق سے پانچوین صدی کے آغاز کو ایک ہی مہینہ باقی تھا، غرض ذوقعدہ سنہ ۴۹۹ھ مین امام صاحب نے نیشاپور کے مدرسۂ نظامیہ مین مسندِ درس کو زینت دی اور بدستور پڑھنے پڑھانے مین مشغول ہوئے[1]،

دوبارہ درس و تدریس

نظامیۂ نیشاپور مین تدریس

امام صاحب نے سلطانِ وقت کے لفظ سے جس کو تعبیر کیا ہے وہ فخر الملک

---

[1] المنقذ من الضلال ص ۲۹

تھا جو نظام الملک کا سب سے بڑا بیٹا تھا اور اس زمانہ مین سنجر سلجوقی (پسر ملک شاہ) کا وزیر اعظم تھا،
وہ نہایت علم دوست اور پایہ شناس تھا، امام غزالی کے تقدس اور جامعیت کا شہرہ سنکر خود انکی
خدمت مین حاضر ہوا، اور نہایت اخلاص وعقیدت ظاہر کی، اس کے ساتھ نہایت عاجزی
سے عرض کیا کہ نظامیۂ نیشاپور کی مدرسی قبول فرمائیے،[1]

فخر الملک محرم ۵۰۰ھ مین ایک باطنی کے ہاتھ سے شہید ہوا، اور غالبًا اس کی وفات کے
تھوڑے ہی دن بعد امام صاحب نے عہدۂ تدریس سے کنارہ کشی کر کے طوس مین خانہ نشینی اختیار
کی، گھر کے پاس ہی ایک مدرسہ اور خانقاہ کی بنیاد ڈالی جہان مرتے دم ظاہری اور باطنی دونون
علمون کی تلقین کرتے رہے،[2]

نظامیہ سے کنارہ کشی

امام صاحب کی مقبولیت عام جس قدر روز بروز ترقی کرتی جاتی تھی ان کے حاسدون
کا گروہ بھی بڑھتا جاتا تھا خصوصًا امام صاحب نے احیاء العلوم مین جس طرح تمام علماء ومشائخ
کی ریاکاریون کی قلعی کھولی تھی اس نے ایک زمانہ کو ان کا دشمن بنا دیا تھا، نوبت یہان تک
پہونچی کہ ایک گروہ کثیر نے مخالفت پر کمر باندھی اور علانیہ ان کی آبروریزی کی فکر مین ہوئے،

امام صاحب کے حاسدین

اس زمانہ مین خراسان کا فرمانروا سنجر بن ملک شاہ سلجوقی تھا، اس خاندان کو امام ابوحنیفہ
کیساتھ نہایت حسن عقیدت تھی، امام ابوحنیفہ کے مزار پر اول اسی خاندان نے گنبد اور
روضہ تعمیر کرایا تھا،[3]

امام صاحب نے آغاز شباب مین ایک کتاب منخول نام اصول فقہ مین تصنیف کی
تھی جس مین ایک موقع پر امام ابوحنیفہ صاحب پر نہایت سختی کیساتھ نکتہ چینی کی تھی، اور نہایت
گستاخانہ الفاظ ان کی شان مین استعمال کئے تھے، امام صاحب کے مخالفین کے لئے یہ ایک

امام صاحب کی مخالفت

---

[1] شرح احیاء العلوم بحوالہ تاریخ عبد الغافر، [2] شرح احیاء صفحہ ۹ [3] ابن خلکان تذکرۂ الپ ارسلان،

عمدہ دستاویز تھی، یہ لوگ سنجر کے دربار مین یہ کتاب لیکر پہونچے اور اس پر زیادہ آب و رنگ چڑھا کر پیش کیا، اس کے ساتھ امام صاحب کی اور تصنیفات کے مطالب بھی الٹ پلٹ کر بیان کئے، اور دعویٰ کیا کہ غزالی کے عقائد زندیقانہ اور ملحدانہ ہین[1]،

سلطان سنجر کا امام صاحب کو طلب کرنا

سنجر خود صاحب علم نہ تھا کہ بدگویون کی شکایتون کا خود فیصلہ کر سکتا جبہ و دستار والون نے جو کچھ کہا اس کو یقین آگیا اور امام غزالی کی حاضری کا حکم دیا، امام صاحب عہد کر چکے تھے کہ کسی بادشاہ کے دربار مین نہ جائینگے، ادھر فرمان شاہی کا بھی لحاظ تھا، اس لئے مشہد رضا تک گئے اور وہان ٹھہر کر سلطان کو زبان فارسی مین ایک مفصل خط لکھا، اس کے بعض فقرے جو مطلب سے تعلق رکھتے ہین یہ ہین:۔

امام صاحب کا خط

اپنی نسبت لکھتے ہین "بست سال در ایام سلطان شہید (یعنی ملک شاہ) روزگار گذاشت وازو بہ اصفہان و بغداد اقبالہا دید، وچند بار میان سلطان و امیر المومنین رسول

---

[1] امام صاحب پر مخالفین کی یورش اور حکومت کے ذریعہ سے ان کی بے آبروئی کی تحریک ایک مسلم الثبوت واقعہ ہے، لیکن واقعہ کے بعض خصوصیات نہایت بحث طلب ہین،

(۱) قطعی طور سے معلوم نہین ہوتا کہ بادشاہ کون تھا، مین نے سنجر کا نام لیا ہے جس کے چند وجوہ ہین، اول تو شمس الائمہ کردری نے منخول کی رد مین جو کتاب لکھی ہے اس مین سنجر کے نام کی تصریح ہے، دوسرے یہ کہ مکاتبات امام غزالی مین لکھا ہے کہ سلطان نے معین الملک کو غزالی کے حاضر کرنے کا حکم دیا، اور یہ یقینی ہے کہ معین الملک سنجر کا وزیر تھا جیسا کہ ابن اثیر نے واقعات ۵۲۱ھ مین تصریح کی ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ مکاتبات غزالی مین یہ بھی لکھا ہے کہ امام صاحب نے اس واقعہ کے بعد نصیحۃ الملوک نام ایک کتاب لکھکر بادشاہ اسلام کو بھیجی، صاحب کشف الظنون نے التبر المسبوک کے نام کے ذیل مین جو نصیحۃ الملوک کا ترجمہ ہے لکھا ہے کہ یہ کتاب امام غزالی نے محمد بن ملک شاہ سلجوقی کیلئے لکھی، اس کے مؤید یہ امر ہے کہ جب تک محمد بن ملک شاہ زندہ رہا تاج و تخت کا اصلی مالک وہی تھا اور سلطان سنجر نیابۃً کام کرتا تھا،

(۲) منخول کی نسبت فیصلہ نہین ہوتا، کہ کس زمانہ کی تصنیف ہے، مکاتبات امام غزالی اور طبقات الشافعیہ تاج الدین سبکی مین لکھا ہے کہ شباب کی تصنیف ہے، جب کہ امام الحرمین زندہ تھے، لیکن امام غزالی نے خود اپنی کتاب مستصفیٰ فی اصول الفقہ مین لکھا ہے کہ "منخول احیاء العلوم کیمیاے سعادت اور جواہر القرآن کے بعد کی تصنیف ہے" منخول اس وقت ہمارے پیش نظر ہے، اس کا طرز تحریر علانیہ شہادت دیتا ہے کہ وہ ابتدائی زمانے کی تصنیف ہے خصوصاً امام ابوحنیفہ کی شان مین جو گستاخیان ہین وہ ہرگز اس زمانے کی نہین ہو سکتین جب وہ تارک الدنیا اور صوفی ہو چکے تھے اور اس قسم کی طرز تحریر سے قطعی توبہ کر چکے تھے مکاتبات مین یہ بھی لکھا ہے کہ امام صاحب نے انکار کیا کہ مین نے امام ابوحنیفہؒ کی شان مین کبھی گستاخانہ الفاظ نہین استعمال کئے اس لئے یا تو یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ اس قدر عبارت جو امام ابوحنیفہ کی تنقیص مین ہے الحاقی ہے یا یہ قرار دینا چاہئے کہ جو کتاب امام غزالی نے شباب مین تصنیف کی تھی وہ منخول نہین بلکہ اور کتاب تھی اور امام صاحب نے بعد کو اس کو اپنی تصنیفات سے خارج کر دیا تھا،

بود در کارہائے بزرگ و در علوم دین نزدیک ہفتاد کتاب تصنیف کرد، پس دینار اچنانکہ بود بدید و بکلی بیند اخت، و مدتے در بیت المقدس و مکہ قیام کرد، و بر سر مشہد ابراہیم خلیل اللہ عہد کرد کہ ہرگز پیش ہیچ سلطان نہ رود و مال ہیچ سلطان نگیرد و مناظرہ و تعصب نکند، دوازدہ سال برین وفا کرد و امیر المومنین و ہمہ سلطانان، دعاگوے را معذور داشتند، اکنون شنیدم کہ از مجلس عالی اشارتے رفتہ است بحاضر آمدن فرمان را بہ مشہد رضا آمدم و نگہداشت عہد خلیل را بہ لشکر گاہ نیامدم[1]،،

اس خط کو پڑھکر سلطان امام صاحب کی زیارت کا مشتاق ہوا، اور دربار یوں سے کہا کہ مین چاہتا ہون کہ روبرو باتین کرکے ان کے عقائد و خیالات سے واقف ہون، مخالفین کو یہ حال معلوم ہوا تو ڈرے کہ کہین بادشاہ پر امام صاحب کا جادو نہ چل جائے اس لئے یہ کوشش شروع کی کہ امام صاحب لشکرگاہ تک آئین لیکن دربار مین نہ جانے پائین بلکہ باہر ہی مناظرہ کی مجلس قائم ہو اور امام صاحب کو مناظرہ اور مباحثہ مین زچ کیا جائے، طوس کے علماء و فضلا نے یہ خبر سنی تو لشکرگاہ مین پہونچے اور مخالفین سے کہا کہ ہم لوگ امام صاحب کے شاگرد ہین مسائل بحث طلب ہمارے سامنے پیش کئے جائین جب ہم عہدہ برآنہ ہوسکین تب امام صاحب کو تکلیف دیجائے تمہارا یہ رتبہ نہین کہ امام صاحب تم کو مخاطب بنائین" ان جھگڑون کی وجہ سے سنجر نے یہی مصلحت سمجھی کہ امام صاحب کو سامنے بلاکر فیصلہ کر لیا جائے، معین الملک کو جو وزیر اعظم تھا، امام صاحب کی طلبی کا حکم دیا، امام صاحب چار ناچار لشکرگاہ مین آئے اور معین الملک سے ملے، معین الملک نے عزت و احترام کے ساتھ پیش آیا، اور ان کے ساتھ ساتھ سنجر کے دربار تک گیا، سنجر تعظیم کے لئے اٹھا اور معانقہ کے بعد سریر شاہی پر جگہ دی،

امام صاحب کا سنجر کے دربار مین جانا،

امام صاحب ہرچند بڑے بڑے دربار دیکھ چکے تھے تاہم سنجر کے جاہ و جلال سے مرعوب ہوئے اور جسم پر رعشہ پڑ گیا، ایک قاری ساتھ تھا اس سے کہا کہ قرآن مجید کی کوئی آیت پڑھو، اس نے یہ آیت پڑھی الیس اللہ بکاف عبدہ یعنی کیا خدا اپنے بندہ کے لئے کافی نہین ہے" آپ

[1] مکاتبات صفحہ،،

آیت کے اثر سے دل قوی ہو گیا سنجر کی طرف خطاب کیا اور ایک طول طویل تقریر کی جو بعینہ ان کے مکاتبات مین درج ہے،

گفتگو کے خاتمہ پر کہا کہ مجھکو دو باتین عرض کرنی ہین،

ایک یہ کہ طوس کے لوگ پہلے ہی بد انتظامی اور ظلم کی وجہ سے تباہ تھے اب سردی اور قحط کی وجہ سے بالکل برباد ہو گئے ان پر رحم کر خدا تجھ پر بھی رحم کریگا، افسوس مسلمانون کی گردنین مصیبت اور تکلیف سے ٹوٹی جاتی ہین، اور تیرے گھوڑون کی گردنین طوقہاے زرین کے بار سے،

دوسرے یہ کہ مین بارہ[۱۲] برس سے گوشہ نشین رہا، پھر فخر الملک نے یہان آنے کے لئے اصرار کیا، مین نے کہا کہ یہ وہ وقت ہی کہ کوئی شخص ایک بات بھی سچ کہنی چاہے تو زمانہ کا زمانہ اسکا دشمن بنجاتا ہے، لیکن فخر الملک نے نہ مانا اور کہا کہ بادشاہِ وقت عادل ہے، اگر کوئی خلاف بات ہوگی تو مین سینہ سپر ہون گا،

"میری نسبت جو یہ مشہور کیا جاتا ہے کہ مین نے امام ابو حنیفہ پر طعن کئے ہین محض غلط ہے، امام ابو حنیفہ کی نسبت میرا وہی اعتقاد ہے جو مین نے کتاب احیاء العلوم مین لکھا ہے، مین انکو فن فقہ مین انتخاب روزگار خیال کرتا ہون"،

سنجر پر امام صاحب کی تقریر کا اثر

امام صاحب کی تقریر سنکر سنجر نے کہا کہ آج عراق و خراسان کے تمام علماء کا مجمع ہوتا تو سب لوگ آپ کے کلام سے مستفید ہوتے تاہم یہ حالات آپ اپنے ہاتھ سے قلم بند کیجئے تاکہ تمام ممالک مین مشتہر کئے جائین جس سے لوگون کو یہ بھی معلوم ہو گا کہ میرا اعتقاد علماء کی نسبت کیسا ہے، آپ کو درس کی خدمت ضرور قبول کرنی ہوگی، فخر الملک جس نے آپ کو نیشاپور کے قیام پر مجبور کیا تھا میرا ادنیٰ خادم تھا، مین حکم دونگا کہ تمام علماء سال بھر مین ایکبار آپ کی خدمت مین حاضر ہون اور اپنی مشکلات آپ سے حل کرین،

دربار شاہی سے اٹھکر امام صاحب شہر (طوس) مین آئے تمام شہر استقبال کو نکلا اور لوگون نے جشن عام کرکے امام صاحب پر زر و جواہر نثار کئے،

مخالفین اب بھی اپنی شرارت سے باز نہ آئے، امام صاحب کے پاس جاکر ان سے پوچھا کہ آپ مذہب مین کس کے مقلد ہین، امام صاحب نے کہا عقلیات مین عقل کا، اور منقولات مین قرآن کا ائمہ مین سے مین کسی کا مقلد نہین، مخالفین یہ سنکر اٹھ کھڑے ہوئے اور امام صاحب کی بعض تصنیفات (مشکوٰۃ الانوار و کیمیاے سعادت) پر اعتراضات لکھکر بھیجے، امام صاحب نے نہایت تحقیق اور تفصیل کے ساتھ ان اعتراضون کا جواب لکھا، چنانچہ مکاتبات مین یہ جواب بعینہ منقول ہے،

یہ فتنہ تو فرو ہو گیا، لیکن امام صاحب کی شہرت و مقبولیت ان کو چین سے بیٹھنے نہین دیتی تھی ۵۰۴ھ مین سلطان محمد بن ملک شاہ نے جب نظام الملک کے بڑے بیٹے احمد کو وزیر اعظم مقرر کرکے قوام الدین نظام الملک صدر الاسلام کا لقب دیا تو اس نے امام صاحب کو پھر بغداد مین بلانا چاہا، بغداد کا نظامیہ تمام دنیا مین مسلمانون کا علمی مرکز تسلیم ہو چکا تھا اور نہایت دور دراز ملکون سے لوگ تکمیل تعلیم کے لئے وہان جاتے تھے، اس بنا پر ارکان سلطنت ہمیشہ یہ کوشش کرتے رہتے تھے کہ اس کی علمی حیثیت مین فرق نہ آنے پائے، امام غزالی نے جب نظامیہ چھوڑا تھا تو اپنے چھوٹے بھائی کو اپنا نائب مقرر کر گئے تھے، لیکن یہ ایک عارضی انتظام تھا، امام صاحب کی طرف سے مایوسی ہوئی تو مستقل انتظام کیا گیا، لیکن امام صاحب کے رتبہ کا شخص کہان مل سکتا تھا، نتیجہ یہ ہوا کہ نظامیہ کا وہ اثر نہ رہا، احمد جب مسند وزارت پر متمکن ہوا تو سب سے پہلے اس مہم پر توجہ کی، خلیفہ بغداد کو خود بھی اس کا بہت خیال تھا،

خراسان جسمین طوس واقع ہے سلطان سنجر کے زیر حکومت تھا، اور صدر الدین محمد بن فخر الملک بن نظام الملک سنجر کا وزیر تھا، احمد نے صدر الدین کو ایک خط لکھا کہ امام غزالی کو نظامیۂ بغداد کی مدرسی کے لئے آمادہ کیا جائے، اس کے ساتھ امام صاحب کے نام کا بھی خط تھا، کہ دونون خط انکی خدمت مین ساتھ بھیجے جائین، (خط کے جستہ جستہ فقرے درج ذیل ہین)

امام صاحب کا نظامیۂ بغداد کے درس کے لئے طلب کیا جانا

وزیر اعظم کا خط

"پوشیدہ نیست کہ مدرسۂ نظامیہ قدس اللہ ایاہا، مجدے بزرگ است کہ خداوند شہید قدس اللہ روحہ (نظام الملک) آنرا ابتنا فرمودہ است در مقر خلافت معظم، وجوار زعامت مقدس چنان جائیست کہ معدن علم، دین ومنبع فضل، وموضع تدریس، وماوائے علما ومقصد مستفیدان وطلبۂ علم است، واگرچہ، آثار خداوند شہید درجہان نشر است، اما ہیچ اثرے بموضع تر ازآن نیست، بحکم مجاورت سرائے عزیز مقدس نبوی (یعنی آستانۂ خلافت) تاجہان باشد این خیر مخلد خواہد بود، واین منقبت مؤید برما وجملہ اہل البیت فریضہ است در تاسیس مبانی این مجد، مبالغہ نمودن"

اس خط سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ تمام لوگون نے خلیفۂ بغداد مستظہر باللہ سے التجا کی تھی کہ جس طرح ہو سکے، امام غزالی کو نظامیہ کے درس کے لئے بلایا جائے، چنانچہ وہ فقرے یہ ہین:

دربار خلافت سے امام صاحب کا طلب کیا جانا،

"ونیز از سرائے عزیز مقدس نبوی (یعنی ایوان خلافت) ذریعت نمودند وتدبیر آنرا مبالغہا فرمودند وایں خطاب صادر شد تا صدر الدین بہ تحفظ این خیر، جز بخواجہ اجل زین الدین حجۃ الاسلام فرید الزمان ابو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالی ادام اللہ تمکنہ اہتمام نگیرد، از انجہ او یگانۂ جہان، وقدوۂ عالم

۱؎ ملک شاہ سلجوقی نے جب انتقال کیا تو تین بیٹے چھوڑے، برکیارق، محمد، سنجر، سنجر سب مین چھوٹا تھا، برکیارق اور محمد دونون کو سلطنت کا دعویٰ تھا، اس لئے ہمیشہ خانہ جنگیان رہین، برکیارق نے ۴۹۸ھ مین وفات پائی، اس وقت سے محمد مستقل بادشاہ ہوا اور سنجر اس کا ولیعہد، چنانچہ محمد جب تک زندہ رہا، سنجر نے بالاستقلال حکومت کا دعویٰ نہین کیا،

و انگشت نماے روزگار است"

اس فرمان پر دربارِ خلافت کے تمام ارکان کے دستخط ثبت تھے اور یہ ظاہر کیا گیا تھا کہ "حاشیہ بوسانِ خلافت، اور ارکانِ سلطنت سب امام صاحب کے قدوم پر چشم براہ ہین"

احمد بن نظام الملک نے خود امام صاحب کو جو خط لکھا اس کا ماحصل یہ تھا کہ "اگرچہ آپ جہان تشریف رکھین گے وہی جگہ درس گاہ عام بنجائیگی لیکن جس طرح آپ مقتداے روزگار ہین آپ کا قیام بھی وہی ہونا چاہیے جو تمام اسلام کا مرکز اور قبلہ گاہ ہو تاکہ دنیا کے ہر حصہ کے لوگ باسانی وہان پہونچ سکین، اور ایسا مقام صرف دار السلام بغداد ہے"

امام صاحب کا انکار اور معذرت

امام صاحب نے ان خطوط و فرامین کے جواب مین ایک طول طویل خط لکھا اور بغداد نہ آنے کے متعدد عذر لکھے "ایک یہ کہ یہان یعنی طوس مین اس وقت ڈیڑھ سو مستعد طلباء مصروفِ تحصیل ہین جن کو بغداد جانے مین زحمت ہو گی، دوسرے یہ کہ جب مین بغداد مین تھا تو میرے اہل و عیال نہ تھے اب بال بچون کا جھگڑا ہے اور یہ لوگ ترکِ وطن کی زحمت نہین اٹھا سکتے، تیسرے یہ کہ مین نے مقام خلیل مین عہد کیا ہے کہ کبھی مناظرہ و مباحثہ نہ کرونگا، اور بغداد مین مباحثہ کے بغیر چارہ نہین، اس کے سوا دربارِ خلافت مین سلام کرنے کے لئے حاضر ہونا ہوگا اور مین اس کو گوارا نہین کر سکتا، سب سے بڑھکر یہ کہ مین مشاہرہ اور وظیفہ قبول نہین کر سکتا، اور بغداد مین میری کوئی جائداد نہین"

غرض خلافت اور سلطنت کی طرف سے گو بہت کچھ کد ہوئی لیکن امام صاحب نے صاف انکار کیا، اور گوشۂ عافیت سے باہر نہ نکلے،

امام صاحب کا فن حدیث کی تکمیل کرنا،

امام صاحب نے حدیث کا فن اثناے تحصیل مین نہین سیکھا تھا، اب اس کی تکمیل کا خیال آیا، حافظ عمر بن ابی الحسن الرواسی ایک مشہور محدث تھے، وہ اتفاقیہ طوس مین آئے، امام صاحب

نے ان کو اپنے ہان مہمان رکھا اور ان سے صحیح بخاری مسلم کی سند لی[1] حافظ ابن عساکر نے لکھا ہے کہ "امام صاحب نے صحیح بخاری، ابو اسمٰعیل حفصی سے پڑھی"

امام صاحب اخیر عمر مین اگرچہ بالکل عابد مرتاض بن گئے تھے، اور شب و روز مجاہدات و ریاضات مین بسر کرتے تھے، تاہم تصنیف و تالیف کا مشغلہ بالکل ترک نہ ہوا، اصول فقہ مین مستصفیٰ جو ان کی نہایت اعلیٰ درجہ کی تصنیف ہے ۵۰۴ھ کی تصنیف ہے جس سے ایک برس کے بعد امام صاحب نے انتقال کیا،

اخیر عمر کی تصنیف

وفات

وفات

امام صاحب نے ۱۴ جمادی الثانی ۵۰۵ھ مین بمقام طابران انتقال کیا، اور وہین مدفون ہوئے، ابن جوزی نے ان کے مرنے کا قصہ ان کے بھائی احمد غزالی کی روایت سے حسب ذیل لکھا ہے :-

"پیر کے دن امام صاحب صبح کے وقت بستر خواب سے اٹھے، وضو کر کے نماز پڑھی، پھر کفن منگوایا، اور آنکھون سے لگا کر کہا "آقا کا حکم سر آنکھون پر" یہ کہکر پاؤن پھیلا دیے[2] لوگون نے دیکھا تو دم نہ تھا"،

امام صاحب کے مرنے کا تمام اسلامی دنیا کو صدمہ ہوا اکثر شعرا نے مرثیے لکھے چند شعر یہ ہین،

بکی علی حجة الاسلام حین ثوی ۔۔۔ من کل حی عظیم القدر اشرفہ

تلک الرزیة تستوھی قوی جلدی ۔۔۔ والطرف تسھرہ والدمع تنزفہ

مفی فاعظم مفقود فجعت بہ ۔۔۔ من لا نظیر لہ فی الناس یخلفہ

---

[1] شرح احیا صفحہ ۹ و تذکرۃ الحفاظ تذکرہ رواسی، [2] شرح احیا بحوالہ ابن جوزی صفحہ ۱۱،

اولاد،

امام صاحب نے اولاد ذکور نہین چھوڑی چند لڑکیان تھین جنہین سے ایک کا نام ست المنی تھا ان کی اولاد کے سلسلہ کا پتہ دور تک چلتا ہے، فیومی نے کتاب المصباح مین شیخ مجد الدین سے امام صاحب کے لقب کی نسبت ایک روایت نقل کی ہے، شیخ مجد الدین چھٹی پشت مین ست المنی کی اولاد مین سے تھے اور ۷۱۰ھ مین موجود تھے"

تلامذہ،

امام صاحب
کے
شاگرد

امام صاحب کے شاگرد کثرت سے تھے، خود امام صاحب نے ایک خط مین ایک ہزار کی تعداد بیان کی ہے، ان مین سے بعض بڑے نامور گذرے ہین، محمد بن تومرت جس نے اسپین مین خاندان تاشفین کو مٹا کر ایک نہایت عظیم الشان سلطنت کی بنیاد ڈالی، امام صاحب ہی کا شاگرد تھا، علامہ ابوبکر عربی جو علماے اندلس مین شہرت عام رکھتے ہین، امام صاحب ہی کے شاگرد تھے، اس موقع پر ہم ان کے چند ممتاز شاگردون کی ایک فہرست درج کرتے ہین،

نام	مختصر حال
قاضی ابو نصر احمد بن عبد اللہ	۴۷۴ھ مین پیدا ہوئے اور ۵۵۲ھ مین وفات پائی طوس مین امام صاحب سے فقہ کی تکمیل کی،
ابو الفتح احمد بن علی،	مدرسۂ نظامیہ مین متعدد علوم کا درس دیتے تھے ۵۱۸ھ مین وفات پائی،
ابو منصور محمد بن اسماعیل،	مشہور واعظ تھے، حدیث سمعانی وغیرہ سے پڑھی تھی،
ابو سعید محمد بن اسعد	فقہ مین امام صاحب کے شاگرد تھے،
ابو حامد محمد بن عبد الملک	فقہ امام صاحب سے پڑھی، حدیث مین حافظ حمیدی کے شاگرد تھے،

ابوسعید محمد بن علی کردی	امام صاحب کی کتاب الجام العوام کے راوی یہی ہین، ادب مین مقامات حریری کے مصنف کے شاگرد تھے،
امام ابوسعید محمد بن یحیٰی نیشاپوری،	مشہور عالم ہین، امام صاحب کی کتاب بسیط کی شرح اول انھین نے لکھی،
ابوطاہر امام ابراہیم،	امام صاحب نے ایک خط مین لکھا ہے کہ میرے شاگردون مین یہ سب سے ممتاز ہین، شام وغیرہ کے سفر مین یہ امام صاحب کے ہمرکاب تھے، امام الحرمین سے بھی پڑھا تھا، ۵۱۳ھ مین شہید ہوئے،
ابوالفتح نصر بن محمد آذربائجانی	فن تصوف امام صاحب سے سیکھا تھا،
ابوالحسن سعد الخیر بن محمد البلنسی،	مشہور محدث اور سیاح تھے، سمعانی اور ابن جوزی نے حدیث مین ان کی شاگردی کی، ۵۴۱ھ مین وفات پائی، امام صاحب سے فقہ پڑھی تھی،
ابوطالب عبدالکریم رازی	ان کو احیاء العلوم بر زبان یاد تھی، ۵۲۲ھ مین وفات پائی،
ابومنصور سعید بن محمدؒ،	یہ اس رتبہ کے شخص تھے کہ نظامیہ کے مدرس مقرر ہوئے،
ابوالحسن علی بن محمد جوینی صوفی	طوس مین امام صاحب سے فقہ پڑھی،
ابوالحسن علی بن مطہر دینوری	امام صاحب کے نامور شاگردون مین تھے، حافظ ابن عساکر محدث نے انکی شاگردی کی، ۵۳۳ھ مین وفات پائی،
ابوالحسن علی بن مسلم جمال الاسلام،	بڑے نامور شخص ہین، دمشق مین امام صاحب سے تحصیل کی، حافظ ابن عساکر وغیرہ ان کے شاگرد ہین،

ان بزرگون[1] کے سوا اور بہت سے شاگرد تھے جن کے نام کی تفصیل کی ضرورت نہین،

[1] یہ فہرست شرح احیاء سے لی گئی ہے،

حصّۂ دوم

تصنیفات

تصنیفات کے لحاظ سے امام صاحب کی حالت نہایت حیرت انگیز ہے، انھون نے کل ۵۴، ۵۵ برس کی عمر پائی تقریباً بیس برس کی عمر سے تصنیف کا مشغلہ شروع ہوا، دس گیارہ برس صحرانوردی اور بادیہ پیمائی مین گذرے درس و تدریس کا شغل ہمیشہ قائم رہا اور کبھی کسی زمانے مین ان کے شاگردون کی تعداد ڈیڑھ سو سے کم نہین رہی، فقر و تصوف کے مشغلے جدا، دور دور سے جو فتاوے آتے تھے ان کا جواب لکھنا الگ، با این ہمہ سینکڑون کتابین تصنیف کین جنمین سے بعض بعض کئی کئی جلدون مین ہین، اور گونا گون مضامین سے پر ہین، اور جو تصنیف ہے اپنے باب مین بے نظیر ہے، سچ ہے، ع

این سعادت بزور بازو نیست

تصنیفات کی کثرت

مین سب سے پہلے ان کی تصانیف کی ایک اجمالی فہرست بترتیب حروف تہجی لکھتا ہون جو طبقات سبکی اور شرح احیاء اور کشف الظنون سے ماخوذ ہے، پھر خاص کتابون کے کسی قدر مفصل حالات لکھون گا،

تصنیفات کی اجمالی فہرست

حرف الف، احیاء[۱] العلوم، الاملاء[۲] علی مشکل الاحیاء، اربعین[۳]، الاسماء[۴] الحسنی، الاقتصاد[۵] فی الاعتقاد، الجام[۶] العوام، اسرار[۷] معاملات الدین، اسرار[۸] الانوار الالٰہیہ بالآیات المتلوۃ، اخلاق[۹] الابرار والنجاۃ من الاشرار، اسرار[۱۰] اتباع السنہ، اسرار[۱۱] الحروف والکلمات، ایہا[۱۲] الولد

حرف ب، بداية الهدايه[13] در موعظت، البسيط[14] در فقه، بيان القولين للشافعي[15]، بيان فضائح الاباحية[16]، بدائع الصنع[17]،

حرف ت، تنبيه الغافلين[18]، تلبيس ابليس[19]. تهافة الفلاسفه[20]، تعليقه في فروع المذهب[21]، تحصين الماخذ[22]، تحصين الادله[23]، تفرقه بين الاسلام والزندقه[24]،

حرف ج، جواهر القرآن[25]،

حرف ح- حجة الحق[26]، حقيقة الروح[27]،

حرف خ، خلاصة الرسائل الى علم المسائل[28] في المذهب، اختصار المختصر للمزني[29] وهو احد الكتب المشهورة،

حرف ر، الرسالة القدسيه[30]،

حرف س، السر المصون[31]، رتب فيه آيات القرآن على اسلوب غريب،

حرف ش، شرح دائره علي بن ابي طالب[32] المسماة بجنة الاسماء، شفاء العليل في مسئلة التعليل[33]

حرف ع، عقيدة المصباح[34]، عجائب صنع الله[35]، عنقود المختصر[36] وهو تلخيص المختصر للجويني،

حرف غ، غاية الغور في مسائل الدور في مسئلة الطلاق[37]، غور الدور[38] الفه ببغداد ۴۸۰ھ،

حرف ف- فتاوے[39] مشتمله على مائة وتسعين مسئلة، الفكرة والعبرة[40]، فواتح السور[41]، الفرق بين الصالح وغير الصالح[42]،

حرف ق، القانون الكلي[43]، قانون الرسول[44]، القربة الى الله[45]، القسطاس المستقيم[46]، قواعد العقائد[47]، القول الجميل في رد على من غير الانجيل[48]،

حرف ک، کیمیائے سعادت[49]، کیمیائے سعادت مختصر[50]، كشف علوم الآخرة[51]، كنز العدة[52]،

حرف ل، اللباب المنتحل في علم الجدل[53]،

حرف میم المستصفى في اصول الفقه[54]، منخول[55]، ماخذ في الخلافيات بين الحنفيه والشافعيه[56]، المبادي والغايات[57]، المجالس الغزالية[58]، مقاصد الفلاسفه[59]، المنقذ من الضلال[60]، معيار النظر[61]، معيار العلم في المنطق[62]، محك النظر[63]، مشكواة الانوار[64]، مستظهري في الرد على الباطنية[65]، ميزان العمل[66]، مواهم الباطنية[67]، المنهج الاعلى[68]، معراج السالكين[69]، المكنون في الاصول[70]

مستظہر السلاطین، مفصل الخلاف فی اصول القیاس، منہاج العابدین قیل ہو آخر تالیفاتہ، المعارف العقلیہ،	حرف ن، نصیحۃ الملوک فارسی، حرف واؤ، وجیز، وسیط، حرف ی، یاقوت التاویل فی التفسیر ۴۰ جلد،

مضامین کے لحاظ سے تصنیفات کی تقسیم

(مشہور تصنیفات مراد ہین)

مضامین کے لحاظ سے تصنیفات کی تقسیم،

فقہ، وسیط، بسیط، وجیز، بیان القولین للشافعی، تعلیقہ فی فروع المذہب، خلاصۃ الرسول اختصار المختصر، غایۃ الغور، مجموعہ فتاوی،

اصول فقہ، تحصین المآخذ، شفاء العلیل، منتحل فی علم الجدل، منخول، مستصفی، مآخذ فی الخلافیات، مفصل الخلاف فی اصول القیاس،

منطق، معیار العلم، محک النظر، میزان العمل (یہ کتابین یورپ مین موجود ہین)

فلسفہ، مقاصد الفلاسفہ (یورپ مین اس کا نسخہ موجود ہے)

کلام، تہافۃ الفلاسفہ، منقذ، الجام العوام، اقتصاد، مستظہری، فضائح الاباحیہ، حقیقۃ الروح، قسطاس المستقیم، القول الجمیل فی الرد علی من غیر الانجیل، مواہم الباطنیہ، تفرقہ بین الاسلام والزندقہ، الرسالۃ القدسیہ،

تصوف و اخلاق، احیاء العلوم، کیمیاے سعادت، المقصد الاقصی، اخلاق الابرار، جواہر القرآن، جواہر القدس فی حقیقۃ النفس، مشکوۃ الانوار، منہاج العابدین، معراج السالکین، نصیحۃ الملوک، ایہا الولد، بدایۃ الہدایہ، مشکوۃ الانوار فی لطائف الاخیار،

لہ کشف الظنون مین لکھا ہے کہ یہ مختصر سی کتاب ہے اور پانچ بابون مین ہے یعنی منطق، کلام، قول، کتابت، فرض،

منحوث فیہ تصنیفات

بحث طلب تصنیفات

امام صاحب کے نام سے جو تصنیفات مشہور ہین ان مین بعض ایسی بھی ہین جن کی نسبت بعض بزرگون کا بیان ہے کہ درحقیقت وہ امام صاحب کی تصنیف نہین، اس قسم کی چار کتابین ہین منخول مضنون بہ علی غیر اہلہ، کتاب النفخ والتسویہ سر العالمین چنانچہ ہم ہر ایک سے متعلق تفصیل کے ساتھ بحث کرتے ہین،

منخول

منخول، یہ کتاب اصول فقہ مین ہے، کشف الظنون مین اس کو رد ابی حنیفہ کے نام سے لکھا ہے، اور قلاید العقیان کے مصنف کا قول نقل کیا ہے کہ "وہ امام غزالی کی نہین بلکہ محمود معتزلی کی تصنیف ہے، شمس الایمہ کردری نے اس کتاب کا رد بھی لکھا ہے،

اس کتاب مین امام ابوحنیفہؒ پر نہایت سختی سے حرف گیری کی ہے، اور دعوی کیا ہے کہ "امام ابوحنیفہؒ کے مسائل فی صدی ۹۰ غلط ہین" چونکہ امام صاحب نے احیاء العلوم مین امام ابوحنیفہؒ کی نہایت مدح کی ہے اس کے علاوہ ائمہ دین کو برا کہنا امام صاحب کی شان سے یون بھی بعید ہے اس لئے یہ خیال کیا گیا کہ وہ امام غزالی کی تصنیف نہین ہو سکتی،

لیکن حقیقت یہ ہے کہ صرف اس دلیل کی بنا پر یہ دعوی نہین کیا جا سکتا، اول تو رجال و تاریخ کی تمام کتابون مین وہ امام صاحب ہی کی طرف منسوب کی گئی ہے ثانیاً امام صاحب کے ابتدائی حالات جس نے غور سے پڑھے ہین، وہ سمجھ سکتا ہے کہ ابتدا مین امام صاحب کا مزاج کس قدر مجادلہ پسند اور نکتہ چین واقع ہوا تھا، محدث عبد الغافر فارسی نے امام صاحب کو دونون زمانون مین دیکھا تھا، انکا بیان ہے کہ "امام صاحب ابتدا مین نہایت جاہ پسند خود پرست اور مغرور تھے، لیکن اخیر مین ان کی حالت بالکل بدل گئی، اور وہ کچھ سے کچھ ہو گئے"[1]

[1] تبیین کذب المفتری لحافظ ابن عساکر،

منحول اسی ابتدائی زمانہ کی تصنیف ہوگی، ہم نے اس کتاب کو دیکھا ہے، خود اس کی طرز عبارت بتاتی ہے کہ وہ نشۂ شباب کے زمانہ کی تصنیف ہے،

مضنون

مضنون بہ علی غیر اہلہ، اس کتاب کی نسبت محدث ابن الصلاح اور علامہ ابن السبکی کا دعوی ہے کہ "امام صاحب کی تصنیف نہین ہوسکتی، دلیل یہ ہے کہ اس کتاب کا مصنف قدم عالم، انکار علم جزئیات اور نفی صفات کا قائل ہے اور ان مین سے ہر عقیدہ کفر کا مستوجب ہے" اس بحث کے تصفیہ کے لئے ہم کو اثبات و نفی دونون جانب کی شہادتون کا موازنہ کرنا چاہیے، رجال کی جس قدر مستند کتابین ہین، سب مین اس کتاب کو امام صاحب کی تصنیفات مین شمار کیا ہے اس سے بڑھکر یہ کہ خود امام صاحب نے جواہر القرآن مین جو ان کی مسلمہ تصنیف ہے اس کتاب کا ذکر کیا ہے،

نفی کی جانب، صرف یہ قیاس ہے کہ اس مین بعض مسائل ایسے مذکور ہین جو علامۂ ابن الصلاح و ابن السبکی کے نزدیک موجب کفر ہین، اگر انکار کے لئے صرف اس قدر قرینہ کافی ہوسکتا ہے تو احیار العلوم مین بہت سی ایسی باتین مذکور ہین جو بعضون کے نزدیک کفر کی مستوجب ہین مثلاً یہ مسئلہ کہ "موجودہ عالم سے بہتر پیدا کرنا ممکن نہین ہے" بہت سے ائمۂ حدیث کے نزدیک صاف کفر ہے اور اسی بنا پر بہت سے لوگون نے امام صاحب کی تکفیر کی، لیکن احیار العلوم مین یہ مسئلہ نہایت تصریح سے مذکور ہے، چنانچہ علامہ شعرانی نے خاص اس مسئلہ پر ایک کتاب لکھی جس کا نام الاجوبۃ المرضیۃ عن ائمۃ الفقہاء والصوفیہ ہے[1]،

اس کے علاوہ جن مسائل کو موجب کفر قرار نہین دیا ہے، وہ جس حیثیت سے موجب کفر ہین اس کا کوئی قائل نہین، اور جس کے لوگ قائل ہین وہ موجب کفر نہین، مثلاً صفات کا

[1] شرح احیار العلوم مطبوعہ، مصر جلد اول ص ۳۲

جو لوگ انکار کرتے ہین اس کے یہ معنی نہین قرار دیتے کہ خدا بصیر و علیم و سمیع نہین ہے، بلکہ یہ مراد لیتے ہین کہ خدا کی ذات ہی بصر و علم و سمع کے لئے کافی ہے، یہ صفات ذات سے علحدہ نہین ہین جیسا کہ انسان اور حیوانات مین ہین، اس طرح کے انکار صفات کو کون کفر کہہ سکتا ہے؛ اسی طرح قدم عالم اور نفی علم جزئیات کا مسئلہ ہے،

لطف یہ کہ یہ مسائل مضنون بہ علی غیر اہلہ مین سرے سے مذکور ہی نہین، علامہ ابن الصلاح و ابن السبکی نے معلوم نہین کن الفاظ سے یہ مسائل مستنبط کئے؛ یہ کتاب عام طور پر شایع ہو چکی ہے، اور ہر شخص خود دیکھکر اس کا فیصلہ کر سکتا ہے،

النفخ و التسویہ

کتاب النفخ والتسویہ، شرح احیاء العلوم مین علامہ مرتضی حسینی نے اس کتاب کو جعلی قرار دیا ہے، لیکن کسی قسم کی کوئی دلیل نہین پیش کی، نہ کسی اور شخص کا قول اس کی تائید مین نقل کیا ہے،

سر العالمین

سر العالمین، ہمارے نزدیک یہ کتاب بے شبہہ جعلی ہے، اس کی طرز عبارت، اور انداز تحریر امام صاحب کے طریقۂ تحریر سے بالکل الگ ہے، جعلی بنانیوالے نے ایک چالاکی یہ کی ہے کہ جا بجا امام الحرمین کی استادی کا ذکر کیا ہے، اور اپنی دانست مین اس کتاب کے اصلی ثابت کرنے کی یہ بڑی تدبیر خیال کی، لیکن صرف یہی امر، کتاب کے جعلی ہونے کی کافی دلیل ہے،، امام صاحب کی یہ خاص عادت ہے کہ وہ اپنے اساتذہ اور شیوخ کا ذکر مطلق نہین کرتے، ان کی تصنیفات مین بہت سے ایسے موقعے ہین جہان استاد یا شیخ کا ذکر کرنا ضروری تھا، لیکن وہ بالکل پہلو بچا جاتے ہین، اور تصریح کا کیا ذکر، کنایہ تک نہین کرتے، منقذ من الضلال مین نہایت ضروری موقع پر صرف اس قدر کہکر رہ گئے، کہ شیوخ سے جس طرح مین نے تعلیم پائی تھی اس کے مطابق مراقبہ و مجاہدہ مین مشغول ہوا،

تصنیفات پر مختلف حیثیتون سے بحث،

روزانہ تصنیف کا اوسط،

(۱) علامۂ نووی نے بستان مین ایک مستند شخص سے نقل کیا ہے کہ مین نے امام غزالی کی تصنیفات اور ان کی عمر کا حساب لگایا تو روزانہ اوسط چار کراسہ پڑا، کراسہ ۱۶ صفحون کا ہوتا ہے، اس حساب سے ۶۴ صفحے روزانہ ہوئے اور یہ مقدار امام صاحب کے اور مشاغل کے ساتھ درحقیقت حیرت انگیز ہے، علامہ طبری وابن جوزی وسیوطی کی تصنیفات کا روزانہ اوسط اس سے بھی زیادہ ہے، لیکن ان بزرگون کی تصنیفات مین منقولات کا حصہ بہت ہے جس مین وہ جزو کے جزو دوسرون کی عبارتین نقل کرتے چلے جاتے ہین،

تصنیفات کے موضوع

(۲) جن علوم مین امام صاحب کی تصنیفات ہین، وہ فقہ، کلام، اخلاق او تصوف ہین، ایک کتاب توریت و انجیل کی تحریف کے ثبوت مین ہے، اس مین استدلال کا وہی طریقہ ہے، جو آجکل مسلمان مصنفین کا طرز ہے، مین نے یہ کتاب قسطنطنیہ کے کتبخانۂ ایاصوفیہ مین دیکھی تھی، اس کتاب سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب توریت و انجیل سے بھی کافی واقفیت رکھتے تھے، فقہ و کلام و تصوف مین ان کی تصنیفات اسلام کی علمی ترقی کے بیش بہا نمونے ہین، اس لئے ان پر ہم الگ مفصل ریویو لکھین گے،

فن تفسیر کو انھون نے غالبًا ہاتھ نہین لگایا یاقوت التاویل جو ان کی تصنیفات مین شمار کیجاتی ہے اور جس کی ضخامت ۴۰ جلدون کی بیان کیجاتی ہے ہماری تحقیقات کی رو سے ایک فرضی نام ہے،

تصنیفات کی قبولیت،

(۳) ان تصنیفات کو خود امام صاحب کے زمانہ مین اور ان کے بعد جو مقبولیت عام حاصل ہوئی وہ نہایت تعجب انگیز ہے، محدث زین الدین عراقی کا قول ہے، کہ "امام غزالی کی

احیاء العلوم اسلام کی اعلیٰ ترین تصنیفات سے ہے، عبد الغافر فارسی جو امام صاحب کے معصر اور امام الحرمین کے شاگرد تھے، ان کا بیان ہے کہ "احیاء العلوم کی مثل کوئی کتاب اس سے پہلے نہین لکھی گئی" امام نودی شارح صحیح مسلم لکھتے ہین کہ "احیاء العلوم قرآن مجید کے لگ بھگ ہے" شیخ ابو محمد کازرونی کا دعوی تھا کہ "اگر دنیا کے تمام علوم مٹا دیئے جائین تو احیاء العلوم سے مین سبکو دوبارہ زندہ کردونگا" شیخ عبد اللہ عیدروس کو جو بہت مشہور صوفی گذرے ہین، احیاء العلوم قریب قریب پوری حفظ تھی، شیخ علی نے ۲۵ دفعہ اول سے آخر تک احیاء العلوم کو پڑھا اور ہر دفعہ ختم کرنے کے بعد فقراء اور طلباء کی عام دعوت کرتے تھے[1]،

تعجب یہ ہے کہ تصوف وسلوک مین جو لوگ خود امام غزالی کے ہمسر تھے، وہ ان کی تصنیفات کو الہامی تصنیف سمجھتے تھے، قطب شاذلی مشہور صوفی گذرے ہین، ایک دن وہ احیاء العلوم ہاتھ مین لئے ہوئے نکلے اور لوگون سے کہا جانتے ہو یہ کیا کتاب ہے؟ یہ کہکر اپنے اعضا پر کوڑون کے نشان دکھائے، اور کہا کہ پہلے مین اس کتاب کا منکر تھا، آج شب کو امام غزالی نے مجھکو خواب مین آنحضرت صلعم کے دربار مین پیش کیا اور اس جرم کی سزا مین مجھکو کوڑے لگائے گئے، شیخ محی الدین اکبر کو زمانہ جانتا ہے، وہ احیاء العلوم کو کعبہ کے سامنے بیٹھکر پڑھا کرتے تھے[2]،

تصنیفات کے ساتھ علما کا اعتنا

امام صاحب کی تصنیفات کی مقبولیت کی بڑی دلیل یہ ہے کہ علماء اور مصنفین نے جس قدر ان کے ساتھ اعتنا کیا بہت کم تصنیفات کے ساتھ کیا ہوگا، فقہ مین ان کی چاردن تصنیفات یعنی بسیط، وسیط، وجیز، وسائل فقہ شافعی کے چار ارکان ہین، وجیز آج کل مصر مین نہایت اہتمام سے چھاپی گئی ہے، اس کتاب کی سب سے پہلے امام فخر الدین رازی نے شرح لکھی، پھر قاضی سراج الدین محمود ارموی المتوفی ۶۸۲ھ عماد الدین ابو حامد محمد بن یونس اربلی، ابو الفتوح اسعد بن

[1] یہ تمام روایتین تعریف الاحیاء بفضائل الاحیاء مین نقل کی ہین، [2] شرح احیاء صفحہ ۲۰

محمود عجلی، امام ابو القاسم عبد الکریم بن محمد قزوینی رافعی وغیرہ نے بسوط شرحین لکھین، شرح احیا مین ان شرحون کی تعداد ستر کے قریب بیان کی ہے، امام ابو الفضل نے ان احادیث کی تخریج مین جو چیز مین مذکور ہین ایک ضخیم کتاب سات جلدون مین لکھی جس کا نام البدر المنیر ہے، اس کتاب کے خلاصے حافظ ابن حجر، بدر بن جماعۃ بدر زرکشی، شہاب بوصیری، سیوطی وغیرہ نے لکھے ان کے سوا بہت سے علما و فضلا نے اس پر شروح اور حاشیے لکھے، جن کے نام کشف الظنون مین بتفصیل مذکور ہین،

اسی طرح الوسیط پر جس کو کشف الظنون مین الرسائل کے نام سے لکھا ہے، نہایت کثرت سے شروح اور حواشی لکھے گئے، سب سے پہلے محی الدین جوشانی نے ۱۶ جلدون مین شرح لکھی، پھر شیخ نجم الدین احمد بن علی المعروف بہ ابن الرفعہ المتوفی ۷۱۰ھ نے ۴۰ جلدون مین شرح لکھی جس کا نام المطلب رکھا، ابو العباس احمد قمولی المتوفی ۷۲۷ھ نے بھی کئی جلدون مین ایک شرح لکھی، جس کا نام البحر المحیط ہے، ان کے علاوہ ظہیر الدین جعفر بن یحییٰ المتوفی ۶۸۲ھ و محمد بن عبد الحاکم و شیخ عزیز الدین عمر بن احمد المتوفی ۶۲۲ھ و ابو الفتوح سعید بن محمود عجلی المتوفی ۶۰۰ھ و ابن ابی الدم المتوفی ۶۴۲ھ و ابن الصلاح المتوفی ۶۴۳ھ و ابو الفضل محمد بن محمد القزوینی و ابن الاستاد کمال الدین احمد بن عبد اللہ الجیلی المتوفی ۶۱۱ھ و یحییٰ بن ابی الخیر الیمنی المتوفی ۵۵۸ھ و عماد الدین عبد الرحمٰن بن علی القاضی المتوفی ۶۲۴ھ وغیرہ نے اس کتاب پر حاشئے اور شرحین لکھین، ابن ملقن شافعی نے اس کی حدیثون کی تخریج کی جس کا نام تذکرۃ الاخیار بما فی البسیط من الاخبار ہے، [1]

امام صاحب کی تصنیفات اور یورپ،

یہ عجیب بات ہے کہ امام صاحب کی تصنیفات کے ساتھ جو اعتنا یورپ نے کیا خود مسلمانون

[1] یہ تفصیل کشف الظنون و کروسائل فی الفروع سے ماخوذ ہے،

نے نہین کیا بے شبہہ مسلمانون نے امام صاحب کی اکثر تصنیفات محفوظ رکھین، اور ان پر شروح و حواشی لکھے، لیکن یہ التفات اور قدردانی صرف ان تصنیفات کیساتھ محدود رہی جو فقہ، اصول فقہ اور تصوف و اخلاق کے متعلق تھین، عقلیات مین جو ان کی معرکہ آرا تصنیفات ہین اور جہان آکر انکا اصلی جوہر کھلتا ہے ان کو کسی نے آنکھ اٹھا کر بھی نہین دیکھا بلکہ اس قسم کی کتابون کو ہمارے علماء ان کی طرف منسوب بھی نہین ہونے دیتے اور یہی وجہ ہے کہ اسلامی کتبخانون مین اُن تصانیف کا بہت کم پتہ چلتا ہے، اس قسم کی ایک تصنیف مضنون بہ علی غیر اہلہ جس پر آگے چل کر ہم ریویو لکھین گے اسکی نسبت علامہ ابن السبکی لکھتے ہین، معاذ اللہ، ان یکون لہ یعنی خدا نکرے کہ یہ کتاب امام صاحب کی ہو، عقلیات پر ختم نہین جس تصنیف مین اجتہاد اور آزادی رائے سے کام لیا گیا، وہ مقبول عام نہ ہو سکی،

منخول جو اصول فقہ مین امام صاحب کی پہلی تصنیف ہے ہماری نظر سے گذری ہے، بڑے معرکہ کی تصنیف ہے، اور چونکہ آغاز شباب کی ہے، امام صاحب اس مین کسی امام یا مجتہد کے پابند نہین اور جو کچھ کہتے ہین نہایت بیباکی اور آزادی سے کہتے ہین صرف اس عیب کی وجہ سے یہ کتاب علماء کی نظر سے گر گئی، یہان تک شمس الائمہ کردری اس کو محمود معتزلی کی تصنیف بتاتے ہین اور ابن حجر کی الخیرات الحسان مین اسی خیال کی تائید کرتے ہین، احیاء العلوم مین بھی یہ چنگاریان دبی پڑی تھین، اس لئے اکثر علماء نے اس کے جلانے کا حکم دیا، اور اس کی تعمیل بھی کی گئی،

برخلاف اس کے یورپ نے انھین کتابون کو بڑے اہتمام سے محفوظ رکھا جنمین امام صاحب نے فلسفہ اور شریعت کے اصول مین باہم تطبیق دی تھی یا جنمین عقلیات کے مسائل کو اپنے خاص پیرایہ مین ادا کیا تھا،

امام صاحب نے یونانی فلسفہ کے مسائل نہایت ترتیب اور عمدگی

مقاصد الفلاسفہ

کے ساتھ ایک کتاب مین لکھے تھے جس کا نام مقاصد الفلاسفہ رکھا تھا، اس کتاب کا اسلامی ممالک مین آج پتہ نہین چلتا لیکن اسپین کے شاہی کتبخانہ مین اس کا نسخہ موجود ہے مسلمانون نے تو اس کتاب کو نظرانداز کر دیا لیکن یورپ مین اسکا عبرانی زبان مین ترجمہ بھی ہوا چنانچہ یہ ترجمہ فرانس کے کتبخانہ مین آج بھی موجود ہے، بارہوین صدی مین اس کتاب کا ترجمہ لاٹین زبان مین ڈومینک گوندی سالیو (DOMINQUE GUNDISALVI) نے کیا اور وہ ۱۵۰۶ء مین بمقام وینس چھاپا گیا، اصل عربی کتاب کے چند صفحے یورپ مین آج کل چھاپے گئے ہین اور میری نظر سے گذرے ہین؛ اس مین صرف منطق کے ابتدائی مسائل ہین، لیکن جس وضاحت اور اختصار کے ساتھ ان مسائل کو لکھا ہے کسی مصنف نے آج تک نہین لکھا،

المنقذ

ایک دوسری کتاب مین جس کا نام المنقذ من الضلال ہے امام صاحب نے اپنے خیالات مذہبی کے تغیرات اور نبوت کی حقیقت لکھی ہے، یہ کتاب بھی مسلمانون مین قدر کی نگاہ سے نہین دیکھی گئی لیکن یورپ نے اس کی بڑی قدردانی کی، فرانس مین اس کا ترجمہ مع اصل عربی کے چھاپا گیا، اور مانسیو پالیا (M.PALLIA) اور مانسیو شمولڈر (M.SCHMOELDERS) نے اپنے اس مضمون مین جو فلسفۂ عرب پر ہے اس کے مشکل مقامات کی تشریح کی،

تہافۃ الفلاسفہ

تہافۃ الفلاسفہ مین امام صاحب نے یونانی فلسفہ کے مسائل باطل کئے ہین، اس کتاب کا عبرانی زبان مین ترجمہ ہوا چنانچہ اس کا نسخہ شاہی کتبخانہ فرانس مین موجود ہے، مانیو شمولڈر (M.SCHMOELDERS) اور مانسیو مونک (MUNK) نے اس کتاب کے مضامین پر تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے،

میزان العمل

منطق مین ایک اور کتاب امام صاحب کی ہے جس کا نام میزان العمل ہے، اسلامی ممالک مین یہ کتاب بالکل نایاب ہے، لیکن یورپ مین اس کے ساتھ یہ اعتنا کیا گیا کہ اس کا عبرانی

ترجمہ جو ایک یہودی مسمی بہ ابراہیم حصدائی نے کیا تھا، مانسیو گول ونتال (M.GOLDEN THAL) نے لیپزگ مین ۱۸۳۹ء مین چھاپا،

احیاء العلوم کے مشکل مقامات پر مانسیو ہیتزگ (M.HITZIG) نے حاشئے لکھے

اصل احیاء العلوم کا عمدہ نسخہ کتبخانۂ برلن مین موجود ہے[1]،

امام صاحب کے اشعار

امام صاحب کے زمانہ مین سلجوقیون کی بدولت، فارسی شاعری اوج شباب پر پہونچ گئی تھی، اور شاعری کا مذاق قوم کے رگ وپے مین سرایت کر گیا تھا، امام صاحب اگرچہ شاعر نہ تھے، لیکن چونکہ زمانہ کا اقتضاء اور لطفِ طبیعت دونون باتین جمع ہو گئی تھین، چپ بھی نہین رہ سکتے تھے، اس زمانہ مین شاعری کے انواع مین سے دو صنف نے نہایت ترقی کی تھی قصیدہ اور رباعی، لیکن قصیدہ مدح اور خوشامد کے لئے مخصوص ہو گیا تھا اور اس وجہ سے وہ امام صاحب کے شایانِ شان نہ تھا، البتہ رباعی ان کی مذاق کے بالکل موافق تھی حضرت سلطان ابو سعید ابو الخیر اور عمر خیام نے رباعی ہی کو حقائق و معارف کے اظہار کا ذریعہ قرار دیا تھا، عمر خیام خود امام صاحب کا معاصر تھا اور اسی دربار سے تعلق رکھتا تھا جس سے امام صاحب وابستہ تھے، ان اسباب سے امام صاحب کبھی کبھی کچھ کہتے تھے تو رباعی ہی کہتے تھے، چنانچہ ان کی چند رباعیان ہم تذکرۂ مجمع الفصحا اور روضات الجنات[2] سے نقل کرتے ہین، رباعیان

اے کان بقا در چہ بقائے، کہ نۂ — در جائے نہ، کدام جائے، کہ نۂ

---

[1] دیکھو پروفیسر مونک کی کتاب (MELANGES DE PHILOSOPHIE JUIVET ARABE P.S MUNK) از صفحہ ۳۶۶ تا ۳۸۳ تذکرۂ امام غزالی، [2] یہ ایران کی ایک نئی تصنیف ہے جو ابن خلکان کے طرز پر لکھی گئی ہے،

اے ذات از ذات تو جہت مستغنی — آخر تو کجائی و کجائے، کہ نۂ

دیگر،

کس را پس پردہ قضا راہ نشد — وز سر قدر ہیچ کس آگاہ نشد

ہر کس ز سر قیاس چیزے گفتند — معلوم نگشت و قصہ کوتاہ نشد،

اس رباعی مین امام صاحب نے جو خیال ادا کیا ہے اگرچہ سقراط کے اس قول سے ماخوذ ہے، معلوم شد کہ ہیچ معلوم نہ شد، لیکن یہ خیال کچھ ایسا حکیمانہ خیال ہے کہ تمام حکما کی زبان سے بے اختیار نکل پڑا ہے،

فارابی کہتا ہے،

اسرار وجود خام و ناپختہ بماند — وان گوہر بس شریف ناسفتہ بماند

ہرگز ز سر قیاس چیزے گفتند — وان نکتہ کہ اصل بود ناگفتہ بماند

بوعلی سینا نے اس کو یون ادا کیا ہے،

دل گرچہ درین بادیہ بسیار شتافت — یک موئے ندانست ولے موئے شگافت

اندر دل او ہزار خورشید بتافت — آخر بہ کمال ذرۂ راہ نیافت

امام صاحب کی رباعی فارابی سے گو کم درجہ پر ہے لیکن بوعلی سینا کی رباعی سے زیادہ لطیف اور صاف ہے،

امام صاحب کی ایک اور رباعی ہے جس مین یہ خیال ادا کیا گیا ہے، کہ ارباب ظاہر کے ان حقائق کا پتہ نہین مل سکتا، فرماتے ہین،

با جامہ نمازے بسر خم کردیم — وز آب خرابات تیمم کردیم

شاید کہ درین میکدہ ہا دریابیم — آن یار کہ در صومعہ ہا گم کردیم

ضبطِ عشق کو ایک قطعہ مین یون ادا کیا ہے:-

قطعہ

گفتم دلا! تو چندین بر خویشتن بپیچی — با یک طبیب محرم این راز در میان نہ

گفتا کہ ہم طبیبے فرمودہ است با من — کہ مہر یار داری صد مہر بر زبان نہ

یہ عجیب بات ہے کہ امام صاحب کا فارسی زبان مین جس قدر کلام ہے حقائق و معارف سے پر ہے، اور ان کی عظمت و شان کے مناسب ہے، لیکن عربی اشعار جو تذکرون مین منقول ہین نہایت عامیانہ ہین، اور برخلاف عرب کے ایرانی مذاق کے موافق ہین،

عربی اشعار

ھبنی صبوت کما ترون بزعمکم — وحظیت منہ بلثم خد ازھر

انی اعتزلت فلا تلوموا انہ — اضحی یقابلنی بحجۃ اشعری

اخیر شعر مین مذہب اعتزال اور امام اشعری کی تلمیح ہے،

علوم و فنون

امام صاحب نے یون تو بہت سے علوم و فنون مین کتابین لکھین لیکن تخصیص کیساتھ جن علوم کو ترقی دی وہ فقہ، اصولِ فقہ، کلام اور اخلاق ہین، فقہ مین ان کی کتابین تین ہین، وسیط، وجیز، بسیط، شافعی فقہ کے تین ارکان ہین،

وجیز مین جس طرح فقہ کے پیچیدہ مسائل کو سلجھا کر لکھا ہے اور ان مین جو اختصار اور ترتیب پیدا کی ہے وہ امام صاحب کا حصہ ہے جس کی نظیر کسی قدیم تصنیف مین نہین ملتی،

اصولِ فقہ مین امام صاحب نے بہت سے مسائل خود ایجاد کئے ہین، چنانچہ ان کی کتاب منخول (جو ہمارے پیشِ نظر ہے) اس دعوی کی بین دلیل ہے،

اس لحاظ سے اگرچہ ہمارا فرض تھا کہ ہم امام صاحب کی ان ایجادات اور استنباطات

کو تفصیل لکھتے جو ان علوم مین اُن سے یادگار ہین، لیکن ہمارے ناظرین کو شافعی فقہ اور اصول فقہ سے دلچسپی نہین ہو سکتی، اس لئے ہم امام صاحب کے ان علمی کارنامون کے بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہین، جو علم کلام اور علم اخلاق کے متعلق ان سے ظہور مین آئے، ملک کا مذاق اور ملک کی حالت بھی اسی کی مقتضی ہے کہ فلسفہ آمیز علوم کے مسائل قوم کے سامنے پیش کئے جائین،

فلسفۂ اخلاق اور احیاء العلوم

فلسفۂ اخلاق پر یونانی تصنیفات اور ان کے عربی ترجمے،

اسلام مین اخلاق کا فن، پند و موعظت کی حیثیت سے تو خود اسلام کے ساتھ آیا، لیکن فلسفیانہ طرز پر اس کی ابتدا اس زمانہ سے ہوئی جب یونانی علوم و فنون کی کتابین عربی زبان مین ترجمہ کی گئین، ارسطو نے علم اخلاق مین دو کتابین لکھی تھین، جو بارہ مقالون مین تھین، یارفریس نے جس کو اہل عرب فرفوریوس کہتے ہین، ان کی تفسیر کی تھی، حنین بن اسحاق نے عربی زبان مین اس کا ترجمہ کیا[1]، ارسطو نے ایک کتاب اسی فن مین فضائل نفس کے عنوان سے لکھی تھی، جس کو ابو عثمان دمشقی نے عربی زبان مین منتقل کیا، علامہ ابن مسکویہ نے لکھا ہے[2]، کہ ابو عثمان نے جو یونانی و عربی دونون مین نہایت کمال رکھتا تھا، اس کتاب کا ترجمہ اس خوبی سے کیا کہ ایک لفظ بھی ترجمہ سے رہ نہین گیا، اور جو لفظ جس لفظ کے مقابلہ مین لکھا بعینہ اسی خیال کو ادا کرتا تھا جو یونانی لفظ سے پیدا ہوتا تھا،

جالینوس نے بھی بعض مسائل اخلاق پر ایک کتاب لکھی تھی جس کا موضوع یہ تھا کہ "انسان اپنے عیوب سے کیونکر واقف ہو سکتا ہے"، اس کتاب کا بھی عربی زبان مین ترجمہ ہوا، چنانچہ اس کے حوالے تہذیب الاخلاق ابن مسکویہ وغیرہ مین اکثر آتے ہین،

[1] کشف الظنون ذکر کتاب الاخلاق [2] تہذیب الاخلاق ابن مسکویہ مطبوعہ مصر، ص ۴۴

ان ترجمون کی مدد سے حکماے اسلام نے اس فن پر مستقل کتابین لکھین، جن مین سے زیادہ تر قابلِ ذکر یہ ہین،

حکماے اسلام کی تصنیفات

آراء المدینۃ الفاضلہ — حکیم ابونصر فارابی کی تصنیف ہے، یورپ مین چھپ گئی ہے، اس مین اخلاق کی نسبت سیاست کے اصول زیادہ لکھے ہین،

کتاب البر و الاثم، — بوعلی سینا کی تصنیف ہے، ہماری نظر سے نہین گذری لیکن اس قدر معلوم ہے کہ ایک مختصر سی کتاب ہے،

تہذیب الاخلاق، — مصنفہ حکیم ابن مسکویہ، ابن مسکویہ بوعلی سینا کا معاصر، اور بہت سے فنون مین اس کا ہم پلہ تھا، یہ کتاب درحقیقت یونانی فلسفۂ اخلاق کا عطر ہے، اکثر جگہ ارسطو و جالینوس و بروس کے عربی ترجمون کی اکثر عبارتین نقل کردی ہین،

یہ تمام تصنیفات فلسفیانہ انداز پر ہین، مذہب سے ان کا لگاؤ نہ تھا،

فن اخلاق مین مذہبی طرز کی تصنیفات

مذہبی طریقہ پر جو کتابین لکھی گئین، ان مین سے قوۃ القلوب ابوطالب مکی، اور ذریعہ الی مکارم الشریعہ للراغب الاصفہانی زیادہ مشہور ہوئین، قوۃ القلوب مین اگرچہ اخلاق کے تمام ابواب کی سرخیان قائم کی ہین، تاہم وہ ایک واعظانہ تصنیف ہے، ذریعہ مین فلسفہ کی کچھ کچھ جھلک پائی جاتی ہے، لیکن وہ اس قدر کم ہے، اور کمی کے ساتھ، اس پر مذہبی روایات کی اس قدر تہین چڑھ گئی ہین کہ دیکھنے والے کو نظر نہین آسکتین،

یہان خود بخود یہ سوال پیدا ہوگا کہ جب فن اخلاق کا اس قدر معتد بہ ذخیرہ موجود تھا اور جبکہ ابن مسکویہ، بوعلی سینا، راغب اصفہانی جیسے اہل کمال اس فن پر اپنے دل و دماغ کو صرف کرچکے تھے، تو اس بات کی کیا وجہ تھی کہ نہ یہ فن عام ہوسکا، نہ اس کے مسائل لٹریچر کے

دونون قسم کی تصنیفات کے مقبول عام نہ ہونے کی وجہ

رگ و پے مین سرایت کر سکے بلکہ جب تک امام غزالی نے اس کو اپنے آغوشِ تربیت مین نہین لیا وہ اس قابل بھی نہ ہوا کہ علوم مدونہ کی فہرست مین جگہ پا سکے،

حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب سے پہلے جو تصنیفات اس فن کے متعلق موجود تھین ان مین قبولیت اور عام رواج کی صلاحیت نہ تھی' جو تصنیفات فلسفیانہ انداز پر لکھی گئی تھین' ان مین ایک طرف تو یہ نقص تھا کہ مشکل پسندی کی وجہ سے عام لوگون کے استعمال کے قابل نہ تھین' دوسری طرف بڑی کمی یہ تھی کہ مذہبی پیرایہ نہین رکھتی تھین اور اس وجہ سے بجز ایک محدود فرقہ کے نہ عام لوگون مین رواج پا سکتی تھین' نہ ان کے ساتھ وہ عقیدت اور گرویدگی پیدا ہو سکتی تھی جو مذہبی تصنیفات کیساتھ مخصوص ہے، ان باتون کے ساتھ ایک بڑا نقص یہ تھا کہ ان مین بہت سے مسائلِ اخلاق سرے سے مذکور نہ تھے، اور جس قدر مذکور تھے وہ نہایت مجمل تھے،

مذہبی طرز کی تصنیفات مین چونکہ فلسفہ و عقلیات کی چاشنی بالکل نہ تھی' اس لئے حکما و اربابِ معقول ان سے لطف نہین اٹھا سکتے تھے بلکہ خود مذہبی گروہ مین جو لوگ دقیق النظر اور دقت پسند تھے، ان کو یہ تصنیفات پھیکی معلوم ہوتی تھین،

احیاء العلوم دونون طرزون کی جامع ہے

امام صاحب نے فلسفہ و مذہب دونون کو ترتیب دیکر احیاء العلوم تصنیف کی جس نے تمام نقص پورے کر دیئے، اور وہ مقبولیت حاصل کی کہ ایک طرف تو ائمۂ اسلام اس کو الہامات ربانی سمجھے' دوسری طرف ہنری لوئیس نے تاریخِ فلسفہ مین اس کی نسبت یہ لکھا کہ :-

"اگر ڈیکارٹ (یورپ مین اخلاقی فلسفہ کا بانی خیال کیا جاتا ہے) کے زمانہ مین احیاء العلوم کا ترجمہ فرنچ زبان مین ہو چکا ہوتا تو ہر ایک شخص یہی کہتا کہ ڈیکارٹ نے احیاء العلوم کو چرا لیا ہے[1]"

[1] تاریخ فلسفہ از جارج ہنری لوئیس' چوتھا اڈیشن' جلد دوم صفحہ ۵۰ مطبوعہ لندن،

چونکہ ارباب ذوق اس کتاب کو تعویذ کی طرح سے گلے سے لگائے رہتے تھے، آسانی اور تخفیف مونت کے لئے علماء نے اس کے خلاصے لکھے کہ ہر شخص سفر و حضر مین اس کو ساتھ رکھ سکے ان خلاصون کی تفصیل یہ ہے[1]،

مختصرات احیاء العلوم

نام کتاب	نام مصنف
مختصر احیاء العلوم	از شمس الدین محمد بن علی عجلونی المتوفی ۸۳۱ھ شیخ خانقاہ سعید السعداء مصر،
" اس کا نام لباب الاحیاء ہے	احمد بن محمد برادر امام غزالی،
"	محمد بن سعید یمنی،
"	شیخ ابو ذکریا یحیی،
"	ابو العباس احمد بن موسی الموصلی المتوفی ۶۲۲ھ
"	حافظ جلال الدین سیوطی،

احیاء العلوم کی عام خصوصیت

احیاء العلوم مین یہ عام خصوصیت ہے کہ اس کے پڑھنے سے دل پر عجیب اثر ہوتا ہے ہر فقرہ نشتر کی طرح دل مین چبھ جاتا ہے، ہر بات جادو کیطرح تاثیر کرتی ہے، ہر لفظ پر وجد کی کیفیت طاری ہوتی ہے، اس کا بڑا سبب یہ ہے کہ یہ کتاب جس زمانہ مین لکھی گئی امام صاحب تاثیر کے نشہ مین سرشار تھے، بغداد مین انکو تحقیق حق کا شوق پیدا ہوا، تمام مذاہب کو چھانا، کسی سے تسلی نہین ہوئی، آخر تصوف کی طرف رخ کیا، لیکن وہ قال کی چیز نہین تھی بلکہ سرتاپا حال کا کام تھا، اور اس کا پہلا زینہ اصلاح باطن اور تزکیہ نفس تھا، امام صاحب کے مشاغل اس کیفیت کے

[1] کشف الظنون ذکر احیاء العلوم،

بالکل سد راہ تھے، قبولیت عام، ناموری، جاہ و منزلت، مناظرات و مجادلات اور پھر تزکیہ نفس
و فشاں بیتھے! این رہ کہ میروی تو بمنزل نمیرود،
آخر سب چھوڑ چھاڑ ایک کملی پہن، بغداد سے نکلے اور دشت پیمائی شروع کی، سخت مجاہدات
اور ریاضات کے بعد بزم راز تک رسائی پائی، یہاں پہونچ کر ممکن تھا کہ اپنی حالت میں مست
ہو کر تمام عالم سے بے خبر ہو جاتے، لیکن ع بیاد آر حریفان بادہ پیمارا، کے لحاظ سے افادۂ عام پر
نظر پڑی، تو آئے کا آوا بگڑا ہوا ہے، امیر و غریب، عام و خاص، عالم و جاہل، رند و زاہد سب کے
اخلاق تباہ ہو چکے ہیں، اور ہوئے جاتے ہیں، علما جو دلیل راہ بن سکتے تھے، طلب جاہ میں
مصروف ہیں، یہ دیکھکر ضبط نہ کر سکے اور اسی حالت میں یہ کتاب لکھی، دیباچہ میں خود لکھتے ہیں،
کہ "میں نے دیکھا کہ مرض نے تمام عالم کو چھا لیا ہے اور سعادت اخروی کی راہیں بند ہو گئی ہیں،
علما، جو دلیل راہ تھے، زمانہ ان سے خالی ہوتا جاتا ہے جو رہ گئے ہیں وہ نام کے عالم
ہیں جن کو ذاتی اغراض نے اپنا گرویدہ بنا لیا ہے، اور جنھوں نے تمام عالم کو یقین دلایا ہے
کہ علم صرف تین چیزوں کا نام ہے، مناظرہ (جو فخر و نمود کا ذریعہ ہے) وعظ و پند (جس میں عوام
کی دلفریبی اور مسجع فقرے استعمال کئے جاتے ہیں) فتویٰ دینا جو مقدمات کے فیصل کرنیکا ذریعہ
ہے" باقی آخرت کا علم تو تمام عالم سے ناپید ہو گیا ہے اور لوگ اس کو بھول بھلا چکے، یہ دیکھکر مجھ سے
ضبط نہ ہو سکا، اور مہر سکوت ٹوٹ گئی"

امام صاحب نے اس کتاب میں جو عنوان قائم کئے وہ بالکل نئے نہ تھے خود دیباچہ میں لکھتے ہیں
اس موضوع پر اور کتابیں تصنیف ہو چکی ہیں، میری کتاب میں جو خاص خصوصیتیں
ہیں وہ یہ ہیں،
(۱) قدیم تصنیفات میں جو اجمال تھا اس کی تفصیل،

(۲) پراگندہ مضامین کی ترتیب،

(۳) طویل مضامین کا اختصار،

(۴) مکرر مضامین کا حذف،

(۵) بہت سے دقیق اور غامض مسائل کا حل جن کا قدیم تصنیفات مین نام ونشان نہ تھا،

امام صاحبؒ نے نہایت دیانتداری اور بےنفسی سے اس بات کو ظاہر کردیا، کہ انھون نے قدمار کی تصنیفات سامنے رکھکر یہ کتاب لکھی جن تصنیفات کا امام صاحبؒ نے اشارہ کیا ہے یہ ہین،

احیاء العلوم جن کتابون کے نمونہ پر لکھی گئی،

رسالۂ قشیریہ، قوۃ القلوب ابوطالب مکی، ذریعہ الی علم الشریعہ للراغب الاصفہانی،

قوۃ القلوب کا یہ انداز ہے کہ جو عنوان قائم کیا ہے اس کے متعلق پہلے قرآن مجید، پھر احادیث، پھر صحابہؓ، پھر تابعین کے اقوال وافعال نقل کئے ہین احیاء العلوم کا بھی یہی انداز ہے، اور اس طرز مین قوۃ القلوب کی اس قدر پیروی کی ہے کہ کوئی شخص دونون کتابون کا مقابلہ کرے تو امام صاحب کی نسبت اس کو سرقہ کی بدگمانی ہوگی، دو دو چار چار سطرون مین ایک آدھ لفظ کا کہین فرق ہوجاتا ہے (بعض جگہ ایک لفظ کی جگہ دوسرا لفظ اسی کا مرادف کا لکھدیتے ہین، مثال کے طور پر ہم بعض عبارتین نقل کرتے ہین،

قوۃ القلوب اور احیاء العلوم کا باہم مشابہ ہونا

احیاء العلوم	قوۃ القلوب
رای بعض العلماء اصحاب الرای من الکوفة	رای بعض اهل الحدیث بعض فقهاء اهل الکوفة من اهل الرای
فقال ما رائیت فیما کنت علیه نکره وجهه واعرض عنه وقال ما وجدنا شیئًا ان احدهم یفتی فی مسئلة وهو المفتی وهم اصحاب الاساطین	فقلت له ما فعلت فیما کنت علیه فکره وجهه اعرض عنی وقال ما وجدنا شیئًا ان احدهم لیفتی فی المسئلة فهو المفتی فهولاء اصحاب

قوت القلوب	احیار العلوم
الاساطین واما عالم الخاصة فهی العالم	او عالم خاصیة وهم العلماء

علامہ مرتضیٰ حسینی نے احیار العلوم کی جو شرح لکھی ہے اس مین اکثر التزام کیا ہے، کہ احیار العلوم کی عبارت کے ساتھ ساتھ قوۃ القلوب کے الفاظ بھی لکھتے جاتے ہین جس سے بآسانی اس بات کا اندازہ ہو سکتا ہے، اس سے امام صاحب کی تنقیص مقصود نہین، بلکہ احیار العلوم کے زمانہ کی تصنیف کے متعلق ایک تاریخی بحث کا فیصلہ کرنا ہے،

احیار العلوم کا زمانۂ تصنیف

احیار العلوم کی نسبت ابن الاثیر وغیرہ نے لکھا ہے، کہ سفر کی حالت مین لکھی گئی، اس پر بعض علمائے اس بنا پر اعتراض کیا تھا کہ "ایک ایسی کتاب جسمین نہایت کثرت سے ہر موقع پر احادیث و آثار کے حوالے ہون، سفر مین نہین لکھی جا سکتی تھی"، لیکن اس بات کے معلوم ہونے کے بعد کہ احادیث و آثار کا تمامتر حصہ قوۃ القلوب سے لیا گیا ہے، یہ اعتراض خود بخود اٹھ جاتا ہے،

بہرحال، اگرچہ اس مین شبہہ نہین ہے کہ احیار العلوم بہت کچھ قوۃ القلوب، رسالۂ قشیریہ، ذریعہ، راغب اصفہانی سے ماخوذ ہے[1]، اس مین شبہہ نہین کہ حکمائے یونان نے فلسفۂ اخلاق پر جو کچھ لکھا تھا وہ بھی امام صاحب کے پیش نظر تھا، یہ بھی صحیح کہ بو علی سینا و ابن مسکویہ کی تصنیفات اور اخوان الصفار کے رسالے بھی ان کے سامنے تھے، لیکن ان تمام تصنیفات کو احیار العلوم سے وہی نسبت ہے جو قطرہ کو گوہر سے، سنگ کو آبگینہ سے، کاسۂ سفالین کو جام جم سے ہے،

[1] رسالۂ قشیریہ اور قوۃ القلوب کے ماخذ ہونے کا ذکر علامہ ابن السبکی نے طبقات الشافعیہ مین بتصریح کیا ہے، ذریعہ کا ماخذ دونون کتابون کے مقابلہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے، کشف الظنون وغیرہ مین لکھا ہے کہ ذریعہ امام غزالی کے پیش نظر رہا کرتی تھی، اس سے اصل حقیقت کا فی الجملہ سراغ لگتا ہے،

احیاء العلوم کی خصوصیات

احیاء العلوم کو جن خصوصیتون نے تمام قدیم و جدید تصنیفات سے ممتاز کر دیا ہے، ہم ان کو بہ ترتیب لکھتے ہین،

پہلی خصوصیت

(۱) بڑی خصوصیت جس نے عام و خاص، عارف و جاہل سب مین اس کو مقبول بنا دیا ہے، یہ ہے، کہ حکمت و موعظت دونون کو ساتھ ساتھ نباہا ہے، تحریر یا تقریر کا سب سے مشکل پہلو وہان پیدا ہوتا ہے جہان دو مختلف طبقون کے آدمیون سے خطاب کرنا پڑتا ہے، واعظ اپنی جادو بیانی سے ایک جم غفیر کو وجد مین لا سکتا ہے، لیکن حکیمانہ طبیعت کا آدمی اس سے متاثر نہین ہو سکتا، برخلاف اسکے ایک حکیم جب معارف و حقائق پر تقریر کرتا ہے تو عوام پر اس کا جادو نہین چلتا، احیاء العلوم مین یہ خاص کرامت ہے، کہ جس مضمون کو ادا کیا ہے، باوجود سہل پسندی، عام فہمی اور دل آویزی کے فلسفہ و حکمت کے معیار سے کہین اترنے نہین پایا، یہی بات ہے کہ امام رازی سے لیکر ہمارے زمانہ کے سطحی واعظ تک اس سے یکسان لطف اٹھاتے ہین،

دوسری خصوصیت

(۲) امام صاحب کے زمانہ تک دستور تھا کہ فلسفہ اور متعلقاتِ فلسفہ پر جس قدر کتابین لکھی جاتی تھین عموماً پیچیدہ اور دقیق عبارت مین لکھی جاتی تھین، اور بوعلی سینا نے تو فلسفہ کو گویا طلسم بنا دیا تھا، اس کی کچھ تو وجہ یہ تھی کہ فلسفہ کے مسائل خود دقیق ہوتے تھے کچھ یہ کہ یونانیون کے زمانہ سے یہ خیال چلا آتا تھا کہ فلسفہ کو عام فہم نہ کرنا چاہئے، کچھ یہ کہ اکثر لوگ یہ قابلیت ہی نہ رکھتے تھے، کہ پیچیدہ مطالب کو آسان عبارت مین ادا کر سکین، فلسفہ کے اور اقسام کی بہ نسبت فلسفہ اخلاق آسان اور سریع الفہم ہے، تاہم اخلاق پر بھی جو کتابین لکھی گئی تھین، مثلاً کتاب الطہارۃ لابن مسکویہ، اشکال سے خالی نہ تھین، امام صاحب پہلے شخص ہین، جنھون نے فلسفہ اخلاق کے مسائل اس طرح ادا کئے کہ دقیق سے دقیق نکتے افسانہ اور لطائف بن گئے، ایک ہی مضمون کو کتاب الطہارۃ اور احیاء العلوم دونون مین دیکھو، کتاب الطہارۃ مین تم کو غور و فکر

اور خوض سے کام لینا پڑیگا اور باوجود اس کے زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ کتاب کا مطلب تمہاری سمجھ مین آجائے، احیاء العلوم مین یہ معلوم بھی نہ ہوگا کہ تم کوئی علمی کتاب پڑھ رہے ہو، تم قصہ کیطرح اسکو پڑھتے چلے جاؤ گے، اور مضمون کی نسبت صرف یہی نہین ہو گا، کہ تم اس کو سمجھ جاؤ بلکہ دل پر اسکی کیفیت طاری ہوگی، اور تم سرتاپا اثر مین ڈوب جاؤ گے،

تیسری خصوصیت

(۳) اخلاق کی تعلیم مین ایک بہت بڑی غلطی ہمیشہ سے یہ ہوتی آتی ہے، کہ اختلاف طبائع وامزجہ کا لحاظ نہین کیا جاتا، کسی بانی مذہب کے نزدیک اگر تجرد اور ترک اختلاط پسندیدہ ہے تو وہ چاہیگا کہ تمام عالم تارک الدنیا ہو جائے، دوسرے کے نزدیک اگر حسن معاشرت اور فیض رسانی عام زیادہ مفید ہے تو اس کی خواہش ہوگی کہ سب اسی قالب مین ڈھل جائین، لیکن چونکہ انسانی طبیعتین مختلف ہین اس لئے اس قسم کی یکطرفہ تعلیم کا اثر خاص طبائع تک محدود رہکر باقی ہزارون آدمیون کے حق مین بیکار ہو جاتا ہے، اس نکتہ کو سب سے پہلے امام صاحب نے سمجھا ان کے اصول کے موافق اخلاق کی تعلیم اختلاف طبائع کے لحاظ سے ہونی چاہئے، جس شخص کا مذاق قدرتی طور سے معاشرت پسند واقع ہوا ہے اس کو ہرگز تجرد اور ترک تعلقات کی تعلیم نہین کرنی چاہئے، بلکہ معاشرت کے وہ اصول اور قواعد بنانے چاہئین جس کے ذریعہ سے اس سے وہ نیکیان ظہور مین آئین جو معاشرت کے ساتھ مخصوص ہین مثلاً صلۂ رحم، حاجت روائی خلق، ہدایت عام، اسی طرح جس کا مزاج قدرۃً تجرد پسند ہے، اسکو ہرگز معاشرت کی ہدایت نہین کرنی چاہئے، بلکہ گوشہ گیری اور ترک تعلقات ایسے اصول سکھلانے چاہئین جن سے وہ اعتدال سے متجاوز نہ ہونے پائے،

چوتھی خصوصیت

(۴) امام صاحب نے معاشرت و اخلاق کی بنیاد اگرچہ تمامتر مذہب پر رکھی ہے اور اسی وجہ سے ہر عنوان کی ابتدا مین روایات شرعیہ سے استناد کرتے ہین، لیکن اس نکتہ کو ہر جگہ ملحوظ رکھا ہے، کہ شارع کے کون سے افعال رسالت کی حیثیت سے تعلق رکھتے ہین، اور کون سے معاشرت اور عادت

کی حیثیت سے آدابِ طعام پر جو مستقل مضمون لکھا ہے اس مین جہان کھانا کھانے کے قاعدے لکھے ہین ایک قاعدہ یہ لکھا ہے کہ "کھانا دسترخوان پر چن کر کھانا چاہیے، میز یا صندلی پر رکھکر کھانا نہ چاہیے" اس کی سند مین حضرت انسؓ کی ایک حدیث نقل کی ہے، کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کبھی صندلی پر رکھکر کھانا نہین کھایا، پھر قدماے سلف کا یہ قول نقل کیا ہے، کہ "چار چیزین بدعت ہین جو آنحضرتؐ کے بعد ایجاد ہوئین، کھانے کی میز (یا صندلیان) چھلنی، اشنان، پیٹ بھر کھانا" ان اقوال کے بعد لکھتے ہین کہ "گو دسترخوان پر کھانا اچھا ہے، لیکن اس کے یہ معنی نہین کہ صندلی پر کھانا مکروہ یا حرام ہے، کیونکہ اس قسم کا کوئی حکم شریعت مین وارد نہین، باقی یہ امر کہ یہ چیزین آنحضرتؐ کے بعد ایجاد ہوئین تو یہ کوئی کلیہ نہین کہ ایجاد بدعت ہے، بدعت ناجائز صرف وہ ہے جو کسی سنت کے مخالف ہو یا جس سے شریعت کا کوئی حکم باوجود بقاے علت کے باطل ہو جائے، ورنہ حالات کے اقتضا کے موافق بعض ایجادات مستحب اور پسندیدہ ہین، صندلی پر کھانے مین صرف یہ بات ہے کہ کھانا زمین سے ذرا اونچا ہو جاتا ہے اور کھانے مین آسانی ہوتی ہے، اور یہ کوئی ممنوع امر نہین، جن چار چیزون کو بدعت کہا گیا ہے، سب یکسان نہین ہین، اشنان سے (ایک گھاس کا نام ہے، جو صابون کی بجائے ہاتھ دھونیکے وقت استعمال کیجاتی تھی) ہاتھ دھونا تو اور اچھی بات ہے کیونکہ اس مین صفائی اور نفاست ہے، کھانا کھانے کے بعد ہاتھ دھونے کا حکم صفائی ہی کے لحاظ سے ہے، اور اشنان سے ہاتھ دھونے مین تو اور زیادہ صفائی ہے، اگلے زمانہ مین اگر اس کا استعمال نہین کیا جاتا تھا تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ اس زمانہ مین اس کا رواج نہ تھا یا وہ میسر نہ آتی ہوگی، یا وہ لوگ ایسی مہمات مین مشغول تھے جو صفائی پر مقدم تھے، یہان تک کہ وہ ہاتھ بھی نہین دھوتے تھے اور تلوؤن مین ہاتھ پونچھ لیا کرتے تھے، لیکن اس سے یہ نتیجہ نہین نکلتا کہ ہاتھ دھونا مستحب نہین"

---

[1] یہ تمام عبارت احیاء العلوم کا لفظی ترجمہ ہے،

یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ امام صاحب نے معاشرت کے جوآداب لکھے ہین وہ ایشیائی طریقہ کی بہ نسبت، زیادہ تر مہذب ممالک کے طریقے سے ملتے ہین، مثلاً کھانے کے آداب مین لکھتے ہین، کھانا کسی اونچی چیز پر (عربی مین اسکو خوان کہتے ہین) رکھکر کھانا چاہیے، کھانے باری باری سے آنے چاہیئین، لطیف کھانا (شوربہ وغیرہ) پہلے آنا چاہیے، اگر اکثر مہمان آچکے ہون اور صرف ایک دو باقی ہون تو کھانا شروع کردینا چاہیے، کھانے کے بعد میوے یا کوئی شیرینی آنی چاہیے، اسی مضمون مین لکھتے ہین کہ بعض لوگون کے ہان یہ طریقہ تھا کہ تمام کھانون کے نام پرچہ پر لکھکر مہمانون کے سامنے پیش کئے جاتے تھے، ان کی خاص عبارت یہ ہے، ویحکی عن بعض اصحاب المروات انہ کان یکتب نسخۃ بما یستحضر من الالوان ویعرض علی الضیفان

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کارڈ آف ٹیبل کا طریقہ یورپ نے ہمین سے سیکھا ہے،

سماع کی بحث، ادب خامس مین لکھتے ہین:۔

والقیام عند الدخول للداخل لم یکن من عادۃ العرب بل کان الصحابۃ لایقومون لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی بعض الاحوال کما رواہ انسؓ ولکن اذ المریثبت فیہ نھیٌ عام فلانری بہ باسًا فی البلاد التی جرت العادۃ فیھا باکرام الداخل بالقیام فان المقصود منہ الاحترام والاکرام وتطییب القلوب بہ وکذلک سائر انواع المساعدات اذ قصد بھا تطییب القلب واصطلح علیھا

کسی کے کیلئے تعظیماً کھڑا ہوجانا عرب کا طریقہ نہ تھا، چنانچہ صحابہؓ بعض اوقات آنحضرتؐ کے لئے کھڑے نہین ہوتے تھے، جیساکہ حضرت انسؓ سے مروی ہے، لیکن چونکہ اس کے متعلق کوئی نہی عام نہین وارد ہے، اس لئے جن ملکون مین اسکا رواج ہے، ہمارے نزدیک وہان قیام تعظیمی کرنا کچھ مضائقہ کی بات نہین، کیونکہ اس سے مقصود تعظیم وتکریم ہے، اس قسم کی اور باتین بھی جو کسی قوم مین رواج پاگئی ہین جائز بلکہ مستحسن ہین، البتہ جس فعل کے متعلق کوئی ایسی نہی وارد ہو جس کی

بل لاحسن لمساعدة الا فیما ورد فیه نهی لایقبل التاویل   تاویل نہین ہو سکتی، تو وہ بے شک ناجائز ہے،

پانچوین خصوصیت

(۵) الیتائی قومون مین اخلاق کا جو بہتر سے بہتر نمونہ قرار دیا گیا ہے، وہ یہ ہے، کہ "انسان متواضع ہو، حلیم ہو، دشمنون سے انتقام نہ لے، سخت بات پر اس کو غصہ نہ آئے، لہو ولعب سے بالکل محترز ہو، شرمگین ہو، قناعت پسند ہو، متوکل ہو، مجلس مین بیٹھے تو چپ بیٹھے، بزرگون کے سامنے لب نہ ہلائے، ہر شخص سے جھک کر ملے، غرض جتنی خوبیان ہون قوت منفعلہ سے تعلق رکھتی ہون" اس کے مقابلہ مین آج شایستہ قومون کے نزدیک اخلاق کی عمدگی کا یہ معیار ہے کہ "انسان آزاد ہو، دلیر ہو، غیرت مند ہو، باحوصلہ ہو، پرجوش ہو، مہمات امور پر اس کی نظر ہو، ہر قسم کے جائز آرام اور لذائذ کا لطف اٹھائے، مختصر یہ کہ جو خوبی ہو وہ قوت فاعلہ کا ظہور ہو،

دونون قسم کے مذکورۂ بالا اوصاف اپنی اپنی جگہ مدح کے قابل ہین، لیکن ایک کا میلان پست ہمتی اور دوسرے کا بلند حوصلگی کی طرف ہے، اگر کسی قوم مین صرف پہلی قسم کے اوصاف پائے جائین تو وہ کسی قسم کی ترقی نہین کر سکتی، ہماری قوم جو روز بروز تنزل کی طرف مائل ہوتی جاتی ہے اس کا ایک بڑا سبب یہ بھی ہے، کہ علما وعظ و پند مین جن محاسن اخلاق کی تعلیم دیتے ہین ان مین جوش، بلند ہمتی، عالی حوصلگی، آزادی، دلیری، عزم و استقلال کا ذکر تک نہین آتا،

احیاء العلوم بھی اگرچہ اس داغ سے پاک نہین، چنانچہ عزم، ثبات، ہمت اور استقلال کا کوئی باب نہین باندھا ہے، تاہم محاسنِ اخلاق کی جہان تشریح کی ہے، اس بات کا خیال رکھا ہے کہ اخلاق کا پلہ رہبانیت افسردہ دلی اور پست ہمتی کی طرف جھکنے نہ پائے،

بچون کی ابتدائی تعلیم مین سیر، ورزش جسمانی اور مردانہ کھیلون کو لازمی قرار دیا ہے، گانے کے متعلق جہان بحث ہے معترضون کا یہ قول کہ "گانا لہو ولعب مین داخل ہے" نقل کر کے پہلے یہ جواب دیا ہے کہ آنحضرت نے خود حبشیون کی بازیگری ملاحظہ فرمائی تھی، پھر لکھتے ہین :-

علی انی اقول اللهو ترویح للقلب وتخفیف عنه اعباء الفکر والقلوب اذا اکرهت عمیت وترویحها اعانة لها علی الجد والمواظبة علی نوافل الصلوة فی سائر الاوقات ینبغی ان یتعطل فی بعض الاوقات فانا لعطلة معونة علی العمل واللهو معین علی الجد

اس کے علاوہ مین کہتا ہون کہ لہو ولعب، دل کو فرحت دیتا ہے، اور اس سے فکر کی تھکن کم ہو جاتی ہے، دل کا یہ حال ہے کہ جب وہ کسی چیز سے گھبرا جاتا ہے، تو اندھا ہو جاتا ہے، اس لئے اس کو آرام دینا اس بات کے لئے تیار کرنا ہے، کہ وہ پھر کام کے قابل ہو جائے، جو شخص رات دن نفلین پڑھا کرتا ہے اس کو چاہئے، کہ بعض اوقات خالی بیٹھے، کیونکہ خالی بیٹھنا کام کرنے پر اور کھیل کود مین مصروف ہونا سنجیدہ مشاغل کے لئے آدمی کو تیار کر دیتا ہے"

کم خوری کی جہان خوبیان بیان کی ہین، لکھتے ہین، کہ "ہم نے بھوکے رہنے کے جو فضائل بیان کئے ہین، ان سے عام لوگ یہ قیاس کرین گے، کہ اس مین افراط کرنا ممدوح اور پسندیدہ ہے، لیکن حاشا! یہ مقصود نہین، یہ شریعت کا گر ہے کہ انسان کی خواہش نفسانی جس چیز کی طرف حد سے زیادہ راغب ہے اور اس حد تک راغب ہونا موجب فساد ہو تو شریعت اس کے روکنے مین اس قدر مبالغہ کرتی ہے، کہ جاہل آدمی سمجھتا ہے، کہ خواہش انسانی کا تا امکان مٹا دینا مقصود ہے، لیکن عاقل سمجھتا ہے کہ اصلی غرض، اعتدال ہے، مثلاً ایک طرف تو طبیعت چاہتی ہے کہ جس قدر زیادہ سے زیادہ کھایا جائے کھانا چاہئے، دوسری طرف شارع نے بھوکے رہنے کی نہایت فضیلت بیان کی ہے، اس صورت مین دونون مین مقاومت ہو کر اعتدال پیدا ہو جائیگا"

اخلاق کے قابل اصلاح ہونے کی بحث مین لکھتے ہین کہ "قوت غضبیہ کا زائل کرنا تہذیب

اخلاق مین داخل نہین، بلکہ مقصود یہ ہے کہ سچی حمیت اور خودداری پیدا ہو یعنی نہ بزدلی ہو نہ تہور" پھر لکھتے ہین کہ غصہ کا بالکل زائل کرنا کیونکر مقصود ہو سکتا ہے، خود انبیا علیہم السلام غصہ و غضب سے خالی نہ تھے، آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے کہ "مین آدمی ہون اور مجھکو بھی اسی طرح غصہ آتا ہے جس طرح اور آدمیون کو،" آنحضرت کی یہ حالت تھی کہ جب آپ کے سامنے کوئی ناگوار بات کیجاتی تھی تو آپ کے رخسارے سرخ ہوجاتے تھے، البتہ یہ فرق تھا کہ غصہ کی حالت مین بھی آپ کی زبان مبارک سے کوئی بات بیجا نہین نکلتی تھی، اسی لئے خدا نے والکاظمین الغیظ کہا فاقدین الغیظ نہین کہا،"

امر بالمعروف و نہی عن المنکر یعنی اچھی بات کی ہدایت کرنا اور بری بات پر ٹوکنا ایک شرعی حکم ہے، اس کی نسبت علما کی یہ رائے ہے کہ صرف وہ شخص جو سلطان وقت کی طرف سے اس خدمت پر مقرر ہے وہ اس کام کا مجاز ہے لیکن امام صاحب نے نہایت زور کے ساتھ اس رائے کو رد کیا ہے اور لکھا ہے کہ "ہر شخص کا فرض ہے کہ بری بات پر نہایت آزادی کے ساتھ گرفت کرے، اس کی دلیل مین لکھتے ہین کہ خود بادشاہ اگر غلطی کرے اور اس پر گرفت کیجائے، تو دو حالتین ہین، اگر بادشاہ اس کو جائز رکھے گا تو فبہا ورنہ یہ اس کا دوسرا جرم ہوگا، اور اس پر وہ جدا قابلِ مواخذہ ہے،"

اس بحث مین امام صاحب نے بہت سی حکایتین اس مضمون کی نقل کی ہین کہ خلفاے عباسیہ اور دیگر سلاطینِ اسلام پر لوگون نے نہایت آزادی، دلیری اور بے باکی سے گرفتین کین، پھر اس مسئلے پر بحث کی ہے کہ بیٹے کو باپ کے، غلام کو آقا کے، شاگرد کو استاد کے، رعایا کو بادشاہ کے مقابلہ مین امر بالمعروف کرنا جائز ہے یا نہین، اس کا فیصلہ یہ کیا ہے، کہ "احتساب کے متعدد درجے ہین، تجسس، اعلام، وعظ و پند، زجر و توبیخ، دفع بالید، تہدید و تخویف، زد و کوب، عام لوگون

کے مقابلہ مین یہ سب طریقے استعمال کئے جاسکتے ہین لیکن استاد وغیرہ کے مقابلہ مین صرف دو طریقون سے کام لینا چاہئے، اعلام اور وعظ و پند،

ایشیائی اخلاق کا سب سے مشتبہ اور نازک مسئلہ توکل اور قناعت کا مسئلہ ہے، اس مسئلہ کی غلط فہمی نے تمام ایشیائی قومون اور خاصۃً مسلمانون کو ایک مدت سے اپاہج اور نکما بنادیا ہے، ہزارون لاکھون آدمی سمجھتے ہین کہ توکل اور قناعت کسب معاش کے چھوڑ دینے کا نام ہے، انسان کو صرف خدا پر بھروسہ کرنا چاہئے، وہ رزّاق مطلق ہے، اور روزی دینے کا خود ذمہ دار ہے، خود ہاتھ پاؤن ہلانے کی ضرورت نہین، اس خیال نے ہزارون لاکھون آدمیون کو مختلف صورتون مین گداگر بنا دیا ہے، چونکہ یہ مسئلہ نہایت نازک اور دقیق تھا، اور چونکہ اس کی غلط فہمی نے بہت برا اثر پیدا کیا تھا، امام صاحب نے اس پر نہایت مفصل اور مدلل بحث کی اعمال المتوکلین کے لفظ سے جو عنوان باندھا ہے اس کی ابتدا اس جملہ سے کرتے ہین،

اعلم ان العلم يورث الحال والحال يثمر الاعمال وقد يظن ان معنى التوكل ترك التكسب بالبدن وترك التدبير بالقلب والسقوط على الارض كالخرقة الملقاة وكاللحم على الوضم وهذا ظن الجهال فان ذالك حرام فی الشرع،

جاننا چاہئے کہ علم ایک کیفیت پیدا کرتا ہے، اور کیفیت سے اعمال صادر ہوتے ہین، بعض لوگ سمجھتے ہین کہ توکل کے یہ معنی ہین کہ اکتساب معاش کے لئے نہ ہاتھ پاؤن ہلائے جائین، نہ کوئی تدبیر سوچی جائے بلکہ آدمی اس طرح بیکار پڑا رہے جس طرح چیتھڑا زمین پر پڑا رہتا ہے، یا گوشت تختہ پر رکھا ہوتا ہے، لیکن یہ جاہلون کا خیال ہے، کیونکہ ایسا کرنا شریعت مین حرام ہے،

توکل کی حقیقت اور ماہیت پر امام صاحب نے ایک نہایت بسیط اور دقیق مضمون لکھا ہے، اس مین توکل کے جو معنی بیان کئے ہین وہ عام خیال سے بالکل ایک جداگانہ چیز ہے وہ لکھتے ہین،

"توکل دراصل توحید کا نام ہے، توحید کے اعتقاد سے ایک حالت طاری ہوتی ہے، اور اس حالت کی وجہ سے وہ مخصوص افعال صادر ہوتے ہین، جن کو لوگ توکل سے تعبیر کرتے ہین، لیکن پہلے یہ سمجھنا چاہیے کہ توحید کے چار درجے ہین، زبانی اقرار، اقرار زبانی اور اعتقاد قلبی، کشف کے ذریعہ سے یہ مشاہدہ ہونا کہ تمام افعال ذات باری سے صادر ہوتے ہین، اسباب اور وسائط کو کچھ دخل نہین، یہ مشاہدہ ہونا کہ عالم مین ذات باری کے سوا اور کوئی چیز موجود ہی نہین، ان مراتب چہارگانہ مین سے دو پہلے مدارج کو توکل کے وجود مین کچھ دخل نہین، توکل کی ابتدا تیسرے درجہ سے شروع ہوتی ہے یعنی جب بذریعہ کشف یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ دنیا مین جو کچھ ہورہا ہے، اس کی علت صرف ذات باری ہے بیچ کے وسائط اور اسباب بالکل بیکار ہین، (جس طرح بادشاہ کوئی حکم بذریعہ تحریر کے نافذ کرتا ہے تو کاغذ، قلم، دوات کو اس حکم کی علت نہین کہہ سکتے) تو انسان کی یہ حالت ہوتی ہے کہ خدا کے سوا اور وسائط و اسباب اس کی نظر سے بالکل چھپ جاتے ہین، اس حالت مین وہ جو کچھ کہتا ہے خدا سے کہتا ہے، جو کچھ مانگتا ہے خدا سے مانگتا ہے، اس کا نام توکل ہے،

امام صاحب نے توکل کے جو معنی بیان کئے، وہ ایک وجدانی کیفیت یا حالت ہے جو ارباب ذوق پر طاری ہوتی ہے بے شبہہ یہ حالت جس پر طاری ہوجائے وہ ظاہری اسباب سے بے نیاز ہوجائیگا، لیکن آج جو لوگ توکل کے مدعی ہین، کیا اس معنی کے لحاظ سے ہین؟ کیا ان پر یہ کیفیت طاری ہے؟ اگر نہین ہے تو ان کو ہاتھ پاؤن توڑ کر نذر و نیاز پر زندگی بسر کرنے

کا کیا حق ہے؟

امام صاحب نے توکل کی اصلی کیفیت مین بھی یہ جائز نہین رکھا کہ متوکل شخص اسباب و وسائط سے دست بردار ہوجائے وہ لکھتے ہین کہ "اسباب و وسائط کی تین قسمین ہین، قطعی، ظنی، احتمالی، قطعی مین اسباب سے قطع نظر کرنا بالکل ناجائز ہے،

فهذا جنون محض وليس من التوكل فى شئ فانك ان انتظرات ان يخلق الله فيك شبعا دون الخبز او يخلق فى الخبز حركة اليك او يسخر ملكا ليمضغه ويوصله الى معدتك فقد جهلت سنة الله تعالى،	یہ محض جنون ہے اور اس کو توکل سے کچھ لگاؤ نہین، کیونکہ (مثلاً) اگر تم اس بات کے منتظر ہو کہ خدا تم کو روٹی کے بغیر سیر کردیگا یا روٹی کو یہ قوت دیدیگا، کہ وہ خود تم تک چلی آئے، یا کوئی فرشتہ مقرر کردیگا کہ روٹی کو چبا کر تمھارے معدے مین ڈال دے، تو تم نے خدا کی عادت کو بالکل نہین پہچانا،

"ظنی مین بھی اسباب سے قطع نظر کرنا توکل مین مشروط نہین، یہی وجہ ہے کہ حضرت خواص[1] سفر مین سوئی، مقراض، رسی، اور چھاگل ہمیشہ اپنے ساتھ رکھتے تھے،

"البتہ احتمالی اسباب یعنی جن سے کبھی کبھی اتفاقیہ طور سے مقصد حاصل ہوجاتا ہے انکی تلاش و جستجو مین رہنا توکل کے خلاف ہے،،

اس کے بعد لکھتے ہین:-

واعلم ان الجلوس فى رباطات الصوفية مع معلوم بعيد من التوكل وان لم يسألوا بل قنعوا بما يحمل اليهم فهذا اقوى	خانقاہون مین مقررہ روزینے پر بسر کرنا توکل سے بعید ہے، البتہ اگر سوال نہ کیا جائے اور تحفۃً ہدایا پر قناعت کیجائے تو یہ توکل کی شان ہے، لیکن جب شہرت

[1] ایک بزرگ درویش کا نام ہے،

فی تی کلمھم لکنہ بعد استمرار الحق من ذلک	ہوچکی تو خانقاہین بمنزلہ بازار کے ہین، اوران مین رہنا
فقد صار بھم سوقا فھو کدخول السوق	گویا بازار مین رہنا ہے، اور جو شخص بازار مین آتا جاتا ہو،
ولایکون داخل السوق متوکلا	وہ متوکل نہین کہا جاسکتا، مگر اس حالت مین کہ اور بہت
الا بشروط کثیرۃ کما سبق	سی شرطین پائی جائین جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہین،

غرض امام صاحب نے توکل کی جو حقیقت اور احکام بیان کئے، وہ وہ توکل نہین جو انسان کو کاہلی، ہمت خوری، بیدست و پائی، مہذب گداگری سکھلاتا ہے، امام صاحب نے اس مضمون مین بار بار اس بات کا اعادہ کیا ہے، کہ متوکل کا یہ کام نہین کہ خواہ مخواہ دوسرون کی کمائی کھائے۔

احیاء العلوم
کا
فلسفۂ اخلاق

ان سرسری عام خصوصیتون کے بتانے کے بعد ہم احیاء العلوم کے خاص فلسفۂ اخلاق سے بحث کرتے ہین، امام صاحب نے فلسفۂ اخلاق کے ابتدائی اصول تمامتر حکماے یونان سے لئے ہین، ابن مسکویہ کی کتاب تہذیب الاخلاق حکماے یونان کے فلسفۂ اخلاق کا پورا خلاصہ ہے، امام صاحب نے احیاء العلوم مین اخلاق کی حقیقت، اس کی تقسیم اور انواع پر جو کچھ لکھا ہے تہذیب الاخلاق کو سامنے رکھکر لکھا ہے، مثلاً خلق کی حقیقت و ماہیت سے جہان بحث کی ہے، لکھتے ہین:-

"خُلق اور خَلق قریب المعنی الفاظ ہین جو اکثر ساتھ ساتھ استعمال کئے جاتے ہین، مثلاً

احیاء العلوم کا جس قدر حصہ حکمائے یونان سے ماخوذ ہے

کہتے ہین کہ فلان شخص کا خلق اور خَلق دونون اچھا ہے، یعنی اس کا ظاہر بھی اچھا ہے، اور باطن بھی،

انسان حقیقت مین دو چیز ہے جنکا نام ہے جسم[1] و روح[2]، اور جس طرح جسم کی ایک خاص صورت و شکل ہے روح کی بھی ہے، پھر جس طرح جسم کی صورت اچھی یا بری ہوتی ہے روح کی بھی ہوتی ہے، اور جس طرح ظاہری صورت کے لحاظ سے انسان کو خوبصورت یا بدصورت کہتے ہین، روحانی صورت کے لحاظ سے اس کو خوش اخلاق یا بد اخلاق کہا جاتا ہے،

منطق کے اصول کے موافق خلق کی یہ تعریف ہے، روح مین ایسے ملکۂ راسخہ کا پایا جانا جس کی وجہ سے انسان سے اچھے یا برے افعال بے تکلف آپ سے آپ سرزد ہون،

اس تعریف مین تین قیدین ہین، ملکۂ[1] راسخہ[2]، افعال[3] کا بلاتکلف سرزد ہونا، پہلی قید کا یہ فائدہ ہے کہ اگر کسی شخص کی طبیعت فطرۃً سخی واقع ہو لیکن افلاس یا کسی اور مجبوری کی وجہ سے فیاضی کا اظہار نہ کرسکتا ہو تو اس کی سخاوت مین فرق نہین آسکتا،

غرض خُلق کے وجود کے لئے افعال کا صادر ہونا شرط نہین، صرف یہ شرط ہے کہ طبیعت مین اس قسم کی کیفیت موجود ہو کہ اگر کام کرنے کے سامان اور موقع ہاتھ آئین تو بلاتکلف وہ کام ظہور مین آئے،

دوسری قید کا یہ نتیجہ ہے کہ اگر کسی شخص کو کبھی کبھی اتفاقیہ کسی کام کی طرف رغبت ہو تو وہ خلق مین داخل نہین، کیونکہ اس کو ملکۂ راسخہ نہین کہہ سکتے، تیسری قید کا یہ فائدہ ہے کہ کوئی شخص اگر اپنی طبیعت پر زور ڈال کر اپنے غصہ کو تھامتا ہے تو اس کو حلیم نہین کہہ سکتے، کیونکہ یہ فعل اس سے بے تکلف ظہور مین نہین آتا،

خلق کے اقسام بہت ہین، لیکن اصلی ارکان جس سے اور تمام شاخین نکلتی ہین تین ہین،

علم، غضب، شہوت، انھین تینون قوتون کے اعتدال کا نام حُسن خلق ہے، کسی شخص مین اگر تینون قوتین معتدل ہون تو وہ پورا خوش اخلاق ہوگا، اگر صرف ایک یا دو ہون تو ناتمام، جس طرح کسی کے تمام اعضا خوبصورت ہون تو کامل الحسن ہوگا ورنہ ناقص،

علم کی قوت کے اعتدال کا نام حکمت ہے اور وہ تمام اخلاق حسنہ کی بیخ و بن ہے،

غضب کی قوت اگر افراط و تفریط سے بالکل بری ہو، یعنی اس طرح عقل کے قابو مین ہو کہ وہ جس طرف بڑھائے بڑھے اور جہان روکے رکجائے، تو اس کو شجاعت کہتے ہین، شجاعت کی قوت مختلف مظہرون مین ظاہر ہوتی ہے، اور ہر مظہر کا نام جدا ہوتا ہے مثلاً خودداری، دلیری، آزادی، حلم، استقلال، ثبات، وقار، یہ قوت (غضب) جب اعتدال سے ہٹ کر افراط کی طرف مائل ہوتی ہے تو تہور بن جاتی ہے، اور اس سے سلسلہ بسلسلہ غرور، نخوت، خودپرستی، خودبینی وغیرہ پیدا ہوتی ہے، جب تفریط کی طرف جھکتی ہے تو ذلت پسندی، کم حوصلگی، بیطاقتی، دناءت کے قالب مین ظہور کرتی ہے،

شہوت کی قوت مین جب کامل اعتدال ہوتا ہے تو اس کو عفت کہتے ہین یہی صفت مختلف سانچون مین ڈھلکر مختلف نامون سے پکاری جاتی ہے، یعنی جود، حیا، صبر، درگذر، قناعت، پرہیزگاری، لطیف مزاجی، خوش طبعی، بے طمعی یہ صفت جب افراط و تفریط کی طرف مائل ہوتی ہے تو اس سے حرص، طمع، بے شرمی، فضول خرچی، ریا، اوباشی، رندی، تملق، حسد، رشک وغیرہ اوصاف پیدا ہوتے ہین،

"عقل کی قوت معتدل رہتی ہے تو حُسن تدبیر، جودت ذہن، اصابت رائے پیدا کرتی ہے، جب اس مین افراط آتا ہے تو مکر، فریب، حیلہ سازی، عیاری وغیرہ اخلاق پیدا ہوتے ہین، تفریط ہوتی ہے تو حماقت، سادہ پن

[1] امام صاحب نے چار رکن لکھے ہین چوتھا عدل لیکن ہمارے نزدیک یہ صحیح نہین،

نافہمی، ناعاقبت اندیشی کی صورت مین ظہور کرتی ہے"

"مختصر یہ کہ محاسنِ اخلاق کے ارکان اصلی تین ہین؛ حکمت، شجاعت، عفت جس قدر اور اخلاق حسنہ ہین سب انھین کے مختلف قالب اور مختلف مظاہر ہین"

امام صاحب نے اخلاق کی یہ تحدید اور تقسیم ابن مسکویہ کی تحقیق کے مطابق کی ہے، بلکہ سچ یہ ہے کہ حکیم موصوف نے اپنی کتاب تہذیب الاخلاق مین اس بحث کے متعلق جو کچھ لکھا تھا امام صاحب نے خوبی کے ساتھ اسی کو ادا کر دیا،

امام صاحب نے اس تحدید و تقسیم کے بعد اس مسئلہ پر بحث کی ہے کہ اخلاق مین اصلاح و فساد کی قابلیت ہے یا نہین قدماے یونان اس بات کے قائل تھے کہ انسان بالطبع شریر اور بد اخلاق پیدا ہوا ہے، لیکن تربیت و تعلیم سے خوش اخلاق ہو سکتا ہے، رواقیین اس کے خلاف تھے اور انسان کو بالطبع پاکیزہ خو خیال کرتے تھے، جالینوس نے ان دونون مذہبون کو اس دلیل سے باطل کیا تھا کہ مثلاً اگر یہ فرض کیا جائے کہ تمام آدمی خلقۃً نیک ہین تو کوئی شخص تعلیم سے بھی شریر نہین ہو سکتا، خود تو اس مین سرے سے شرارت کا مادہ ہی نہین، دوسرون سے سیکھ سکتا تھا، لیکن پہلے یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ تمام آدمی نیک ہین، اس لئے جب خود سکھلانے والے مین شرارت کا وجود نہین تو وہ کسی دوسرے کو شرارت کی تعلیم کیونکر دیسکتا ہے؟ جالینوس کا ذاتی مذہب یہ ہے کہ بعض انسان بالطبع شریر ہوتے ہین، بعض بالطبع نیک، بعض دونون کے بیچ بیچ مین ہوتے ہین، اور صرف یہی اخیر فرقہ اصلاح کے قابل ہوتا ہے، ارسطو نے کتاب الاخلاق مین یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ بد اخلاقی یا خوش اخلاقی کوئی چیز انسان کی طبعی اور جبلی نہین، جو کچھ ہے تعلیم و تربیت کا اثر ہے، البتہ تعلیم و تربیت کی قابلیت کے

مدارج مختلف ہین[1]،

امام صاحب نے ارسطو کی رائے اختیار کی، وہ لکھتے ہین کہ "موجودات کی دو قسمیں ہین، ایک وہ جو مکمل طور پر پیدا ہوئین اور ہمارے اختیار سے باہر ہین، مثلاً آفتاب، ماہتاب، زمین، دوسرے وہ جو ناقص پیدا کی گئین، اور ان مین یہ قابلیت رکھی گئی ہے کہ تربیت سے کامل ہوجائین، مثلاً کسی درخت کا بیج کہ وہ اس وقت بیج ہے لیکن درخت بن سکتا ہے، اخلاق انسانی اسی دوسری قسم مین داخل ہین[1]، اس قدر ضرور ہے کہ تمام آدمیون کی جبلتین یکسان نہین بعض کے اخلاق بآسانی اصلاح پذیر ہو سکتے ہین، اور بعض کے بمشکل، خود اخلاق کے اقسام مین بھی باہم اختلاف ہے، شہوت، غضب، کبر، غرور ان مین سے بعض کی اصلاح آسانی سے ہو سکتی ہے، بعض کی بمشکل ہے،

جو حکما، اخلاق کے ناقابلِ اصلاح ہونے کے قائل تھے ان کا ایک استدلال یہ بھی تھا کہ اس بات کی ایک مثال بھی دنیا مین موجود نہین کہ شہوت، غضب، خود پرستی وغیرہ کا بالکل استیصال ہوجائے، امام صاحب اس کے جواب مین لکھتے ہین کہ حاشا! ان قوی کا معدوم کرنا مقصود ہی نہین، یہ تمام قوی مصالحِ زندگی کے لحاظ سے پیدا کئے گئے ہین، غضب کی قوت اگر بالکل مفقود ہوجائے، تو انسان اپنے آپ کو دوسرون کے حملہ سے نہ بچا سکے، اور خود ہلاک ہوجائے، شہوت کی قوت جاتی رہے تو انسانی نسل منقطع ہو جائے، علم اخلاق کا مقصود یہ ہے کہ یہ تمام قوی باقی رہین لیکن ان مین اعتدال آجائے یہی وجہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے قرآن مجید مین والکاظمین الغیظ کہا (غصے کے تھامنے والے) یہ نہین کہا کہ والفاقدین الغیظ

---

[1] یہ تمام تفصیل ابن مسکویہ کی کتاب تہذیب الاخلاق سے ماخوذ ہے، دیکھو کتاب مذکور مطبوعہ مصر صفحہ ۱۲

[2] یہ استدلال اور تشبیہ راغب اصفہانی کی کتاب الذریعہ سے ماخوذ ہے،

(جن مین سرے سے غصہ نہ ہو) اس بحث کے بعد امام صاحب نے عام طور پر تہذیب اخلاق کے چند قاعدے لکھے ہین لیکن چونکہ اخلاق کی اصلاح اس بات پر موقوف ہے کہ پہلے انسان اپنے عیوب پر مطلع ہو، اس لئے، اس کا ایک خاص عنوان باندھا اور عیوب سے واقف ہونے کے چار طریقے بتائے،

(۱) شیخ طریقت سے اس بات کی درخواست کرنا کہ عیوب پر مطلع کرتے رہین،

(۲) اپنے خالص اور بے ریا احباب سے اس بات کا خواہان ہونا کہ اسکے عیوب پر مطلع کرتے رہین، حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے کہ خدا اس شخص کا بھلا کرے جو میرے عیوب کا تحفہ مجھکو بھیجے، امام صاحب یہ طریقہ لکھ کر لکھتے ہین کہ "افسوس! یہ علاج آج کل کام نہین دیتا، احباب یا تو مداہنت کرتے ہین اور عیوب کو چھپاتے ہین یا اس قدر بڑھا کر کہتے ہین کہ اصلی عیب کا پتہ نہین ملتا، طبائع کا یہ حال ہے کہ جو شخص عیوب پر مطلع کرتا ہے وہ دشمن، حاسد اور نکتہ چین خیال کیا جاتا ہے، کوئی شخص ہمارے عیوب بتاتا ہے تو ہم کہتے ہین کہ یہ باتین آپ مین بھی تو موجود ہین، یہ خیال ہم کو اپنے عیوب کی طرف متوجہ ہونے نہین دیتا"

(۳) عیوب پر مطلع ہونے کا بڑا ذریعہ ہمارے دشمن ہین، ہمارے عیب ہم کو خود نظر نہین آتے لیکن دشمن ہمارے پوشیدہ اور دقیق عیوب کی تہ تک پہونچتا ہے اور ان کو پھیلاتا ہے، اس لئے دشمنون کی عیب گیری اپنے عیوب سے مطلع ہونے کے لئے بہت کام آسکتی ہے، لیکن افسوس ہے کہ یہ تدبیر بھی ہم کو مفید نہین ہو سکتی، ہمارا نفس ہم کو سمجھاتا ہے کہ فی الواقع ہم مین یہ عیوب نہین بلکہ دشمن کو دشمنی کی وجہ سے ہماری اچھی باتین بھی بری نظر آتی ہین، یا وہ دانستہ ہمارے ہر فعل کو عیب کا لباس پہناتا ہے،

(۴) لوگون کے اخلاق و عادات کو اپنے عیوب کا آئینہ بنایا جائے، چونکہ افراد انسانی

کے عادات و خصائص اکثر ملتے جلتے ہوتے ہین، اس لئے جو عیب اورون مین نظر آئے قیاس کرنا چاہئے کہ ہم مین بھی ہوگا، پھر جب زیادہ تدقیق کروگے تو اصل حقیقت ظاہر ہوجائیگی،

امام صاحب نے عیوب کی واقفیت کے جو طریقے بتائے ان مین سے دو پہلے جالینوس نے اپنی کتاب تعرف المرء عیوب نفسہ مین لکھے ہین، اور چوتھا یعقوب کندی کا اختراع ہے[1]،

چونکہ امام صاحب کے نزدیک اخلاق کی درستی مین تربیت کو بہت دخل ہے، اور تربیت کی بنیاد اصلی بچپن کے زمانہ مین پڑتی ہے، اس لئے امام صاحب نے بچون کی اخلاقی تربیت کے قواعد کو ایک دستور العمل کے طور پر مرتب کیا جس کا خلاصہ یہ ہے،

بچہ مین جس وقت تمیز کے آثار ظاہر ہون، اسی وقت سے اس کی دیکھ بھال رکھنی چاہئے، بچہ مین سب سے پہلے غذا کی رغبت پیدا ہوتی ہے، اس لئے تعلیم کی ابتدا یہین سے شروع ہونی چاہئے، اس کو سکھلانا چاہیے کہ کھانے سے پہلے بسم اللہ پڑھ لیا کرے، دسترخوان پر جو کھانا سامنے اور قریب ہو اسی کی طرف ہاتھ بڑھائے، ساتھ کھانے والون پر سبقت نہ کرے، کھانے کی طرف یا کھانے والون کی طرف نظر نہ جمائے، جلد جلد نہ کھائے، نوالہ اچھی طرح چبائے، ہاتھ اور کپڑے کھانے مین آلودہ نہ ہونے پائین، زیادہ خوری کو معیوب ثابت کیا جائے، کم کھانا، معمولی کھانے پر اکتفا کرنا، دوسرون کو کھلا دینا، ان اوصاف کی خوبی دل مین بٹھائی جائے، سفید کپڑے پہننے کا شوق دلایا جائے اور اس کو سمجھایا جائے کہ رنگین، ریشمی، زرتار کپڑے پہننا عورتون، اور مخنثون کا کام ہے، جو لڑکے اس قسم کے کپڑون سے کے عادی ہون، ان کی صحبت سے بچایا جائے، آرام پرستی اور ناز و نعمت سے نفرت دلائی جائے، جب بچے سے کوئی پسندیدہ فعل ظہور مین آئے، تو تعریف کرکے اس کا دل بڑھایا جائے،

---

[1] تہذیب الاخلاق ابن مسکویہ مطبوعہ مصر صفحہ ۶۳،

اور اس کو صلہ و انعام دیا جائے، اس کے خلاف کبھی کوئی بات ظہور مین آئے تو اغماض کرنا چاہیے تاکہ برے کامون کے کرنے پر دلیر نہ ہو جائے، خصوصاً جب وہ خود اس کام کو چھپانا چاہتا ہو، اگر دوبارہ وہ فعل اس سے سرزد ہو تو تنہائی مین اسکو نصیحت کرنی چاہیے اور یہ سمجھانا چاہیے کہ بہت بری بات ہے، لیکن بار بار اس کو ملامت نہ کرنی چاہیے، والدین کو لحاظ رکھنا چاہیے کہ ہر وقت زجر و توبیخ نہ کرتے رہین، کیونکہ بار بار کہنے سے بات کا اثر کم ہو جاتا ہے، اور بچہ زجر و توبیخ کا عادی ہو جاتا ہے،

دن کو سونا نہ چاہیے، بستر پر تکلف اور زیادہ نرم نہ ہونا چاہیے، اس بات کی سخت تاکید رکھنی چاہیے، کہ بچہ کوئی کام چھپا کر نہ کرے، کیونکہ بچہ اسی کام کو چھپا کر کرتا ہے جس کو برا سمجھتا ہے، اس لئے جب چھپا کر کام کرنے کی عادت چھوٹے گی تو خود بخود تمام برائیان چھوٹ جائین گی،

ہر روز کچھ نہ کچھ پیادہ چلنا اور ورزش کرنی چاہیے تاکہ طبیعت مین افسردگی اور سستی نہ آنے پائے، ہاتھ پاؤن کھلے نہ رکھے، بہت جلد جلد نہ چلے، دولت، مال، لباس، غذا، قلم، دوات غرض کسی چیز پر فخر کا اظہار نہ کرنے پائے، اگر بچہ امیر ہے اور ریاست و امارت کے اثر سے اوس کے ہم صحبت بچے اسکو نذر و پیش کش دینا چاہین تو اوسکو سمجھایا جاے کہ کسی سے لینا حوصلہ مندی کے خلاف ہے، مفلس کا بچہ ہے تو اس کے ذہن نشین کیا جائے کہ بخشش و عطا کا قبول کرنا دناءت اور کمینہ پن ہے،

مجلس مین تھوکنا، جمہائی اور انگڑائی لینا، لوگون کی طرف پیٹھ کر کے بیٹھنا، پاؤن پر پاؤن رکھنا، ٹھوڑھی کے نیچے ہتھیلی رکھکر بیٹھنا، ان باتون سے منع کرنا چاہیے،

قسم کھانے سے بالکل روکنا چاہیے، گو سچی قسم ہو، بات خود نہ شروع کرے بلکہ کوئی

پوچھے تو جواب دے، مخاطب کی بات کو توجہ سے سنے، فضول گوئی، فحش، دشنام اور سخت کلامی سے منع کیا جائے، اور جن لوگون کو ان باتون کی عادت پڑگئی ہو، ان کی صحبت نہ اختیار کرنے پائے، مکتب سے پڑھکر نکلے تو اس کو موقع دیا جائے، کہ کوئی کھیل کھیلے، کیونکہ ہر وقت پڑھنے اور لکھنے مین مصروف رہنے سے دل بجھ جاتا ہے، ذہن کند ہو جاتا ہے، طبیعت اچٹ جاتی ہے؛

امام صاحب کا یہ دستورالعمل بالکل حکیم بردسن یونانی کے اس ہدایت نامہ سے ماخوذ ہے، جس کو ابن مسکویہ نے کتاب تہذیب الاخلاق مین حکیم موصوف کی کتاب سے نقل کیا ہے،

یہ امر لحاظ کے قابل ہے، کہ امام صاحب بچون کو صلہ اور انعام کے قبول کرنے سے باز رکھنے کی تاکید کرتے ہین، افسوس ہمارے زمانہ کے عربی مدرسون کی بنیاد اسی پر قائم ہے کہ طلبا کو آج فلان شخص نے قربانی کی ایک کھال عنایت کی، فلان شخص نے کپڑون کی دھلائی کے پیسے بھیجدیئے، فلان شخص نے روٹیان بھیجدین، طرہ یہ کہ ان واقعات کو مدارس کی سالانہ رپورٹ مین تفصیل کے ساتھ درج کیا جاتا ہے، اس قسم کی تربیت سے دنائت اور پست حوصلگی کے سوا اور کیا امید کیجا سکتی ہے، چھوٹی چھوٹی باتون پر لڑنا، ذرا ذرا سی باتون پر تکفیر کے فتوے دینا، نذر و نیاز پر گذارہ کرنا، عوام کے مذاق کا پابند رہنا یہ سب اسی تعلیم و تربیت کے نتائج ہین،

امام صاحب نے تربیت کا جو طریقہ بتایا ہے، اگر اس کی تقلید کیجائے، تو اسی قسم کے بلند حوصلہ علماء پیدا ہو سکتے ہین، جیسے خود امام صاحب تھے،

امام صاحب نے اخلاق کے یہ تمام اصول و مسائل اگرچہ فلسفہ سے لئے لیکن طرز ادا مین وہ بات پیدا کی جو خود فلاسفہ کو نصیب نہ تھی،

امام صاحب نے فلسفۂ اخلاق پر کیا اضافہ کیا

امام صاحب نے صرف اسی پر اکتفا نہین کیا، کہ اخلاق مین فلسفہ کی آمیزش کی بلکہ نفس فن کو اس قدر وسعت دی کہ یونانیون کا فلسفۂ اخلاق اس کے مقابلے مین قطرہ و دریا کی نسبت رکھتا ہے،

حکیم ابن مسکویہ نے اپنی کتاب مین جو فلسفۂ یونان کا خلاصہ ہے، اخلاقی امراض کی صرف آٹھ قسمین قرار دین، تہور، جبن، حرص، جمود، سفاہت، بلاہت، جور و ذلت، ان امراض مین سے بھی صرف تہور و جبن کے علاج کے طریقے بتائے، باقی کو یا قابل علاج نہین سمجھا یا بے اعتنائی سے ان پر توجہ نہین کی، لیکن امام صاحب نے نہایت تدقیق کے ساتھ تمام اخلاقی امراض کا استقصا کیا اور نہایت تفصیل کے ساتھ ایک ایک کی حقیقت و ماہیت تشخیص کی اور علاج کے طریقے لکھے، حسد، جاہ پرستی، ریا، عجب، غرور، غضب، بخل، غیبت، کذب، فضول کلام، نامی، مزاح، وغیرہ وغیرہ، ایک ایک مستقل عنوان قائم کیا، اور فلسفیانہ تدقیق کے ساتھ ہر ایک پر گفتگو کی،

اخلاقی امراض کا استقصا، ابو طالب مکی، راغب اصفہانی اور اور اہل فن نے بھی کیا تھا لیکن ان کی تشخیص و تفحص کے متعلق امام صاحب نے جو موشگافیان اور نکتہ سنجیان کین، قدما کے ہان اس کا پتہ بھی نہین لگ سکتا، مثال کے طور پر ان مین سے بعض کی تفصیل ذیل مین درج کیجاتی ہے،

(۱) انسان کو اپنے افعال و اعمال کی نسبت سب سے زیادہ دھوکا وہان ہوتا ہے جہان ان پر بظاہر مذہبی رنگ چڑھا ہوتا ہے، وہ ایک کام کو مذہبی نیکی سمجھ کر کرتا ہے لیکن تہ مین کوئی اور چیز ہوتی ہے جو اس کی محرک ہوتی ہے،

اس نکتہ کو امام صاحب نے جس دقیقہ سنجی سے سمجھا اور جس آزادی سے ظاہر کیا کبھی

کسی نے نہ سمجھا تھا نہ کیا تھا، احیاء العلوم مین ایک خاص باب اس کے لئے باندھا ہے جسکا نام ذم الغرور رکھا ہے، اس مین اہل علم، زہاد، حجاج وغیرہ کے بہت سے عنوان قائم کئے ہین، اور ایک ایک کی حقیقت کھولی ہے، ارباب مال کے عنوان مین لکھتے ہین:-

"ان مین بہت سے لوگ مساجد، مدارس، خانقاہین تعمیر کرتے ہین اور سمجھتے ہین کہ یہ بڑے ثواب کا کام ہے حالانکہ جس آمدنی سے تعمیر کی ہے وہ بالکل ناجائز طریقون سے حاصل کیگئی ہے، اور آمدنی جائز بھی ہو تو انکا مقصود دراصل ثواب نہین بلکہ شہرت اور نام آوری ہوتی ہے اسی شہر مین ایسے ارباب حاجت موجود ہوتے ہین جنکی خبرگیری کرنی مسجد بنانے سے زیادہ موجب اجر ہے، لیکن ان کے مقابلے مین تعمیرات کو ترجیح دیتے ہین جس کی وجہ صرف یہ ہوتی ہے، کہ تعمیرات سے جو دیرپا شہرت حاصل ہوتی ہے، وہ مساکین کے دینے سے نہین ہو سکتی، مساجد وغیرہ کی تعمیر مین زر کثیر نقش و نگار، مینا کاری، زیب و آرائش مین صرف کیا جاتا ہے، حالانکہ مسجد کا مقصود ادائے عبادت ہے، نہ اظہار شان و شوکت،

"بہت سے لوگ خیرات و زکوٰۃ مین ہزارون روپے صرف کرتے ہین، اذن عام دیا جاتا ہے، ہزارون فقراء جمع ہوتے ہین جو خیرات لیتے جاتے ہین اور مجمع سے نکل کر تعریفین کرتے جاتے ہین، بعض سمجھتے ہین، حرمین مین خیرات کرنے سے زیادہ ثواب ہوگا، اس غرض سے حج پر حج کرتے ہین، اور وہان جاکر ہزارون روپے خیرات کرتے ہین، حالانکہ اس تمام داد و دہش کا اصلی محرک شہرت اور نام آوری ہوتی ہے، ورنہ اگر محض تحصیل ثواب مقصود ہوتا تو اعلان و اشتہار کی کیا ضرورت تھی اسطرح چپکے دیتے کہ کسی کو کانون کان خبر نہ ہوتی

صدقات و وجوہِ خیر کی نسبت امام صاحب نے جو کچھ لکھا ہمارے
زمانے کے بالکل حسبِ حال ہے تمام ممالک اسلامیہ مین آج مسلمانون کے تنزل کا سب سے
بڑا سبب یہی ہے کہ لاکھون کروڑون روپیہ بیجا وجوہِ خیر مین صرف کر دیا جاتا ہے، ہزارون
لاکھون آدمی ہین جو اپنے دست و بازو سے کما کھا سکتے ہین لیکن کمانے کے بجائے بھیک
مانگتے پھرتے ہین، اور لوگ ان کو دے دیکر ان کی عادت کو مستحکم کرتے جاتے ہین شہر مین
سیکڑون مسجدون کے موجود ہوتے اور نئی مسجدین بنتی جاتی ہین اور جو روپیہ اسلام کے
نہایت ضروری کامون مین خرچ ہونا چاہیے تھا وہ اس مین صرف کر دیا جاتا ہے، مدارس
سے ہر سال نام کے مولوی فارغ ہو کر نکلتے ہین، معاش کا کوئی ذریعہ نہین ہوتا دیہات
مین جاتے ہین اور اپنی تنخواہ کے موافق چندہ کا بندوبست کر کے جھوٹ موٹ ایک مدرسہ
قائم کر دیتے ہین، خود عربی عبارت بھی اچھی طرح نہین پڑھ سکتے، لیکن دوسرے ہی
سال دو چار کو دستار فضیلت بندھوا کر شریعت کے سیاہ و سپید کا مالک بنا دیتے ہین،
علما جانتے ہین کہ ان باتون سے اسلام کی ضرورتین پوری نہین ہوسکتین لیکن کس کا
حوصلہ ہے کہ منبر پر چڑھکر صاف صاف کہدے کہ یہ ثواب کے کام نہین ہین، امام غزالی ہی
کا دل اور جگر درکار ہے کہ بے خوف لومۃ لائم بے دریغ اس قسم کے خیالات ظاہر کر سکے،

(۲) انسان سب سے زیادہ غلطی ان موقعون پر کرتا ہے جہان ایک کام کے نیک و
بد دونون پہلو ہوتے ہین، اور دونون پہلوؤن مین دقیق فرق ہوتا ہے، ان موقعون پر
انسان اپنے افعال کو ہمیشہ نیکی کے پہلو پر محمول کرتا ہے اور غلطیون مین پڑکر برائیون کا
مرتکب ہو جاتا ہے، امام صاحب نے اس عقدہ کو نہایت دقیقہ سنجی سے حل کیا ہے،
احیاء العلوم کتاب ذم الغرور مین اہل علم کا جو عنوان قائم کیا ہے، اس مین لکھتے ہین،

کہ علماء مین سے جو لوگ غرور مین مبتلا ہین ان کے متعدد گروہ ہین،

ایک گروہ ہے جو علم وعمل کا پابند ہے، خبائث نفسانی کی ماہیت سے واقف ہے، یہ بھی جانتا ہے کہ شریعت نے ان اوصاف کو بہت برا کہا ہے، لیکن اپنے نفس کی نسبت اس کے خیال مین بھی نہین آتا کہ وہ ان اوصاف سے آلودہ ہو سکتا ہے، جب اس پر ان باتون کے آثار ظاہر ہوتے ہین تو اس کا نفس عجیب عجیب تاویلون سے اس کو دھوکے دیتا ہے، تکبر اور شہرت پسندی کو وہ اس پر محمول کرتا ہے کہ یہ کبر اور طلب جاہ نہین بلکہ اسلام کی عزت ہے، وہ اپنے دل مین کہتا ہے کہ ذلیل لباس پہننا مجالس مین نیچے بیٹھنا معمولی حیثیت سے رہنا مین بے تکلف گوارا کر سکتا ہون لیکن اس سے مذہب کے اعزاز مین فرق آتا ہے، اور دشمنانِ دین کی نظر مین علماء کی شان گھٹتی ہے، اسلام کی عزت علم کا شرف، مذہب کی تائید، اہل بدعت کی تذلیل بغیر اس کے کیونکر ہو سکتی ہے، کہ حوصلہ مندی اور بلند نظری سے زندگی بسر کیجائے، ہمعصرون کو رشک وحسد کی وجہ سے برا کہتا ہے، اور ان پر رد وقدح کرتا ہے، لیکن غلطی سے سمجھتا ہے کہ یہ حق پرستی کا جوش ہے اور منکرینِ حق کے مقابلہ مین سکوت کیونکر اختیار کیا جا سکتا ہے، وہ اپنے زہد واتقا کا اظہار کرتا ہے، اور اس کو ریاکاری نہین قرار دیتا بلکہ سمجھتا ہے کہ اگر اعمال وافعال کا نمونہ لوگون کو نہ دکھلایا جائے گا، تو ان کو اچھے کامون کی ترغیب کیونکر ہو سکتی ہے، اس کا دل اس کو سمجھاتا ہے کہ لوگون کو میری پیروی سے ہدایت ہوگی، تو مجھ کو اس کا ثواب حاصل ہوگا، اس لئے مقتدا ہونے سے مجھ کو جو غرض ہے صرف یہ ہے کہ ہدایت کا ثواب مجھکو حاصل ہو، سلاطین کے دربارون مین آمد ورفت رکھتا ہے، اور انکی تعظیم وتکریم کرتا ہے، اور جب اس کے دل مین اتفاقاً خیال گذرتا ہے کہ ظالم بادشاہون کی تعظیم جائز نہین تو اس کا نفس اس کو سمجھاتا ہے کہ خدانخواستہ اپنے لئے سلاطین سے مال

زرحاصل کرنا مقصود نہین، البتہ یہ مجبوری ہے کہ ہزارون آدمیون کا نفع وضرر انھین سلاطین کے ہاتھ مین ہے، اس لئے جب تک ان سے میل جول نہ رکھا جائے، خلق اللہ کو فائدہ پہونچانا ناممکن ہے"

چونکہ ان تمام موقعون مین نیکی کا بھی پہلو نکل سکتا ہے، امام صاحب نے ہر موقع پر اسکی تمیز کرنے کے دلائل اور علامات بتائے ہین، مثلاً ریاکاری کی شناخت کا یہ طریقہ بتایا ہے کہ کوئی اور باعمل عالم، وہان آئے اور تمام آدمی اس کا عمدہ نمونہ دیکھکر اس کے پیرو بن جائین، اس صورت مین اگر یہ شخص ریاکار نہین ہے تو اس کو خوشی حاصل ہونی چاہئے، کیونکہ اس کا مقصد صرف خلق کی ہدایت تھی، اور وہ بوجہ احسن حاصل ہوگئی، لیکن ایسا نہین ہوتا، بلکہ جس قدر وہ دوسرا عالم زیادہ مقبول اور زیادہ مقتداے خلق ہوتا جاتا ہے اور جس قدر اس شخص کے پیروؤن کی تعداد کم ہوتی جاتی ہے، اسی قدر اس کو زیادہ رشک اور جلن ہوتی ہے،

تقربِ سلاطین مین بھی یہی معیار ہے، فرض کرو کہ کوئی اور عالم دربار مین تقرب حاصل کرے، اور اس سے بڑھکر خلق کی حاجت روائی مین مصروف ہو تو، کیا اس شخص کو خوشی حاصل ہوگی ؟

امام صاحب نے جو کچھ لکھا ہے ہمارے زمانے سے اس کو مطابق کرو تو گمان ہوگا کہ اسی زمانے کو دیکھکر لکھا ہے، تمام ہندوستان مین نہایت چھوٹے چھوٹے اختلافات مذہبی پر نزاعین قائم ہین، فریقین کے علما ایک دوسرے کی تکفیر وتفسیق کرتے ہین، تصنیفات مین گالیون کی بھرمار ہوتی ہے، مقدمات دائر ہوتے ہین، لندن تک جانے کی نوبت پہونچتی ہے، اور پھر دونون فریق کے علما سمجھتے ہین کہ جو کچھ کیا جارہا ہے نصرتِ دین حمایت مذہب

اور احقاقِ حق کے لئے کیا جارہا ہے،

(۳) بعض اخلاقی صفات مین باہم اس قدر نازک اور دقیق فرق ہے کہ ان مین امتیاز کرنا نہایت مشکل ہے، آج کل لوگون کی عام بد اخلاقی کا بہت بڑا سبب یہی ہے کہ وہ ان صفات مین تمیز نہین کرسکتے، اور اس وجہ سے غلطی سے ان مین مبتلا ہوتے ہین، بخل وکفایت شعاری، سخاوت اور اسراف، پست ہمتی اور قناعت، و نارت اور تواضع، غرور وخودداری اس قسم کے ملتے جلتے اوصاف ہین کہ مشکل سے ان مین تفرقہ ہوسکتا ہے، ہزارون آدمی اسراف مین مبتلا ہین اور خیال کرتے ہین کہ سخی ہین پست ہمت ہین، اور سمجھتے ہین کہ قانع ہین، دنی ہین اور جانتے ہین کہ متواضع ہین متکبر ہین اور ان کو یقین ہے کہ خوددار ہین،

امام صاحب نے ان مشتبہ الصورۃ اوصاف کو نہایت نکتہ سنجی سے تحلیل کیا ہے، اور ان کے باہمی فرق بتائے ہین، مثلاً بخل کی حقیقت سے جہان بحث کی ہے، لکھتے ہین، بخل کی مختلف تعریفین کی گئی ہین، ایک گروہ نے یہ تعریف کی ہے کہ "نفقہ واجب کا نہ ادا کرنا بخل ہے" لیکن یہ تعریف صحیح نہین، کوئی شخص اگر صرف ایک پائی کی کمی کی وجہ سے قصاب سے گوشت لیکر واپس کر آئے، تو وہ ضرور بخیل سمجھا جائیگا، حالانکہ اس نے ادائے واجب مین کمی نہین کی،

بعض لوگون نے یہ تعریف کی ہے کہ جس شخص کو روپیہ پیسا دینا گران گذرے وہ بخیل ہے، لیکن یہ تعریف بھی صحیح نہین، نہایت قلیل مقدار کا دینا بخیل کو بھی گران نہین گذرتا اور سخی سے سخی آدمی بھی حد سے زیادہ دینا گوارا نہین کرسکتا،

سخاوت کی بھی مختلف تعریفین کی گئی ہین، مثلاً بے مانگے دینا، دیکر احسان نہ رکھنا،

سائل کو دیکھکر خوش ہونا لیکن یہ تمام تعریفین بھی ناتمام ہین ،

حقیقت یہ ہے کہ مال اس لئے بنا ہے کہ ضرورت اور حاجت کے موقع پر استعمال کیا جائے، استعمال کے تین طریقے ہو سکتے ہین ضرورت کے موقع پر نہ صرف کیا جائے، بے ضرورت صرف کیا جائے، صرف ضرورت کے موقع پر صرف کیا جائے، پہلا بخل ہے، دوسرا اسراف اور تیسرا سخاوت، اس تعریف مین بھی، اس قدر اجمال باقی رہتا ہے کہ ضرورت اور حاجت کی کیا تشریح ہوگی؛ جس چیز کو سخی ضروری سمجھتا ہے، بخیل اسی چیز کو غیر ضروری سمجھتا ہے اسلئے پہلے خود ضرورت کی حقیقت سمجھنی چاہیے، ضرورت کی دو قسمین ہین، ضرورت شرعی، ضرورت رواج و عادت، ضرورت شرعی سے وہ تمام حقوق مراد ہین جو شرعاً واجب ہین مثلاً۔ زکوٰۃ، صدقہ، نفقۂ اولاد، ضرورتِ رواج کے یہ معنی کہ ذرا ذرا سی چیزون مین تنگدلی نہ کیجائے، لیکن اس کا معیار، اشخاص اور حالات کے لحاظ سے مختلف ہوتا رہتا ہے، ایک امیر کے لئے دو چار پیسے ذرا سی چیز ہین، لیکن غریب کے لئے اتنا ہی بہت ہے، اجنبیون سے جن چیزون مین تنگدلی کیجا سکتی ہے آل و اولاد سے نہین کیجا سکتی، باپ، چچا، بھائی، ماموں کے مراتب مین جس قدر اختلاف ہے اسی لحاظ سے ان کے ساتھ بخل و سخا کے مراتب مین بھی اختلاف ہوجاتا ہے، باپ سے جس چیز کا دریغ رکھنا بخل ہے، ممکن ہے کہ چچا کے اعتبار سے وہ بخل نہ ہو، اسی طرح کھانے، کپڑے، مکان، سامانِ آرایش ہر ایک کی حالت جدا ہے، ایک چیز مین جس حد تک تنگ ورزی بخل ہے، دوسری مین نہین ہے، اس بنا پر بخل کی یہ تعریف ہے کہ مال کو اس چیز کے مقابلہ مین دریغ رکھا جائے جو درحقیقت مال سے زیادہ عزیز ہے، مثلاً عزت و آبرو، ناموس، صلۂ رحم وغیرہ، وغیرہ،

سخاوت کے لئے یہ ضروری ہے کہ جو کچھ دیا جائے کسی امید، طمع، مبادلہ، شکر گذاری

مدح وثنا کے خیال سے نہ دیا جائے، کیونکہ بلا معاوضہ دینا سخاوت کی پہلی شرط ہے اور مذکورۂ بالا چیزین معاوضہ ہی کی مختلف صورتین ہین،

(۴) بعض اخلاقی امراض ایسے ہین جن کے بہت اقسام ہین، اور ان اقسام مین سے بعض ایسے دقیق ہین جن کو مریض ایک طرف، طبیب بھی مشکل سے پہچان سکتا ہے، قدما کی تصنیفات مین ان امراض کا مطلق پتہ نہین لگتا، امام صاحب نے نہایت تدقیق سے ان کی تشریح کی ہے، مثلاً ریا کے ذکر مین لکھتے ہین، ریا کی تین قسمین ہین، جلی و خفی و اخفی، مثلاً ایک شخص صرف لوگون کے دکھانے کی غرض سے عبادت کرتا ہے، یہ ریاء جلی ہے، ایک اور شخص ہے جو دکھانے کی غرض سے عبادت نہین کرتا بلکہ گھر مین جب تنہا رہتا ہے اور کسی کی خبر بھی نہین ہوسکتی تب بھی اس کی عبادت قضا نہین ہوتی، لیکن جب اتفاقاً گھر مین کوئی مہمان آجاتا ہے تو اداے عبادت مین جس قدر اس کا دل لگتا ہے اور جس آسانی سے خود بخود اس سے عبادت ادا ہوتی ہے تنہائی کی حالت مین نہین ہوتی تھی، یہ ریاء خفی ہے، ایک اور شخص ہے جو کسی کے دکھلانے کے لئے عبادت نہین کرتا نہ کسی مہمان وغیرہ کے آنے سے اس کی حالت مین کچھ فرق آتا ہے، لیکن جب لوگون کو اس کی عبادت گذاری کی اطلاع ہوتی ہے تو اس کے دل مین آپ سے آپ ایک قسم کی خوشی پیدا ہوتی ہے، یہ ریاء اخفی ہے، کیونکہ اس خوشی کا اصلی سبب صرف یہ ہے کہ دل مین ریاء کی کیفیت موجود تھی، موقع پاکر ظاہر ہوگئی، جس طرح پتھر مین آگ چھپی ہوتی ہے، اور چقماق کے اشارے سے باہر نکل آتی ہے، یہ بھی اسی ریا، کا اثر ہے، کہ باوجود اس کے کہ انسان لوگون سے چھپا کر عبادت کرتا ہے اور چاہتا ہے کہ کسی کو اطلاع نہ ہونے پائے تاہم اس بات کا متوقع رہتا ہے کہ لوگ اس سے ادب و تعظیم کے ساتھ پیش آئین، اگر کسی موقع پر اس کے خلاف پیش آتا ہے،

ریاء جلی

ریاء خفی

ریاء اخفی

تو اس کو گران گذرتا ہے، اور رنج ہوتا ہے، یہ اس بات کی علامت ہے کہ اس کے دل مین ریا کا اثر موجود ہے، کیونکہ بالفرض اگر وہ عبادت گذار نہ ہوتا تو لوگون سے اس کو ادب وتعظیم کی توقع نہ ہوتی، اس سے معلوم ہوا کہ درحقیقت یہی توقع تھی، جس نے اس سے عبادت کرائی تھی،

ریاء خفی کی اور بھی صورتین ہین، مثلاً ایک عالم تنہا نماز پڑھ رہا تھا، اس اثنا مین اور اور لوگ آگئے، عالم کو خیال آیا کہ چونکہ مجھکو لوگ مقتدا سمجھتے ہین اور ہر بات مین میری تقلید کرتے ہین، اس لئے مین اگر زیادہ خضوع وخشوع سے نماز پڑھون گا تو لوگون پر اس کا اثر اچھا ہوگا، اور وہ بھی خضوع وخشوع کے پابند ہون گے، اس خیال سے اس نے نہایت خضوع وخشوع سے نماز پڑھنی شروع کی،

اس سے دقیق تر یہ صورت ہے کہ اس عالم کو اس عیب پر اطلاع ہوگئی، وہ سمجھ گیا کہ میرا خشوع وخضوع درحقیقت لوگون کے دکھانے کیلئے ہے اور یہی وجہ ہے کہ جب مین مجمع مین ہوتا ہون اسیوقت مجھ سے خضوع وخشوع ظاہر ہوتا ہے، اس خیال سے اس نے خلوت اور تنہائی مین بھی خضوع وخشوع سے نماز پڑھنی شروع کی، یہ بھی ریا ہے، کیونکہ اصل مین جو چیز خضوع وخشوع کی محرک ہوئی وہ ریا ہی ہے، صرف اس قدر فرق ہے کہ جلوت وخلوت دونون کی حالت یکسان ہوگئی، بلکہ خلوت کی درستی کا اصلی محرک بھی یہی جلوت کی حالت ہے[1]،

یہ تمام مباحث امراض اخلاق کی تشخیص اور تعیین سے متعلق تھے، ان کے بعد علاج

---

[1] ریا کی یہ دونون صورتین امام صاحب نے اخلاص کے بیان مین لکھی ہین،

اخلاقی امراض کا علاج

کا مرحلہ ہے حکمائے یونان نے جیسا کہ ابن مسکویہ نے اپنی کتاب مین بیان کیا ہے علاج کے دو طریقے قرار دیے تھے،

(۱) ہر مرض کا علاج بالضد کیا جائے مثلاً کوئی شخص بخیل ہے تو اس کو بہ تکلف سخاوت کرنی چاہئے تاکہ رفتہ رفتہ تمرین و استمرار سے خود بخود اس سے فیاضانہ افعال سرزد ہونے لگین،

(۲) چونکہ تمام امراض کی اصلی بنیاد دو چیزین ہین، غضب، جبن اس لئے ان دو مرضون کا علاج تمام امراض کا علاج ہے، غضب جن اسباب سے پیدا ہوتا ہے وہ آٹھ ہین، عجب، غرور، ہزل، امزاح وغیرہ وغیرہ پھر ان آٹھون کے دفع کرنے کے طریقے بتائے ہین اور اس کے بعد جبن کا علاج بتایا ہے،

امام صاحب نے علاج کے پہلے طریقے مین بالکل یونانیون سے اتفاق کیا چنانچہ نہایت تفصیل و توضیح سے اس کو اپنی عبارت مین ادا کیا ہے لیکن وہ اس راے کو تسلیم نہین کرتے کہ تمام امراض صرف غضب یا جبن سے پیدا ہوتے ہین ممکن ہے کہ تمام امراض کا سلسلہ کھینچ تان کر انھین دو چیزون سے ملا دیا جائے، لیکن امام صاحب کے نزدیک ہر مرض کے اسباب جدا ہین،

امراض اخلاقی کے اسباب اور علاج

حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب کا اصلی کارنامہ جس نے ان کی کتاب کے آگے تمام حکماء اور قدماء کی تصنیفات کو حقیر کر دیا ہے، یہی ہے کہ انھون نے نہایت نکتہ سنجی اور دقتِ نظر سے ہر مرض کے اسباب الگ الگ تحقیق کئے اور ان کے علاج لکھے نمونہ اس کا ذیل کی مثالون سے معلوم ہوگا،

غیبت

یعنی کسی کے پیٹھ پیچھے اس کا تذکرہ اس طرح کرنا کہ اگر وہ خود سنتا تو پسند نہ کرتا یہ مرض جس قدر مسلمانون مین پھیلا ہوا ہے دنیا کی کسی قوم کسی فرقہ کسی مذہب مین اس کی نظیر نہین مل سکتی، مسلمانون کو بالفرض اگر بزور حکومت اس مشغلے سے روکدیا جائے تو دفعۃً ان کی تمام مجلسین بے لطف اور سرد ہوجائین گی، کیونکہ ان کی گرمیِ صحبت کا سب سے بڑا سرمایہ یہی ہے، طرہ یہ ہے کہ یہ سب جانتے ہین کہ یہ مذموم چیز ہے، لیکن اس مین کچھ ایسی دلچسپی ہے کہ چھوڑی نہین جا سکتی، اس کے علاج کے لئے سب سے مقدم یہ ہے کہ مرض کے اسباب پر غور کیا جائے، امام صاحب نے نہایت تدقیق اور غور سے اس کے اسباب کی تشریح کی ہے، وہ لکھتے ہین:-

غیبت کے اسباب

"غیبت کے اسباب بہت سے ہین، ان مین سے آٹھ عام طور پر سب مین پائے جاتے ہین، اور تین مذہبی لوگون اور خواص کے ساتھ مخصوص ہین،

(۱) انسان کو جب اس بات پر غصہ آتا ہے اور ضبط نہین کر سکتا تو خواہ مخواہ اس شخص کے عیوب زبان پر آتے ہین، اس سے اس کا کلیجہ ٹھنڈا ہوتا ہے اور سمجھتا ہے کہ مین نے اپنا انتقام لے لیا، اگر کسی وجہ سے اس کو ضبط کرنا پڑا تو وہ غصہ دل مین گھٹ کر رہجاتا ہے اور ہمیشہ اس شخص کی بدگوئی پر آمادہ کرتا رہتا ہے،

(۲) کسی مجلس مین جب پہلے ہی سے کسی کی غیبت ہو رہی ہوتی ہے، تو نئے آدمی کو بھی خواہ مخواہ گرمیِ صحبت کے لئے اس مشغلہ مین شریک ہونا پڑتا ہے، کیونکہ اگر وہ ان لوگون کو ٹوکے یا چپکا بیٹھا رہے تو تمام لوگون پر بار ہوگا،

(۳) انسان کو جب اس بات کا شبہہ ہوتا ہے کہ فلان شخص میری نسبت برے خیالات دل مین رکھتا ہے اور ان کو ظاہر کرنا چاہتا ہے، تو حفظ ما تقدم کے لئے وہ خود اس کے عیوب ظاہر کرنے شروع کرتا ہے تاکہ آیندہ اس شخص کی بات بے اثر ہو جائے اور یہ کہنے کا موقع ملے کہ چونکہ مین نے اس شخص کے واقعی عیوب ظاہر کئے تھے اس لیے دشمنی سے وہ میری نسبت جھوٹے الزامات لگاتا ہے،

(۴) انسان پر جب کوئی غلط الزام یا عیب لگایا جاتا اور وہ اس سے اپنی برائت ثابت کرنا چاہتا ہے، تو اس شخص کا نام لے لیتا ہے، جو درحقیقت اس الزام کا مرتکب ہوتا ہے، حالانکہ اسکو صرف اپنی برائت پر قناعت کرنی چاہیے تھی،

(۵) دوسرون کی تنقیص مین ضمناً کمال ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے: مثلاً ایک شاعر دوسرے شاعر کی نسبت کہتا ہے کہ اس کا کلام نہایت بدمزہ ہوتا ہے، یا اس کو مطلق کہنا نہین آتا اس سے درپردہ یہ غرض ہوتی ہے کہ میرا کلام نہایت بامزہ اور لطیف ہوتا ہے،

(۶) ایک شخص اپنے معاصر کی عزت اور شہرت کو نہین دیکھ سکتا، لیکن اس شہرت اور عزت کے مٹانے کی کوئی تدبیرین نہین آتی، مجبوراً اس کے عیوب ظاہر کرتا ہے تاکہ لوگون کے دل مین اس کی وقعت کم ہو جائے،

(۷) مذاق اور دل بہلانے کے لئے بعض اوقات انسان دوسرون کے عیوب کا خاکہ اڑاتا ہے، جس سے حاضرین مجلس کو نقالی کا مزہ آتا ہے اور صحبت گرم ہوتی ہے،

(۸) کسی کے ساتھ استہزا اور تمسخر کرنا مقصود ہوتا ہے،

غیبت کے یہ اسباب عام آدمیون سے تعلق رکھتے ہین؛ خواص جن اسباب سے مبتلا ہوتے ہین وہ یہ ہین:-

(۱) ایک دیندار آدمی جب کسی شخص کو کوئی برا کام کرتے دیکھتا ہے، یا لوگون سے سنتا ہے تو اس کو تعجب اور حیرت ہوتی ہے اس تعجب کے ظاہر کرنے مین اس شخص کا نام زبان پر آجاتا ہے اور یون کہتا ہے، مجھ کو سخت حیرت ہے کہ زید نے باوجود کمال دینداری کے ناچ کی محفل مین کیونکر شرکت کی،

(۲) اس قسم کے موقع پر بعض وقت انسان کو افسوس اور رحم آتا ہے اور یون کہتا ہے کہ افسوس! زید نے شراب پینی شروع کی جو اس کے رتبہ اور شان کے بالکل خلاف ہے،

(۳) بعض وقت امر بالمعروف کا جوش پیدا ہوتا ہے، اور انسان مرتکب گناہ کا نام لیکر اس کا اظہار کرتا ہے،

ان تینون موقعون مین غیبت کرنے والے کو دھوکا ہوتا ہے کہ وہ غیبت کا ارتکاب نہین کرتا، بلکہ ایک مذہبی فرض ادا کر رہا ہے، حالانکہ اس فرض کے ادا کرنے مین نام لینے کی کوئی ضرورت نہ تھی،

غصہ و غضب

انسان کی فطرت خدا نے اس قسم کی بنائی ہے کہ اس کے فنا کرنے کے اسباب خود اس کے اندر اور باہر موجود ہین اس کا جسم ہر وقت تحلیل ہوتا رہتا ہے، اور اس لئے اس کے بدل ماتحلیل کی ضرورت پڑتی ہے، بیرونی دشمن خود اس کے ابنائے جنس ہین ان حالات کے ساتھ چونکہ خدا کو ایک مدت معین کے لئے انسان کو زندہ رکھنا بھی مقصود تھا، اس لئے دونون قسم کے دشمنون سے بچنے کے لئے سامان پیدا کئے، اندرونی دشمن کے مدافعہ کیلئے انسان مین غذا کی خواہش پیدا کی جس کی وجہ سے وہ غذا کا استعمال کرتا ہے اور جس قدر

غصہ کی قوت انسان کو کیون دی گئی

جسم کی مقدار تحلیل ہوتی رہتی ہے، غذا جزو بدن ہو کر اس کی مکافات کرتی جاتی ہے،
بیرونی دشمنون سے بچنے کے لئے غصہ اور غضب کی قوت پیدا کی جس کا یہ خاصہ ہے
کہ جس وقت انسان کو کوئی شخص ضرر پہونچانا چاہتا ہے، یہ قوت فوراً ہیجان مین آتی
ہے اور دشمن کا مقابلہ کرتی ہے، اس لحاظ سے انسان مین خواہش اور غصہ دونون قسم
کی قوتون کا موجود ہونا ایک فطری بات تھی،

تمام اور قوتون کی طرح غضب کی قوت کے بھی تین درجے ہین، افراط، تفریط
اعتدال، افراط کے یہ معنی ہین کہ یہ قوت اس قدر بڑھ جائے کہ عقل کے قابو سے نکل جائے، اس
حالت مین غور و فکر پیش بینی، خود اختیاری یہ تمام اوصاف انسان سے مسلوب ہو جاتے
ہین، اور وہ جو کچھ کرتا ہے بے اختیار ہو کر کرتا ہے، یہ افراط کبھی فطری ہوتا ہے، یعنی بعض
آدمی ابتدا ہی سے پر غضب اور مشتعل الطبع پیدا ہوتے ہین، کبھی خارجی اسباب سے پیدا ہو جاتا ہے
مثلاً انسان ایسے جاہل اور جنگجو لوگون مین نشو و نما پائے جنمین اشتعالِ طبع غضب اور انتقام
قابلِ فخر خیال کیا جاتا ہے اور وہ ان چیزون کو دلیری اور جوان مردی سے تعبیر
کرتے ہین،

افراط کی حالت مین غصہ کا اثر تمام اعضا پر محسوس ہوتا ہے، چہرہ کا رنگ بدلجاتا ہے
ہاتھ پاؤن پر رعشہ پڑجاتا ہے، آنکھین سرخ ہو جاتی ہین، منہ سے جھاگ اڑنے لگتی ہے،
باچھین چڑھ جاتی ہین، نتھنے پھول جاتے ہین، آواز سخت اور کریہہ ہو جاتی ہے، زبان سے گالیان
نکلتی ہین، ہاتھ زمین پر ٹپک مارتا ہے، جو چیزین سامنے ہوتی ہین ان کو توڑ پھوڑ
کر رکھ دیتا ہے، یہ اثر ظاہری اعضا تک محدود نہین رہتا، بلکہ باطن مین بھی سرایت
کرتا ہے، جس پر غصہ آتا ہے دل مین اس کی عداوت پیدا ہوتی ہے، اور بڑھتے بڑھتے

حسد، رشک، استہزا، پردہ دری تک نوبت پہونچتی ہے،

تفریط کے یہ معنی کہ جس موقع پر غصہ آنا چاہئے وہان بھی نہ آئے جس کو دوسرے الفاظ مین بے عزتی، بے حمیتی، دناءت، ذلت پرستی کہا جاسکتا ہے منجملہ اور بہت سے نتائج کے اس کا یہ بھی نتیجہ ہے کہ انسان مین امر بالمعروف کا مادہ باقی نہین رہتا، لوگون کو سخت بیہودگیون کا مرتکب دیکھتا ہے، اور اس کو کچھ احساس نہین ہوتا،

غصہ کے پیدا ہونے کا اصل سبب

افراط و تفریط سے بچنے کا نام اعتدال ہے اور انسان کو اسی حالت کے پیدا کرنیکی کوشش کرنی چاہئے، چونکہ غصہ پیدا ہونے کا اصلی سبب یہ ہے کہ جو چیزین انسان کو مرغوب ہین اس مین کسی شخص کی طرف سے مزاحمت کیجائے، اس لئے پہلے اس بات پر غور کرنی چاہئے کہ ہمارے مرغوبات کیا کیا ہین؟ تمام مرغوبات کی دو قسمین ہو سکتی ہین ایک وہ جو مرغوب ہونے کے ساتھ لازمۂ زندگی بھی ہین، مثلاً غذا، لباس، مکان وغیرہ، ان چیزون سے تعرض ہونیکی حالت مین ضرور ہے کہ انسان کو غصہ آئے اور اس سے روکا نہین جا سکتا، اس مین اعتدال پیدا کرنے کے صرف یہ معنی ہین کہ غصہ کا استعمال بری طرح نہ کیا جائے یعنی مدافعت پر اکتفا کیا جائے اور انسان کی صورت، رنگ، آواز، حرکات و سکنات پر اس کا اثر محسوس نہ ہونے پائے،

دوسری قسم کے مرغوبات وہ ہین جو لازمۂ زندگی نہین ہین مثلاً جاہ، شہرت، نام آوری کی خواہش، صدر نشینی وغیرہ وغیرہ، ان چیزون مین بھی جب کوئی شخص مزاحمت کرتا ہے، تو معمولاً انسان کو خواہ مخواہ غصہ آتا ہے، اس مین اعتدال پیدا کرنے کا یہ طریقہ ہے کہ جو چیزین زبردستی مرغوبات مین داخل کر لی گئی ہین، ان کو رفتہ رفتہ کم کیا جائے، کیونکہ جس قدر مرغوبات کم ہونگے اسی قدر ان کے متعلق مزاحمت کئے جانے سے رنج اور غصہ کم ہوگا،

انسان کے تمام مختلف گروہ جو آپس مین لڑتے رہتے ہین اور ایک دوسرے سے بغض و عناد رکھتے ہین اس کی ساری عداوت و بغض کا سبب یہی بیہودہ مرغوبات ہوتے ہین ایک شخص مثلاً چاہتا ہے کہ وہ جہان جائے لوگ اس کی تعظیم کرین محفل مین اس کو صدر بنائین وہ جو کہتا جائے تسلیم کرتے جائین اس کے سامنے مؤدب ہو کر بیٹھین غائبانہ ذکر آئے تو اس کی مدح و تعریف کرین ان باتون مین سے ایک چیز مین بھی کمی ہوتی ہے تو اس کو رنج اور غصہ پیدا ہوتا ہے، لیکن یہ رنج اور غصہ درحقیقت خود اس کا پیدا کیا ہوا ہے، اگر یہ بےہودہ اور غیر ضروری خواہشین اس کے دل مین نہ ہوتین تو اس کو کسی بات پر غصہ نہ آتا علما، مصنفین اور اہل جاہ کے غیظ و غضب کے اسباب یہی غیر ضروری خواہشین ہوتی ہین خواہشین جس قدر بڑھتی جاتی ہین، اور جس قدر جزئی جزئی باتون سے ان کو تعلق ہوتا جاتا ہے اسی قدر انسان کے غم اور غصہ کے سامان زیادہ ہوتے جاتے ہین، خدمت گار نے فوراً حکم کی تعمیل نہین کی، کھانے مین ذرا دیر ہوگئی، نمک تیز ہوگیا، فرش مین سلوٹ رہ گئی، غصہ ور آدمی ان مین سے ایک ایک بات پر قابو سے باہر ہو جاتا ہے، جس کی وجہ صرف یہ ہوتی ہے، کہ اس نے اپنی خواہشون کا دائرہ نہایت وسیع کر رکھا ہے، اور ہر خواہش اس قدر عزیز ہے، کہ اس مین ذرا سا خلل پڑنا بھی گوارا نہین کر سکتا،

حسد اور رشک

ہماری قوم مین آج کل یہ مرض جس قدر پھیلا ہوا ہے غالباً دنیا کی کسی اور قوم مین نہ ہوگا ملک مین جس قدر مفید کام شروع کئے جاتے ہین ان کے برہم ہو جانے یا کمیل نہ پانے کی وجہ زیادہ تر یہی حسد اور رشک ہوتا ہے، دقت یہ ہوتی ہے کہ حسد بظاہر ایسا کھلا اور ذلیل

عیب ہے کہ کسی بڑے آدمی کے خیال مین بھی نہین آسکتا کہ وہ اس مرض مین مبتلا ہوگا، حالانکہ بڑے ہی آدمیون مین یہ مرض زیادہ ہوتا ہے، لیکن ایسے پیرائے مین ہوتا ہے کہ وہ تمیز نہین کر سکتے،

حسد کے پیدا ہونے کا سبب

حسد کے پیدا ہونے کا اصلی سبب یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو کمتر اور پست حالت مین نہین دیکھ سکتا، اس لئے جب اس کو کوئی شخص اس سے ممتاز نظر آتا ہے تو اس کی خواہش ہوتی ہے کہ کم سے کم مین اس کے برابر ہو جاؤن، برابری کے صرف دو طریقے ہو سکتے ہین، یا یہ شخص بھی اتنا ہی ممتاز ہو جائے، یا وہ شخص گھٹ کر اس شخص کی سطح مین آجائے، چونکہ پہلی بات کم نصیب ہوتی ہے، اس لئے خواہ مخواہ دوسرا خیال پیدا ہوتا ہے،

کسی مصنف یا اسپیکر یا واعظ یا ریفارمر کو جب زیادہ فروغ اور زیادہ کامیابی ہوتی ہے تو اکثر اس کے اور ہم فنون کو گران گذرتا ہے، اگرچہ وہ بظاہر اس بات کے آرزو مند نہین ہوتے کہ اس شخص کی عزت و شہرت جاتی رہے، لیکن اگر بالفرض اس کا فروغ کم ہو جائے تو ان لوگون کو رنج کے بجائے ایک قسم کی راحت معلوم ہوگی کسی مجلس مین اس شخص کے محاسن و عیوب کا تذکرہ کیا جائے تو یہ لوگ عیوب کے تذکرہ کو زیادہ دلچسپی سے سنین گے اور اس مین ان کو زیادہ لطف آئیگا تصنیفات پر اگر ریویو کیا جائیگا تو ان لوگون کو وہ حصہ زیادہ پسند آئیگا جہان تصنیف پر نکتہ چینیان ہون گی، اتنا فرق ہوگا کہ جو زیادہ کمینہ طبع ہون گے وہ ہر قسم کے عیوب کو ذوق سے سنین گے اور اس کی داد دین گے، بخلاف اس کے عالی حوصلہ لوگ بیجا نکتہ چینیون کو حقارت کی نظر سے دیکھین گے لیکن سچی نکتہ چینیون مین ان کو بھی مزہ آئیگا، جو محاسن کے اظہار مین کبھی نہین آسکتا تھا،

حسد کے لئے یہ ضرور ہے کہ آپس مین ہم فنی اور ہم پیشگی ہو، اگر ایک عالم کو دنیادار

پر دنیا دار کو عالم پر زاہد کو واعظ پر شاعر کو شاعر پر، رفاہ پر کو دولتمند پر حسد نہ ہو تو ان کو یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ وہ حسد کے داغ سے پاک ہیں، انکو غور کرنا چاہئے کہ خود ان کا کوئی ہم فن خصوصاً جو ظاہری اوصاف میں انہیں کے برابر تھا جب شہرت میں عزت میں جاہ میں شوکت و شان میں ان سے بڑھ جاتا ہے، تو ان کی کیا حالت ہوتی ہے،

حسد کے پیدا ہونے کے اسباب جن کی تفصیل امام صاحب نے کی ہے حسب ذیل ہیں،

(۱) دشمنی اور عداوت انسان کی بالطبع یہ خواہش ہوتی ہے کہ اس کے دشمن کو ضرر پہونچے، اگر خود نقصان نہیں پہونچا سکتا تو اس بات کا منتظر رہتا ہے کہ اور اسباب سے اس کو ضرر پہونچ جائے اس بنا پر دشمن کے ساتھ حسد کا ہونا لازم ہے، نیک سے نیک آدمی بھی یہ بات پیدا نہیں کر سکتا کہ کسی شخص سے اس کو دشمنی ہو اور پھر دشمن کا رنج و راحت اس کو یکساں معلوم ہو،

(۲) انسان کی یہ بھی فطرت ہے کہ وہ اوروں سے دبکر رہنا نہیں چاہتا، اس لئے جب اس کے ہمعصروں میں کوئی شخص ایسے بلند رتبہ پر پہونچ جاتا ہے کہ اس کے غرور و نخوت کا مقابلہ نہیں کر سکتا تو خواہ مخواہ اس کے رتبہ پر حسد ہوتا ہے، اور چاہتا ہے کہ وہ اس بلند رتبہ سے گر جائے،

(۳) انسان جن لوگوں سے کسی ذاتی امتیاز کی بنا پر یہ توقع رکھتا ہے، کہ وہ اس کے ساتھ اطاعت و ادب سے پیش آئیں ان میں سے جب کوئی شخص زیادہ معزز اور صاحب جاہ ہو جاتا ہے تو حسد پیدا ہوتا ہے، کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ جس اطاعت اور ادب سے وہ شخص پہلے پیش آتا تھا اب نہ آئیگا، بلکہ مجھ کو خود الٹا اسکا ادب کرنا پڑیگا،

(۴) دو آدمی جب ایک ہی مشترک چیز کے طالب ہوتے ہیں تو خواہ مخواہ ایک دوسرے کا حاسد بنجاتا ہے، ہر واعظ چاہتا ہے کہ تمام شہر اس کی سحر بیانی کا گرویدہ ہو جائے، تلامذہ میں سے ہر ایک کی خواہش ہوتی ہے کہ استاد کی توجہ تمامتر اسی کی طرف ہو، ایک باپ کے جتنے بیٹے

ہین، سب کی کوشش ہوتی ہے کہ باپ کی ساری محبت میرے ہی حصہ مین آجائے مفتیون مین سے
ہر ایک کی خواہش ہوتی ہے کہ سارے شہر کے فتوی میرے ہی پاس آئین چونکہ ان مختلف گروہون
کا ایک ہی مقصد ہوتا ہے اس لئے ضرور ہے کہ ان مین حسد پیدا ہو،

(۵) بعض لوگون کو یکتائی کی ہوس ہوتی ہے اور اس وجہ سے دنیا کے کسی حصہ مین اگر کوئی
شخص کسی علم و فن مین شہرت اور قبول عام حاصل کرتا ہے تو ان کو گوارا نہین ہوتا کیونکہ اس کی
وجہ سے ان کی شان یکتائی مین فرق آتا ہے، اور یکتائی سے زیادہ ان کو کوئی چیز عزیز نہین،

(۶) بعض آدمی بالطبع خبیث النفس اور تیرہ باطن ہوتے ہین اس قسم کے لوگ بے وجہ بے سبب
تمام لوگون پر حسد کرتے ہین کوئی شخص ہو، کہین کا ہو، کسی طبقہ کا ہو جب کسی چیز مین ممتاز ہوگا ان کو
رشک اور حسد ہوگا،

حسد کا علاج یہ ہے کہ انسان اس بات پر غور کرے کہ حسد کرنے مین محسود کو نقصان پہونچتا
ہے یا خود حاسد کو، یہ ظاہر ہے کہ محسود کو ضرر نہین پہونچتا، بلکہ محسود ہونا چونکہ دلیل کمال ہے اسلئے
اس کو اپنے فضل و کمال کی اطمینان آتی ہے، اس کے علاوہ جب محسود کو یہ علم ہوتا ہے کہ میرے
مخالف کا دل میری ترقیون پر جلتا ہے تو اسکو اسکا صدمہ اور کوفت رہتی ہے تو وہ نہایت خوش
ہوتا ہے کیونکہ انسان کے لئے مخالف کے رنج اور کوفت سے بڑھکر کوئی خوشی نہین، اس لحاظ سے
کسی پر حسد کرنا اسکو بجائے نقصان پہونچانے کے مسرور اور خوش کرتا ہے،

اس کے ساتھ یہ خیال کرنا چاہیے کہ حسد سے انسان کو خود کس قدر دینی اور دنیوی نقصان
پہونچتا ہے دینی نقصان تو اس وجہ سے کہ حسد شرعاً نہایت مذموم چیز ہے اور حاسد کے لئے عذاب
دوزخ موعود ہے، دنیوی نقصان یہ کہ حسد سے انسان کو ہمیشہ دل مین ایک کوفت سی رہتی ہے
اور جس قدر محسود ترقی کرتا جاتا ہے اسی قدر یہ کوفت اور صدمہ بڑھتا جاتا ہے، اور چونکہ انسان

اس صدمہ کا علانیہ اظہار نہین کرسکتا اس لیے دل ہی دل مین گھٹتا ہے اور آپ ہی آپ
جلا جاتا ہے،

یہ علاج امام صاحب کی تجویز کے مطابق ہے لیکن ہمارا خیال ہے کہ حسد کا صرف یہ
علاج ہے کہ انسان کو اس بات کا یقین آجائے کہ میرا یہ فعل درحقیقت حسد ہے، حسد ایک
ایسی ذلیل، مذموم اور کمینہ صفت ہے کہ کوئی شخص اپنے آپ مین اس صفت کا موجود ہونا گوارا
نہین کرسکتا، غلطی صرف اس وجہ سے ہوتی ہے کہ انسان اپنے حاسدانہ خیالات اور افعال
کو حسد پر محمول نہین کرتا، بلکہ اس کے اور اور نام رکھتا ہے، مثلاً کسی مصنف کی ایک کتاب نے
نہایت شہرت اور قبولیت حاصل کی، اس کے ہمعصر مصنف کو حسد ہوا اور اس تصنیف پر
نکتہ چینیان شروع کین، یہ فعل اگرچہ درحقیقت حسد کی وجہ سے ہے لیکن وہ غلطی سے اس کو
حسد نہین خیال کرتا، بلکہ سمجھتا ہے کہ علم و فن کو بغیر اس کے ترقی نہین ہوسکتی، کہ تصنیفات و تالیفات
کی غلطیان اور فروگذاشتین ظاہر کی جائین،

اس کا علاج صرف یہ ہے کہ انسان خود اپنے دل کو ٹٹولے اور چھپے ہوئے اور زیرپردہ
جذبات کا سراغ لگائے، مثلاً اس بات کا اندازہ کرے کہ جب خود اس کی تصنیفات پر نکتہ چینی
اور خردہ گیری کیجاتی ہے تو کیا وہ اس کو علم و فن کی ترقی سمجھتا ہے؟ کیا اس کی غلطیون کے
ظاہر ہونے سے اس کو خوشی ہوتی ہے؟ کیا وہ نکتہ چین کو اچھی نظر سے دیکھتا ہے؟ اگر ایسا
نہین ہے تو اس کو سمجھنا چاہیے کہ اس نے خود جو نکتہ چینیان کی تھین وہ علمی تحریک سے نہین
تھین بلکہ کوئی اور چیز درپردہ اس کی محرک تھی، (وما ابرئ نفسی ان النفس لامارۃ بالسوء)

فلسفۂ اخلاق کا سب سے مہتم بالشان مسئلہ یہ ہے کہ اخلاق کی غرض و غایت کیا ہے، یعنی
ہم کو کیون برائیون سے بچنا چاہیے؟ اور کیون اچھی باتین اختیار کرنی چاہیئین

واعظین اور زہاد و عباد کے نزدیک اس کا حاصل صرف دوزخ سے نجات ملنا
اور لذائذ بہشت کا حاصل ہونا ہے، یہی وجہ ہے کہ واعظین کا وعظ عموماً بہشت کی دلفریبیون
کی پرلطف داستان ہوتی ہے، لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ ایک پست اور مبتذل
خیال ہے، بہشت کا حاصل ہونا اور دوزخ سے محفوظ رہنا بے شبہہ تقوی کا لازمی نتیجہ ہے،
لیکن یہ چیزین اصلی مقصد نہین قرار پاسکتین، بے شبہہ ایک عامی اسی کو انتہاے آرزو خیال
کرتا ہے، لیکن بلندِ نظری کا یہ اقتضا نہین، اگر نیکی صرف اس خیال سے کیجائے کہ عاقبت
مین اس کا دس گنا عوض ملیگا، تو وہ نیکی نہین، بلکہ تجارت ہے،

امام صاحب نے اخلاص کے بیان مین یہ مقصد نہایت صفائی اور آزادی سے
ظاہر کیا ہے، ان کے خاص الفاظ یہ ہین ؛-

قال رویم الاخلاص فی العمل هو ان لا
یرید صاحبه علیه عوضاً فی الدارین
وهذا اشارة الی ان حظوظ النفس آفة
اجلا وعاجلاً والعابد لاجل تنعم النفس
بالشهوات فی الجنة معلول بل الحقیقة ان
لا یراد بالعمل الا وجه الله تعالی فاما من
یعمل لرجاء الجنة وخوف النار فهو مخلص
بالاضافة الی حظوظ العاجلة والا فهو
فی طلب حظ البطن والفرج

رویم کا قول ہے کہ اخلاص کے یہ معنی ہین کہ کام
کا معاوضہ دنیا یا آخرت مین کہین نہ چاہا جائے"
رویم کا یہ قول اس بات کی طرف اشارہ ہے
کہ حظِ نفس خواہ دنیا مین ہو یا آخرت مین آفت ہے،
جو عابد اس غرض سے عبادت کرتا ہے کہ بہشت کے
مزے اُٹھائیگا وہ صاحب مرض ہے، عبادت کا
مقصد صرف رضاے الٰہی ہونا چاہیے، باقی جو شخص
جنت کی امید اور دوزخ کے خوف سے عبادت کرتا ہے
وہ فوری نفع کے خیال سے مخلص کہا جا سکتا ہے،
لیکن درحقیقت وہ شکم پرست اور تن پرست ہے،

حقیقت یہ ہے کہ جس شخص کے نزدیک صرف خوفِ دوزخ، نیکی وبدی کی علت ہے اس کو گناہ کے ارتکاب کے بعد ندامت اور خشوع کی کیفیت پیدا نہین ہو سکتی، اس کی حالت بعینہ ایسی ہو گی جیسی کسی شخص کا کچھ مال نقصان ہو جائے، لیکن ندامت اور پشیمانی اور خشوع سے اس کو کچھ واسطہ نہ ہو گا، حالانکہ سوز و گداز جو بارگاہِ الٰہی مین سب سے زیادہ مقبول چیز ہے، انھین چیزون کا نام ہے،

علم کلام

امام صاحب اور علم کلام

شہرت عام کے لحاظ سے علم کلام کو امام غزالی کے ساتھ وہی نسبت ہے جو ارسطو کو منطق کے ساتھ، ابن خلدون نے علانیہ دعویٰ کیا ہے کہ "امام غزالی سے پہلے علم کلام میں فلسفہ کی آمیزش نہ تھی، فلسفیانہ طرز پر سب سے پہلے امام صاحب ہی نے اس فن کو مرتب کیا"، لیکن یہ

ابن خلدون کی غلطی کا اظہار

خیال بالکل غلط ہے، علم کی تاریخ مین ہم نے اس بحث کو نہایت مفصل لکھا ہے، یہان صرف

علم کلام کے دو مختلف طریقے

اس قدر جان لینا چاہیے کہ علم کلام مین ابتدا ہی سے دو طریقے قائم ہو گئے تھے عقلی یا نقلی[1] علم کلام خود اسلامی فرقون یعنی معتزلہ قدریہ، جبریہ، وغیرہ کے مقابلہ مین ایجاد ہوا تھا ابن خلدون نے مقدمۂ تاریخ مین جس کلام کا ذکر کیا ہے وہ یہی علم کلام ہے

عقلی علم کلام

عقلی علم کلام فلسفہ اور دوسرے مذاہب کے مقابلے کیلئے ایجاد ہوا تھا جس کا بانی اول ابو الہذیل علاف تھا، اور جس کو نظام، جاحظ، حسن نوبختی، ابومسلم اصفہانی وغیرہ نے ترقی دی تھی،

منقولی علم کلام

نقلی علم کلام کی بھی متعدد شاخین تھین، ظاہریہ، ماتریدیہ، اشعریہ، امام غزالی اشعریہ طریقہ کے پیرو تھے، جس کے بانی اول امام ابوالحسن اشعری تھے، یہ سب طریقے اول اول فلسفہ اور عقلیات سے کچھ تعلق نہین رکھتے تھے، اشعریہ مین سب سے پہلے باقلانی نے بعض بعض فلسفیانہ اصطلاحین داخل کین، امام الحرمین وغیرہ نے اس پر اضافہ کیا، امام غزالی نے اس قدر ترقی دی کہ نقلی ہونے کے بجائے عقلی بن گیا، اسی بنا پر ابن خلدون کو دھوکا ہوا کہ امام غزالی

---

[1] نقلی اس لئے کہتے ہین کہ عقائد اسلامیہ کو دلائل نقلیہ یعنی قرآن و حدیث سے ثابت کیا جاتا تھا،

علم کلام کے موجد ہین، بہرحال علم کلام کے متعلق جو کچھ ان کے کارنامے ہین ہم نہایت تفصیل کیساتھ ان کو بیان کرنا چاہتے ہین،

علم کلام حقیقت مین دو چیزون کا نام ہے، اثبات اور ابطال یعنی فلسفہ وغیرہ کا ابطال، اور عقائد اسلام کا اثبات، امام صاحب نے دونون حصون کو لیا ہے، چنانچہ ہم ہر حصے پر الگ الگ بحث کرتے ہین،

فلسفہ کا ابطال

فن منطق مین امام صاحب کی تصنیفات

امام صاحب نے فلسفہ کے رد کرنے سے پہلے یونانیون کے اصول کے مطابق فنون فلسفیہ پر کتابین لکھین جس سے یہ ثابت کرنا مقصود تھا کہ آیندہ ان مسائل پر وہ جو رد و قدح کرین گے آشنائے فن ہو کر کرین گے،

فن منطق مین دو کتابین لکھین، محک النظر[1] اور معیار العلم، پہلی کتاب نہایت مفصل ہے اور اس مین منطق کے مسائل پر ساتھ ساتھ نکتہ چینی بھی کرتے جاتے ہین، یہ کتاب آج ناپید ہے، ابن تیمیہ نے اپنی کتاب الرد علی المنطق مین ایک موقع پر یعنی جہان معرف اور حد کی تعریف پر اعتراض کیا جاتا ہے اس کی تھوڑی سی عبارت نقل کی ہے، چنانچہ اس کا خلاصہ ہم اس موقع پر لکھتے ہین،

"معرف اور حد کی جو تعریف منطق مین کی گئی ہے، اگر اس کی شرطین ملحوظ رکھی جائین تو بجز شاذ و نادر کے کسی شے کی تعریف اور تحدید نہین کیجا سکتی، بوجوہ ذیل،

(۱) حد تام کی پہلی شرط یہ ہے کہ جنس قریب سے مرکب ہو لیکن اس پر کیونکر اطمینان ہو سکتا ہے

[1] محک النظر حال مین مصر مین چھاپی گئی ہے،

بعض مسائل منطق پر امام صاحب کے اعتراضات

کہ جس چیز کو ہم نے جنس قریب سمجھا وہ درحقیقت قریب ہے، ممکن ہے کہ اس سے قریب تر جنس موجود ہو، اور ہماری نظر سے رہ گئی ہو، مثلاً شراب کی تعریف سیال مسکر کے لفظ سے کیجاتی ہے، اور سیال کو جنس قریب خیال کیا جاتا ہے، حالانکہ سیال سے قریب تر جنس خود شراب (بمعنی لغوی) موجود ہے،

(۲) جنس کے لیے ذاتی ہونا شرط ہے، حالانکہ ذاتی اور عرضی کی تمیز حد سے زیادہ مشکل ہے،

(۳) معرف مین شرط ہے کہ تمام ذاتیات آجائین، حالانکہ تمام ذاتیات کا احاطہ کرنا سخت مشکل ہے،

یہ اعتراضات اگرچہ امام صاحب کے کمالِ فن اور دقتِ نظر کے ثبوت مین پیش نہین کیے جا سکتے، اور تیسرا اعتراض تو خود بوعلی سینا سے ماخوذ ہے لیکن ان اعتراضات کی واقعیت سے انکار نہین کیا جا سکتا، ارسطو کے زمانے سے آج تک جنس وفصل اور معرّف وحد کے لئے انسان، حیوان اور ناطق کے سوا کوئی مثال نہین مل سکی، معرّف وحد کے متعلق سیکڑون اصطلاحین پیدا ہو گئی ہین، مثلاً جنس قریب، بعید، عالی، سافل، مقوم، مقسم، ذاتی، عرضی وغیرہ، وغیرہ، لیکن یہ تمام دقیقہ سنجیان انسان اور حیوان ہی پر صرف کیجاتی ہین، جن لوگون نے منطق کی تحصیل مین عمرین صرف کر دی ہین، ان سے انسان کے سوا کسی اور چیز مثلاً پھل پھول، شاخ گھانس وغیرہ کی حقیقت پوچھی جائے تو ساری موشگافیان دھری رہجائین گی، طرہ یہ کہ انسان کی جامع و مانع تعریف بھی نہ ہو سکی، انسان کی حد تام حیوان ناطق قرار دی ہے لیکن غور سے دیکھو تو تمام جانور حیوان ناطق ہین حیوان ہونا تو ظاہر، ناطق اس لیے کہ ہر جانور بقدر حیثیت استنباطِ نتائج کرتا ہے، اور استنباطِ نتائج ہی کا نام نطق ہے، یہ اور امر ہے

کہ انسان جس قدر مختلف اور دور کے نتائج استنباط کرسکتا ہے جانور نہین کرسکتا، لیکن یہ کمی بیشی کا فرق ہے اصل نطق مین کلام نہین اس کے علاوہ فرشتون کی نسبت کیا کہا جائیگا؟ وہ تو نامی، حساس، متحرک بالارادہ، ناطق سب کچھ ہین،

ان امور سے ثابت ہوتا ہے کہ معرّف اور حد کی جو تعریف کی گئی ہے، اس کی روسے شاذونادر ہی کسی چیز کی تعریف کی جاسکتی ہے،

امام صاحب کی تصنیف فلسفہ مین

فلسفہ مین امام صاحب نے ایک نہایت مفصل کتاب مقاصد الفلاسفہ لکھی، یہ نہایت مبسوط کتاب ہے اور فلسفہ کی تمام اقسام یعنی منطق، طبعیات، عنصریات، الہٰیات پر مشتمل ہے، اسلامی ممالک مین اس کتاب کا نام ونشان نہین ملتا لیکن یورپ کے کتبخانون مین اسکے متعدد نسخے موجود ہین چنانچہ اس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے،

جرمن کے پروفیسر (GOSHi) (گوشی) نے جرمن زبان مین امام غزالی پر جو کتاب لکھی اور جو برلن مین ۱۸۵۸ء مین چھاپی گئی، اس مین اس کتاب کے چند صفحے نقل کئے ہین جنکو ہم اس موقع پر اس دعوی کے ثبوت مین نقل کرتے ہین کہ امام صاحب نے فلسفہ کے مباحث کو کس قدر صاف اور واضح کرکے لکھا ہے،

المقدمة الاولی فی تقسیم العلوم لا شك فی ان کل علم موضوعات یبحث فیه عن احوال ذالك الموضوع والاشیاء الموجودة التی یمکن ان یکون منظورًا فیها فی العلوم تنقسم الی وجودها بافعالنا کسائر الاعمال الانسانیة من السیاسات والتدبیرات والعبادات والریاضات والمجاهدات وغیرها والی ما لیس وجودها بافعالنا کالسماء والارض والنبات والحیوان والمعادن وذوات الملائکة والجن والشیاطین وغیرها فلاجرم انه ینقسم العلم الحکمی الی قسمین احدهما ما یعرف به احوال اعمالنا ویسمی علمًا عملیًا وفائدته ان ینکشف به وجوه الاعمال التی بها تنتظم مصالحنا فی الدنیا ویصدق لاجله رجاؤنا

فی الاخرۃ والثانی یتعرف فیہ عن احوال الموجودات کلما تحصل فی نفس سناھیئۃ
الوجود کلہ علی ترتیبہ کما تحصل الصور المرئیۃ فی المرأۃ ویکون حصول ذالک فی
نفس سنا کمالا لنفس سنا فان استعداد النفس لقبولھا ھی خاصیۃ النفس فیکون فی
الحال فضیلۃ وفی الاخرۃ سببا للسعادۃ کما سیاتی وکل واحد من العلمین ینقسم الی
ثلاثۃ اقسام احدھا العلم بتدبیر المشارکۃ التی للانسان مع الناس کافۃ فان الانسان
خلق مضطرا الی مخالطۃ الخلق ولا ینتظم ذلک علی وجہ یودی الی حصول مصلحۃ
الدنیا وصلاح الاخرۃ الا علی وجہ مخصوص وھذا علم اصلہ العلوم الشرعیۃ وتکملۃ
العلوم السیاسیۃ المذکورۃ فی تدبیر المدن وترتیب اھلھا والثانی علم تدبیر المنزل
وبہ یعرف وجہ المعیشۃ مع الزوجۃ والولد الخادم ومن یشتمل المنزل علیہ والثالث
علم الاخلاق وما ینبغی ان یکون الانسان علیہ لیکون حبیبا فاضلا فی اخلاقہ و
صفاتہ ولما کان الانسان لا محالۃ اما وحدہ واما مخالط الغیر وکانت المخالطۃ اما خاصۃ
مع اھل المنزل واما عامۃ مع اھل البلد انقسم العلم بتدبیر ھذہ الاحوال الثلاث
الی ثلثۃ اقسام لا محالۃ واما العلم النظری فثلاثۃ اقسام احدھا یسمی الالھی والفلسفۃ
الاولی والثانی یسمی الریاضی والتعلیمی العلم الاوسط والثالث یسمی الطبیعی والعلم
الادنی وانما انقسم ثلاثۃ اقسام لان الامور المعقولۃ لا تخلو اما ان تکون بریۃ
عن المادۃ والتعلق بالاجسام المتغیرۃ کذات اللہ تعالی وذات العقل والوحدۃ والعلۃ
والمعلول والموافقۃ والمخالفۃ والوجود والعدم والنظارۃ فان ھذہ الامور تستحیل
ثبوت بعضھا للمواد کذات العقل واما بعضھا فلا یجب ان یکون فی المواد وان کانت
قد تعرض لھا ذلک کالوحدۃ والعلۃ فان الجسم ایضا قد یوصف بکونہ علۃ وواحدا

كما يوصف العقل ولكن ليس من ضرورتها ان تكون في المواد واما ان تكون متعلقة بالمادة وهذا لا يخلو اما ان تكون بحيث يحتاج الى مادة معينة حتى لا يمكن ان يحصل في الوهم فرقاً عن مادة معينة كالانسان والنبات والمعادن والسماء والارض وسائر انواع الاجسام واما ان يمكن تحصيلها في الوهم من غير مادة معينة كالمربع والمثلث والمستطيل والمدور فان هذه الامور وان كانت لا تتقوم في وجودها الا في مادة خاصة ان يفرض في الحديد والخشب التراب وغيره كالانسان فان مفهومه لا يمكن ان يحصل الا في مادة معينة من لحم وعظم وغيرها فان فرض من خشب لم يكن انسانا والمربع مربع كان من لحم او طين او خشب وهذه الامور يمكن تحصيلها في الوهم من غير التفات الى مادة فالعلم الذي يتولى النظر فيما هو بري عن المادة بالكلية هو الالهي والذي يتولى النظر في المواد المعينة هو الطبيعي فهذا هو علة انقسام هذه العلوم الى ثلاثة اقسام ونظر الفلسفة هو في هذه العلوم الثلثة،

منطق و فلسفہ اگرچہ امام صاحب کا فن نہ تھا، یہان تک کہ انھون نے باقاعدہ اسکی تحصیل بھی نہین کی تھی تاہم یہ فنون بھی ان کے فیض سے محروم نہ رہے،

امام صاحب سے پہلے فلسفہ پر جس قدر کتابین لکھی گئین ان مین عموماً یہ خصوصیت ملحوظ ہے کہ کسی کی سمجھ مین نہ آئین، اور یہ اصول مسلمانون سے بہت پہلے سے چلا آتا ہے، ارسطو نے فلسفہ

کی جب تدوین کی تو افلاطون نے سخت ناراض ہو کر کہلا بھیجا کہ تم نے اسرار اور رموز کا طلسم توڑ دیا، ارسطو نے جواب مین کہلا بھیجا کہ گو مین نے اسرار بیان کئے لیکن ایسے الفاظ مین بیان کئے کہ عام لوگون کی دسترس سے باہر ہین، مسلمانون مین فلسفہ ارسطو کا سب سے بڑا مفسر ابن سینا ہے، اس کی یہ حالت ہے، کہ معمولی بات کو بھی اس قدر ایچ پیچ کیساتھ اور ایسی مہیب اور پُر رعب عبارت مین ادا کرتا ہے، کہ وہی معمولی بات عالم ملکوت کے فوق الادراک الہامات معلوم ہوتے ہین، امام غزالی نے اس طلسم کو بالکل توڑ دیا، وہ دقیق سے دقیق اور پیچیدہ سے پیچیدہ مسئلہ کو اس طرح تحلیل کرتے ہین اور ایسے الفاظ مین ادا کرتے ہین کہ معمولی جبار استعداد کی سمجھ مین آجائے یہی طرز ہے جس کو امام فخرالدین رازی نے اور زیادہ ترقی دی، اور فلسفہ کو بازیچۂ اطفال بنادیا، اگرچہ افسوس ہے کہ متاخرین پھر وہی معما اور چیستان بولنے لگے جس سے یونانی فلسفہ کے مبتذل مسائل بھی رموز و دقایق بن گئے،

امام صاحب کی طرز تحریر سے فلسفہ کو کیا فائدہ پہونچا

عرض مقاصد الفلاسفہ لکھکر جب امام صاحب ثابت کر چکے کہ فلسفہ کا کوئی راز ان سے مخفی نہ رہا تو انھون نے اصل مقصود یعنی فلسفہ کے رد پر توجہ کی، اس بحث پر انھون نے ایک خاص کتاب لکھی جس کا نام تہافۃ الفلاسفہ ہے، اس کے دیباچہ مین جو تمہید لکھی ہے، وہ ہمارے زمانہ کے حالات سے بہت ملتی جلتی ہے، اس لئے ہم اس کو مختصراً اس موقع پر نقل کرتے ہین،

فلسفہ کا رد

تہافۃ الفلاسفہ

"ہمارے زمانہ مین ایسے لوگ پیدا ہو گئے ہین، جن کو یہ زعم ہے کہ ان کا دل و دماغ عام آدمیون سے ممتاز ہے، یہ لوگ مذہبی احکام اور قیود کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہین، انکا خیال ہے کہ حکمائے قدیم مثلاً افلاطون ارسطو وغیرہ مذہب کو لغو سمجھتے تھے اور چونکہ یہ حکما تمام علوم و فنون کے بانی اور موجد تھے اور عقل و ذہن مین انکا کوئی ہمسر نہین ہوا،

اس لئے انکا انکار مذہب اس بات کی دلیل تین ہے کہ مذہب حقیقت مین لغو اور باطل ہے اور اسکے اصول و قواعد فرضی اور مصنوعی ہین، جو صرف ظاہر مین خوشنما اور دلفریب ہین، اس بنا پر مین نے ارادہ کیا کہ ان حکما نے آلہیات پر جو کچھ لکھا ہے ان کی غلطیان دکھاؤن اور ثابت کرون، کہ ان کے مسائل اور اصول بازیچۂ اطفال ہین،

فلسفہ کے مسائل تین قسم کے ہین،

(۱) وہ مسائل جو صرف الفاظ و اصطلاحات کے لحاظ سے مسائلِ اسلام سے مختلف ہین، مثلاً وہ خدا کو جوہر سے تعبیر کرتے ہین، لیکن جوہر سے ان کی مراد متحیز نہین، بلکہ وہ شے مراد ہے جو بالذات قائم ہو، اور محتاج غیر نہ ہو، اس بنا پر خدا کو جوہر کہنا حقیقۃً درست ہے، گو شریعت مین یہ الفاظ استعمال نہین کئے گئے ہین،

(۲) وہ مسائل جو اصولِ اسلام کے مخالف نہین، مثلاً یہ مسئلہ کہ چاند مین اس وجہ سے گہن لگتا ہے کہ اس کے اور آفتاب کے بیچ مین زمین حائل ہو جاتی ہے، اس قسم کے مسائل کا رد کرنا ہمارا فرض نہین، جو لوگ ان مسائل کے انکار و ابطال کو جزء اسلام سمجھتے ہین وہ حقیقت مین اسلام پر ظلم کرتے ہین، کیونکہ ان مسائل کے اثبات پر ہندسی دلائل قائم ہین جنکی واقفیت کے بعد ان کی صحت مین کسی قسم کا شک نہین رہ سکتا، اب اگر کوئی شخص یہ ثابت کرے کہ یہ مسائل اسلام کے برخلاف ہین، تو واقفِ فن کو خود اسلام کے متعلق شبہہ پیدا ہوگا،

(۳) تیسری قسم کے وہ مسائل ہین جو اسلام کے عقائد مقررہ کے مخالف ہین، مثلاً عالم کا قدم، حشرِ اجساد کا انکار وغیرہ وغیرہ، یہی مسائل ہین جن سے ہم کو غرض ہے اور جنکا باطل کرنا ہماری کتاب کا موضوع ہے "

اس تمہید کے بعد امام صاحب نے فلسفہ کے ۲۰ مسئلون کو لیا ہے اور ان کا ابطال کیا ہے، لیکن افسوس ہے کہ امام صاحب کی یہ محنت چندان سودمند نہین ہوئی کیونکہ جن مسائل کو خلافِ اسلام سمجھا ہے، ان مین سے، اکی نسبت جو انھون نے خود خاتمۂ کتاب مین تصریح کی ہے کہ ان کی بناپر کسی کی تکفیر نہین کیجاسکتی، تین مسئلے جن کو قطعی کفر کا سبب قرار دیا ہے وہ بھی مختلف فیہ ہین،

غرض علم کلام کے سلسلہ مین تو یہ کتاب چندان وقعت نہین رکھتی لیکن ایک دوسری حیثیت سے امام غزالی کا یہ سب سے بڑا کارنامہ ہے،

مسلمانون نے جب فلسفۂ یونانی کا ترجمہ کیا تو اس کے اس قدر گرویدہ ہوئے کہ گویا اس کا ہر مسئلہ الہامِ الٰہی تھا، چنانچہ افلاطون اور ارسطو کا دل ودماغ مسلمانون مین آج تک مافوق الفطرۃ خیال کیا جاتا ہے، ترجمہ کے بعد علماے اسلام نے بطور خود جب فلسفہ مین تصنیفات کین، تو مسائلِ فلسفہ کو مسلمات اولیہ کی طرح تسلیم کرتے آئے، یعقوب کندی فارابی، شیخ بوعلی سینا جو درحقیقت خود ارسطو اور افلاطون کے ہمپایہ تھے، ان مین سے کسی نے ان مسائل پر چون وچرا نہین کی، صرف ایک متکلمین کا گروہ تھا، جس نے مذہبی خیال کی وجہ سے مخالفت کی، لیکن ان لوگون کو صرف ان مسائل سے غرض تھی، جو اصولِ اسلام کے برخلاف تھے، یہ طرز بالکل نہ تھا کہ عام طور پر یونانی فلسفہ کے مسائل بیان کئے جائین، اور ساتھ ساتھ ان پر تنقید اور ریویو ہوتا جائے، امام غزالی کی تہافۃ الفلاسفہ گو خود اس طرز پر نہین لکھی گئی تھی لیکن اس نے اس طرز کی بنیاد قائم کردی، اس نے فلسفۂ یونانی کی عظمت دلون سے کم کردی اور لوگ اس کے عیب وہنر کی جانچ کی طرف متوجہ ہوگئے، شیخ الاشراق نے حکمۃ الاشراق لکھی تو یونانی مسائل کے ساتھ جہان جہان ان مین غلطیان

تھین ان سے بھی تعرض کرتے گئے، ابو البرکات بغدادی نے کتاب المعتبر اسی انداز پر لکھی اور امام رازی نے تو فلسفۂ یونانی کو بالکل ہی آماج گاہ بنالیا اور اس کے صحیح مسائل کی بھی دھجیان اڑادین،

امام صاحب نے جن مسائل فلسفہ کو باطل کیا

بہرحال اس کتاب مین امام صاحب نے جن مسائل پر بحث کی ہے ان کی یہ تفصیل ہے،

(۱) فلسفیون کے اس دعوے کا ابطال کہ عالم ازلی ہے،

(۲) اس دعوی کا ابطال کہ عالم ابدی ہے،

(۳) فلاسفہ کا یہ قول کہ خدا عالم کا صانع ہے دھوکا ہے، ورنہ ان کے اصول کے مطابق خدا صانعِ عالم نہین ہوسکتا،

(۴) فلاسفہ خدا کا وجود نہین ثابت کرسکتے،

(۵) فلاسفہ خدا کی توحید نہین ثابت کرسکتے،

(۶) فلاسفہ جو صفاتِ الٰہی کے منکر ہین، یہ ان کی غلطی ہے،

(۷) فلاسفہ کا یہ قول غلط ہے کہ خدا کی جنس اور فصل نہین،

(۸) فلاسفہ کا یہ دعوی ثابت نہین ہوسکتا کہ خدا کی ذات بسیط محض بلا ماہیۃ ہے،

(۹) فلاسفہ یہ نہین ثابت کرسکتے کہ خدا کے جسم نہین،

(۱۰) فلاسفہ کو دہریہ ہونا لازم ہے،

(۱۱) فلاسفہ یہ نہین ثابت کرسکتے کہ خدا اپنے سوا کسی اور کو جان سکتا ہے،

(۱۲) فلاسفہ یہ نہین ثابت کرسکتے کہ خدا اپنی ذات کو جانتا ہے،

(۱۳) فلاسفہ کا یہ دعوی غلط ہے کہ خدا جزئیات کو نہین جانتا،

(۱۴) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ آسمان حیوان متحرک بالارادہ ہے،

(۱۵) فلاسفہ نے آسمان کی حرکت کی جو غرض بیان کی ہے وہ باطل ہے،

(۱۶) فلاسفہ کا یہ خیال غلط ہے کہ آسمان تمام جزئیات کے عالم ہین،

(۱۷) خرقِ عادات کا انکار باطل ہے،

(۱۸) فلاسفہ یہ نہین ثابت کر سکتے کہ روح ایک جوہر ہے جو نہ جسم ہے نہ عرض،

(۱۹) فلاسفہ یہ نہین ثابت کر سکتے کہ روح ابدی ہے،

(۲۰) فلاسفہ جو قیامت اور حشرِ اجساد کے منکر ہین یہ ان کی غلطی ہے،

امام صاحب نے ان مسائل پر جو کچھ لکھا ہے ان پر اگر ریویو کیا جائے تو ہماری کتاب صدرا یا شمس بازغہ بنجائیگی، اس لئے ہم اس سے درگذر کرتے ہین، تاہم نمونہ کے طور پر ہم ایک مسئلہ کو لیتے ہین جس کے ضمن مین ہم امور ذیل دکھلانا چاہتے ہین،

(۱) یونانی کس طریقہ سے حقائقِ اشیاء پر استدلال کیا کرتے تھے،

(۲) چونکہ یونانیون کے استدلال کا طریقہ محض خیالی تھا، اس لیے علمائے اسلام محض احتمالات عقلی سے اس کو باطل کر دیتے تھے اور کامیاب ہوتے تھے،

(۳) فلسفۂ قدیم جو ہمارے علماء کا سرمایۂ افتخار ہے، اس کی عظمت و شان اسی وقت تک ہے کہ انہین مصطلحہ الفاظ اور اسی مخصوص پیرائے مین اس کو ادا کیا جائے، ورنہ اگر ان مسائل کو تحلیل کر کے عام فہم طریقہ مین بیان کیا جائے تو بچون کا کھیل رہجاتا ہے،

ایک خاص مسئلے کا ذکر

یونانی عالم کے قدم کے قائل تھے، امام صاحب نے اس مسئلہ کے متعلق پہلے فلاسفہ کا استدلال نقل کیا پھر اس پر ردّ و قدح کی،

استدلال کے سمجھنے کے لئے پہلے چند اصطلاحین سمجھ لینی چاہئین، اور چند مقامات کو

کو ذہن نشین کرلینا چاہیئے،

(۱) جو چیز ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہیگی اس کو واجب کہتے ہین،

(۲) جو چیز نہ کبھی موجود تھی نہ آیندہ موجود ہوسکتی ہے وہ ممتنع ہے،

(۳) جو چیز ہمیشہ سے ہے لیکن وجود مین آئی اور فنا ہوجائیگی وہ ممکن ہے،

(۴) جو چیز ممکن ہے وہ موجود ہونے سے پہلے بھی ممکن تھی کیونکہ اگر ممکن نہ تھی تو واجب ہوتی یا ممتنع، لیکن اگر واجب ہوتی تو ہمیشہ سے موجود ہوتی، اور اگر ممتنع ہوتی تو کبھی وجود مین نہ آتی،

(۵) صفت کے لئے موصوف کا وجود ضروری ہے، مثلاً اگر سیاہی کا وجود ہے تو ضرور ہے کہ وہ سیاہی کسی خاص شے مین پائی جائے،

ان مقدمات کے بعد عالم کے قدیم ہونے پر اس طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ عالم وجود مین آنے سے پہلے ممکن تھا، (بربنائے مقدمہ ۴)

اور چونکہ ممکن ہونا ایک صفت ہے اور صفت کے لئے موصوف کا ہونا ضرور ہے اس لئے ضرور ہے کہ کوئی چیز موجود تھی جس کے ساتھ امکان کا یہ وصف قائم تھا، اس سے ثابت ہوا کہ جب عالم موجود نہ تھا، اس وقت بھی کوئی شے تھی جس سے یہ عالم وجود مین آیا اس استدلال کو مثال مین یون سمجھو کہ ایک صراحی جو اس وقت موجود ہے، جب نہین موجود تھی تب بھی کوئی شے (مٹی) موجود تھی، جو ایک خاص صورت پکڑ کر اب صراحی بن گئی،

یہ استدلال اگر تجربہ، وجدان اور استقراء پر محول کیا جاتا تو یقین پیدا کرنے کے لئے کافی تھا، لیکن یونانیون نے صرف الفاظ اور اصطلاحات و مفروضات پر مدار رکھا، اس لئے

ان کی کوشش بیکار گئی، چنانچہ امام غزالی نے اس استدلال کو اس طرح رد کیا،

یہ مسلم نہین کہ ہر قسم کی صفات کے لئے موصوف کا وجود خارجی ضرور ہے، امتناع بھی تو ایک صفت ہے، اس کا موصوف کہان ہے جب ہم کہتے ہین کہ شریک باری ممتنع ہے تو ظاہر ہے کہ امتناع کی صفت کا موصوف شریک باری ہے، لیکن کیا شریک باری خارج مین موجود ہے!

اس کے علاوہ، اعراض مثلاً سیاہی سپیدی وغیرہ جب موجود نہ تھے تو ان کا وجود ممکن تھا، اس امکان کا موصوف کیا چیز تھی؟ اور وہ کہان موجود تھی؟ اگر یہ کہا جائے کہ اعراض کے امکان کے یہ معنی ہین کہ جواہر موجود تھے، اور وہ اعراض کیساتھ متصف ہو سکتے تھے تو یہ درحقیقت اعراض کا امکان نہین، بلکہ اجسام کے اتصاف کا امکان ہے،

حاصل یہ کہ امکان، امتناع وغیرہ عقلی اعتبارات ہین، ان کے لئے وجود خارجی کی ضرورت نہین،

امام صاحب نے اس تقریر کے بعد، فلاسفہ کی طرف سے ان اعتراضات کا جواب دیا ہے، اور پھر ان کا رد کیا ہے، لیکن ہم اس کو اختصار کے لحاظ سے قلم انداز کرتے ہین،

دیکھو! ایک معمولی مسئلہ، الفاظ کے چکر مین آکر اس قدر پیچیدہ ہوگیا، طرز استدلال نے اصل مسئلہ کے سوا اور بہت سے مسئلے پیدا کر دیے؛ امکان کی حقیقت، صفت کی حقیقت صفت کے لئے موصوف کے وجود کی حقیقت، یہ مراحل طے ہون تب دعوی ثابت ہو،

اس مسئلے پر سادہ اور صاف طریقے مین اس طرح استدلال کیا جا سکتا ہے،

دنیا مین جو چیز موجود ہے ہم دیکھتے ہین کہ وہ عدم محض سے وجود مین نہین آئی اور نہ وہ

معدوم محض ہو سکتی، مثلاً تخت پہلے ایک سادہ لکڑی تھی، لکڑی درخت تھا، درخت تخم تھا، تخم کچھ اور تھا، غرض کہیں جا کر یہ سلسلہ اس طرح ختم نہیں ہوتا کہ عدم محض رہ جائے، اسی طرح اگر تمام زمانہ مل کر چاہے کہ ایک ذرے کو بالکل فنا کر دے تو نہیں کر سکتا، کسی چیز کو جلادو راکھ ہو جائے گی، راکھ کو ہوا میں اُڑا دو اس کے اجزا پریشان ہو جائیں گے لیکن بالکل معدوم نہ ہون گے،

جو لوگ منطقی کج بحثیوں اور اصطلاحات فلسفی کے خوگر ہیں ان کو یہ استدلال عامیانہ اور سوقیانہ معلوم ہوگا وہ یہ بھی کہیں گے کہ استقرا کوئی قطعی دلیل نہیں،

لیکن انصاف سے دونوں طرز استدلال کا مقابلہ کرو،

پہلا استدلال محض اصطلاحات پر مبنی ہے جس سے دل میں یقین کی کوئی کیفیت نہیں پیدا ہوتی، اس کے علاوہ دلیل کے مقدمات سب بحث طلب ہیں جو شخص ایک چیز کو بالکل معدوم فرض کرتا ہے وہ یہ کیون تسلیم کریگا کہ اس حالت میں وہ ممکن ہے امکان، وجوب، امتناع، یہ سب اوصاف اسی چیز کی طرف منسوب ہو سکتے ہیں جس کا کسی نہ کسی قسم کا وجود ہو، ممتنع کا وجود گو خارجی نہیں ہوتا، لیکن ذہنی ہوتا ہے، اور اسی بنا پر وہ قضیہ کا موضوع ہو سکتا ہے، لیکن جو چیز نہ خارج میں ہے نہ ذہن میں ہے بلکہ معدوم مطلق ہے اس پر کیا حکم لگایا جا سکتا ہے،

یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ وہ عدم کی حالت میں امکان کی صفت کے ساتھ موصوف ہے، لیکن یہ کیونکر ثابت کیا جا سکتا ہے کہ ہر صفت کا موصوف خارج میں موجود ہوتا ہے، کلی ہونا ایک وصف ہے اس کا موصوف خارج میں کیونکر پایا جا سکتا ہے خارج میں جو چیز موجود ہوگی وہ جزئی ہو کر ہوگی، کلی نہیں ہو سکتی، غرض ان مقدمات کو جس قدر ادھر ادھر

اس کے ریشے پھیلتے جائیں گے، اور آخر میں کچھ ہاتھ نہ آئیگا،

بخلاف اس کے دوسرا طرز استدلال واقعات پر مبنی ہے، دنیا میں ہزاروں لاکھوں چیزیں موجود ہیں سب موجودہ صورت سے پہلے کسی صورت میں موجود تھیں آج کوئی تجربہ اس کے خلاف نہیں بتایا جا سکتا، ان واقعات سے کیا یہ یقین نہیں پیدا ہوتا کہ کوئی شے کبھی معدوم محض نہیں تھی،

باقی یہ احتمالات کہ ممکن ہے کہ اس کے خلاف تجربہ ہوا ہو اور ہم کو معلوم نہ ہو، ممکن ہے کہ سب سے پہلے جو شے پیدا ہوئی وہ عدم محض سے پیدا ہوئی ہو، طالبعلمانہ کج بحثیاں ہیں جس سے یقین میں فرق نہیں آتا، سیکڑوں کلیات جو یقینی قرار دیئے جاتے ہیں، ان میں اس سے زیادہ احتمالات پیدا کئے جا سکتے ہیں، لیکن کیا اس سے ان کا یقینی ہونا باطل ہو جاتا ہے،

بہر حال امام صاحب نے ترکی بہ ترکی جواب دیا، یونانی جس طریقے سے استدلال کرتے تھے، امام صاحب نے بھی اسی قسم کے مقدمات سے ان کے استدلال کو رد کیا،

علامۂ ابن رشد نے جو ارسطو کا حلقہ بگوش ہے، امام صاحب کی اس کتاب کا رد لکھا، لیکن امام صاحب کی فضیلت کے لیے اسی قدر کافی ہے کہ باوجود اس کے کہ انھوں نے بطور خود نہایت قلیل زمانہ میں فلسفہ کی تحصیل کی تھی تاہم وہ فلسفہ پر اس طرح حملہ آور ہو سکے کہ ابن رشد جیسے فلاسفر کو ان کے حملے کے روکنے کے لئے اس قدر اہتمام کرنا پڑا،

اثبات عقائد

عقاید کا اثبات

امام صاحب کا اصلی کارنامہ یہیں سے شروع ہوتا ہے اور یہی چیز ہے جس نے امام صاحب کے نام کو شہرت عام دی ہے،

اثباتِ عقائد سے یہ مراد ہے کہ امام صاحب نے اسلام کے عقائد کو دلائل عقلیہ سے کیونکر ثابت کیا، لیکن اس کی تفصیل سے پہلے یہ بحث طے کرنی چاہیے، کہ امام صاحب کے نزدیک اسلامی عقائد کیا تھے؟ اسلام کا اصل اصول تو صرف دو کلمے ہیں، لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ، لیکن ان کی تفصیل میں اختلافات پیدا ہو کر بہت سے فرقے پیدا ہو گئے اور ہر فرقے نے اپنے قرار دادہ مسائل کو کفر و اسلام کا معیار قرار دیا، امام صاحب بھی ایک خاص فرقہ یعنی اشعریہ سے منسوب تھے، اور اس بنا پر ان کے عقائد کے بیان میں اشعریوں کے عقائد کی فہرست لکھدینی کافی تھی خصوصاً اس وجہ سے کہ احیاء العلوم میں جہان اسلام کے عقائد بیان کئے ہیں بے کم و کاست اشاعرہ کے عقائد لکھدیئے ہیں،

لیکن مشکل یہ ہے کہ امام صاحب کی تصنیفات اس باب میں مختلف ہین اور اس اختلاف نے لوگون کو ان کے عقائد کے متعلق حیرت زدہ کر دیا ہے، علامہ ابن رشد فصل المقال میں ان کی نسبت لکھتے ہین،

عقائد کے متعلق امام صاحب کی تصنیفات کا باہم اختلاف

انه لم یلزم مذهبا من المذاهب فی کتبه بل هو مع الاشاعرة اشعری ومع الصوفیة صوفی ومع الفلاسفة فیلسوف،

غزالی نے اپنی کتابون مین کسی مذہب خاص کا التزام نہین کیا بلکہ وہ اشعریون کے ساتھ اشعری اور صوفیون کے ساتھ صوفی اور فلاسفہ کیساتھ فیلسوف ہین،

امام صاحب کے مخالفون کا جو ایک گروہ پیدا ہو گیا تھا جس کی تفصیل اس کتاب کے خاتمہ مین آئیگی وہ بھی اسی وجہ سے پیدا ہوا تھا کہ امام صاحب کی تصنیفات مین ان کو جا بجا اشاعرہ وغیرہ کے خلاف عقائد ملتے تھے،

چونکہ امام صاحب کے مذہبی خیالات کے متعلق یہ ایک اہم بحث ہے، اور چونکہ عقائد مین مسلمانون کا گروہ کثیر امام صاحب ہی کا پیرو ہے، اس لئے ہم اس بحث کو

تفصیل سے لکھتے ہین خصوصاً اس وجہ سے کہ آج تک کسی نے اس چیستان کو حل نہین کیا،

اس اشکال کا اجمالی جواب تو یہ ہے کہ امام صاحب کی تصنیفات کا باہمی اختلاف ان کے تلون طبع یا صلح کل کے اصول پر مبنی نہین ہے، بلکہ امام صاحب نے قصداً ایسا کیا، اور خود اس کی تصریح کردی، جواہر القرآن[1] مین لکھتے ہین،

اختلاف کی وجہ

والرتبة الاولی من الرتبتین وھی معرفة ادلة ظاھر ھذہ العقیدة فقد اودعناھا الرسالة القدسیة فی قدر عشرین ورقا وھی احد فصول کتاب قواعد العقائد من کتب الاحیاء واما ادلتھا مع زیادة تحقیق ومع زیادة تانیق فی ایراد الاسئلة والاشکالات فقد اودعناھا کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد مقدار مائة ورقة وھو کتاب مفرد بنفسہ یحوی کتاب علم المتکلمین فان اردت ان تستنشق شیئاً من روائح المعرفة صادفت منہ مقدارا یسیراً مبثوثاً فی کتاب الصبر والشکر وکتاب المحبة وبیان التوحید	دونون درجون مین سے پہلا درجہ یعنی اس عقیدے کے ظاہری مفہوم پر استدلال کرنا تو اس کو ہم رسالۂ قدسیہ مین درج کرچکے یہ رسالہ ۲۰ صفحون مین ہے اور احیاء العلوم فصل قواعد العقائد کا ایک حصہ ہے، باقی ان عقائد کے دلائل زیادہ تحقیق کے ساتھ اور سوال وجواب کی رنگ آمیزی کیساتھ تو کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد مین درج ہین جو سو ورق مین ہے، یہ مستقل ایک کتاب ہے اور اس مین متکلمین کا تمام علم درج ہے لیکن اگر تم چاہتے ہو کہ معرفت کی کسی قدر خوشبو دماغ مین آجائے، تو احیاء العلوم کی کتاب الصبر والشکر وکتاب المحبة وبیان التوحید من کتاب التوکل مین کچھ کچھ اس کا شمہ ملیگا، اور کسی قدر مقصداً لاقصی مین جس سے یہ معلوم ہو گا کہ معرفت کا دروازہ

[1] یہ کتاب بمبئی مین چھپ گئی ہے، لیکن اخیر سے ناقص ہے میرے پاس پورا قلمی نسخہ موجود ہے،

من اول کتاب التوکل وجملة ذلك في كتب الاحياء وتصانيف منه مدركا اصالحا يعرف منك كيفية ترجع باب المعرفة من كتاب مقصد الاقصى ان اردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة من غير مجمجة ولا مراقبة فلا تصادفه

کس طرح کھلم کھلا پایا جاتا ہے، اور اگر چاہتے ہو کہ صاف صاف بے لاگ ان عقائد کی حقیقت معلوم ہو تو اس کو صرف ہماری کتاب المضنون بہ علی غیر اہلہ میں پا سکتے ہو،

یعنی المضنون به علی غیر اهله

اسی کتاب میں ایک اور موقع پر لکھتے ہیں :-

والثاني وهو محاجة الكفار ومجادلتهم ومنه يتشعب علم الكلام المقصود لرد الضلالات والبدع وازالة الشبهات ويتكفل به المتكلمون وهذا العلم قد شرحناه على طبقتين سميناه الطبقة القريبة منها الرسالة القدسية والطبقة التي فوقها الاقتصاد في الاعتقاد ومقصود هذا العلم حراسة عقيدة العوام عن تشويش المبتدعة ولا يكون هذا العلم مليا بكشف الحقائق وبجنسه يتعلق كتاب الذي صنفناه في تهافت الفلاسفة والذي اوردناه في الرد على الباطنية في كتاب الملقب بالمستظهري وفي كتاب حجة الحق وقاصم الباطنية وكتاب مفصل الخلاف في اصول الدين،

دوسری چیز کافروں سے مناظرہ اور مجادلہ کرنا ہے، اور اسی سے علم کلام پیدا ہوتا ہے جسکا مقصود گمراہیوں کا اور بدعتوں کا رد کرنا اور اعتراضات کا رفع کرنا ہے اس علم کے ذمہ دار متکلمین ہیں، ہم نے دو طرز پر اس کی شرح کی ہے ایک معمولی طرز پر اس کا نام رسالۃ القدسیہ ہے، اور ایک اس سے اونچی تر، اس علم کا مقصود یہ ہے کہ بدعتیوں کے شور و شغب سے عوام کے عقیدہ کی حفاظت کی جائے، لیکن اس علم میں حقائق نہیں بیان کئے جاتے، اسی قسم کی ہماری وہ کتاب ہے جس میں فلاسفہ کی غلطیوں کا بیان ہے، یعنی تہافۃ الفلاسفہ اور وہ جو باطنیہ کے رد میں ہے یعنی مستظہری و حجۃ الحق و قاصم الباطنیہ و مفصل الخلاف،

ان عبارتون مین امام صاحب نے خود تصریح کر دی ہے کہ عقائد مین ان کی تصنیفات مختلف مراتب کی ہین، بعض عوام کے مذاق کے موافق ہین بعض اس سے کسی قدر بلند رتبہ ہین بعض مین کچھ کچھ حقائق و اسرار کا پردہ کھولا ہے، بعض ایسے ہین جنمین بے پردہ تمام حقائق ظاہر کر دیئے ہین،

حقیقت یہ ہے کہ اسلام مین ابتدا ہی سے دو مختلف رائین قائم ہو گئی تھین، ایک گروہ کی رائے تھی، کہ شریعت مین کچھ اسرار نہین ہین جو عقائد شریعت مین مذکور ہین، ایک عامی جس طور پر ان کو سمجھتا ہے خواص کو بھی اسی طور سے سمجھنا چاہیئے، اور اس عقیدے کے ثابت کرنے کے لیے جو دلائل ایک عامی کے لئے قائم کئے جاتے ہین خواص کے لئے بھی وہی دلائل استعمال کرنے چاہیئن، دوسرا گروہ اس کے خلاف تھا،

علامہ ابن رشد فصل المقال مین لکھتے ہین:۔

كثير من الصدر الاول قد نقل عنهم انهم كانوا يرون ان للشرع ظاهرا وباطنا وانه ليس يجب ان يعلم بالباطن من ليس من اهل العلم به ولا يقدر على فهمه

قرن اول کے اکثر بزرگون سے منقول ہے کہ شریعت کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن، اور جو شخص باطن کے سمجھنے کی لیاقت نہین رکھتا اس کو باطن کا علم سکھلانا ضرور نہین،

صحیح بخاری مین حضرت علیؓ کا قول منقول ہے کہ:۔

حدثوا الناس بما يعرفون ودعوا ما ينكرون اتريدون ان يكذب الله ورسوله،

جو باتین لوگون کی عقل مین آئے وہ ان سے بیان کرو اور جو نہ آئے وہ چھوڑ دو، کیا تم یہ چاہتے ہو کہ لوگ خدا اور رسول خدا کو جھوٹا بنائین،

امام غزالی اسی دوسرے گروہ کے ہم خیال تھے، چنانچہ اپنی تصنیفات مین کثرت سے

اس کی تصریحین کی ہین احیاء العلوم کے دیباچہ مین اس پر نہایت مفصل بحث کی ہے جس کے ابتدائی فقرے یہ ہین،

فاعلم ان انقسام هذه العلوم الی خفية وجلية لا ينكره ذو بصيرة وانما ينكرها القاصرون الذين تلقفوا فی اوائل الصبی شيئاً وجمدوا عليه فلم يكن لهم ترقی الی شاو العلماء الخ

ان علوم کے خفی وجلی کی طرف منقسم ہونے سے کوئی سمجھدار آدمی انکار نہین کرسکتا صرف وہ لوگ انکار کرتے ہین جھون نے بچپن مین کچھ باتین سیکھین اور پھر انہی پر جم گئے، تو وہ علماء کے مرتبہ تک ترقی نہین کرسکتے،

جواہر القرآن مین ذات باری اور واقعات قیامت کے متعلق جو عقائد ہین ان کو لکھکر لکھتے ہین کہ ان عقائد کے دو درجے ہین،

احدهما معرفة ادلة هذه العقيدة الظاهرة من غير غوص علی اسرارها والثانية معرفة اسرارها ولباب معانيها وحقيقة ظواهرها والرتبتان جميعا ليستا واجبتين علی جميع العوام،

ایک درجہ ان ظاہری عقیدہ کے دلائل کا جاننا ہے بغیر اس کے کہ اس کے اسرار پر غور کیا جائے، دوسرے ان عقائد کے اسرار کا سمجھنا اور ان کے معانی کا مغز دریافت کرنا اور ان کے ظاہری اصل حقیقت دریافت کرنا ان دونون درجون کا حاصل کرنا سب پر فرض نہین ہے،

الجام العوام کے خاتمہ مین لکھتے ہین:

فليضع كل شئ موضعه كما امر الله تعالی به نبيه حيث قال ادع الی سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتی هی احسن والمدعوا

چاہئے کہ ہر چیز اپنی جگہ پر رکھی جائے، جیسا کہ خدائے تعالی نے اپنے پیغمبر کو حکم دیا، اور قرآن مین فرمایا کہ "تم لوگون کو خدا کے راستہ کی طرف بلاؤ حکمت کے ذریعہ و نصیحت سے اور ان سے مجادلہ کرو بطرز پسندیدہ

بالحکمۃ الی الحق قوم وبالموعظۃ الحسنۃ قوم آخرون وبالمجادلۃ الحسنۃ قوم آخرون ما فصلنا اقسامھم فی کتابنا القسطاس المستقیم،	حکمت کے جو لوگ مخاطب ہیں وہ اور ہیں نصیحت کے مخاطب اور، مجادلہ کے مخاطب اور، جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب قسطاس میں اس کی تفصیل بیان کی ہے،

قسطاس مستقیم جس کا امام صاحب نے اس موقع پر حوالہ دیا ہے، اس کی عبارت یہ ہے

قال اللہ تعالیٰ ادع الی سبیل ربک بالحکمۃ والموعظۃ الحسنۃ وجادلھم بالتی ھی احسن واعلم ان المدعو الی اللہ بالحکمۃ قوم وبالموعظۃ قوم وبالمجادلۃ قوم وان الحکمۃ ان دعی بھا اھل الموعظۃ اضربھم کما اضر بالطفل الرضیع التغذیۃ بلحم الطیروان المجادلۃ ان استعملت مع اھل الحکمۃ اشمأزوا عنھا کما اشمئز طبع الرجل القوی من الارتضاع بلبن الادمی وان من استعمل الجدال مع اھل الجدال لا بطریق لا یحسن کما یعلم من القرآن کان کمن غذی البدوی بخبز البرولم یالف الا التمر وھذہ دقائق لا یدرک الا بنور التعلیم المقتبس من عالم النبوۃ ،	خدا نے کہا ہے کہ لوگون کو خدا کے رستہ کی طرف بلاؤ حکمت کے ذریعہ سے اور نصیحت کے ذریعہ سے اور اسے بحث کرو بطرز معقول" جاننا چاہیے کہ حکمت کے ذریعہ سے جو لوگ بلائے جاتے ہین وہ اور ہین نصیحت کے ذریعہ اور بحث کے ذریعہ سے اور، اور اگر حکمت ان لوگون کے لئے استعمال کی جائے جو نصیحت کے مخاطب ہین تو ان کو نقصان ہوگا جس طرح شیرخوار بچہ کو پرند کا گوشت کھانا نقصان کرتا ہے، اور مجادلہ ان لوگون کے ساتھ استعمال کیا جائے جو حکمت کے اہل ہین تو ان کو نفرت ہوگی جس طرح قوی آدمی کو آدمی کا دودھ پلایا جائے، اور مجادلہ اگر بطرز پسندیدہ نہ کیا جائے تو اس کی یہ مثال ہوگی کہ ایک بدوی کو گیہون کا آٹا کھلایا جائے حالانکہ اس کو صرف کھجور کھانے کی عادت ہے اور یہ وہ باریک باتین ہین جو صرف اس نور

سے حاصل ہوتی ہین جو مقام نبوت سے حاصل کیا گیا ہے،

جواہر القرآن مین قیامت کے حالات مین لکھتے ہین :-

ویشتمل ایضاً علی ذکر مقدمات احوال الفریقین وعنها یعبر بالحشر والنشر والحساب والمیزان والصراط ولها ظواهر جلیة تجری مجری الغذاء لعوام الخلق ولها اسرار غامضة تجری مجری الحیوة لخصوص الخلق،	اور اس مین فریقین (یعنی کافر و مسلمان) کے حالات مذکور ہین، جس کی تعبیر حشر و نشر و حساب و میزان و صراط سے کیجاتی ہے، اور ان چیزون کے ایک ظاہری معنی ہین جو عوام خلق کے لیے غذا کا کام دیتے ہین، اور ایک باطنی جو دقیق ہین اور خواص کے لیے بجاے زندگی کے ہین،

ان اصولون کے معلوم ہونے کے بعد یہ عقدہ خود بخود حل ہوجاتا ہے، کہ امام صاحب کی تصنیفات مین اختلاف کی کیا وجہ ہے، امام صاحب کے نزدیک چونکہ تعلیم و ہدایت کا طریقہ سب کے لئے یکسان نہین ہوسکتا تھا، اس لیے ضرور تھا کہ ان کی تصنیفات مختلف المذاق اور مختلف الاصول ہوتین اب ہم ذیل مین ایک نقشہ درج کرتے ہین جس سے معلوم ہوگا کہ امام صاحب کی کون سی کتابین کس قسم کی ہین، اور ہم کو ان کے خاص عقائد اور اصول سے واقف ہونے کے لیے کن کتابون پر اعتماد کرنا چاہیے، جواہر القرآن کی عبارت جو آغاز بحث مین ہم نے نقل کی اس مین امام صاحب نے خود اس کی تعیین کردی ہے، یہ نقشہ اسی کے موافق مرتب کیا گیا ہے

رسالہ قدسیہ	۲۰ ورق مین ہے، اور احیاء العلوم مین شامل ہے، اس مین ظاہری عقائد کے دلائل ہین،
اقتصاد فی الاعتقاد،	سو ورق مین ہے یہ بھی متکلمین کے معمولی انداز مین ہے، لیکن دلائل

	ین زیادہ تحقیق وتدقیق کی ہے،
تہافۃ الفلاسفہ	اس مین بھی متکلمین کا انداز ہے،
مستظہری،	فرقۂ باطنیہ کے رد مین ہے،
حجۃ الحق	یہ بھی باطنیہ کے رد مین ہے، اور بغداد مین لکھی گئی جیسا کہ امام صاحب نے منقذ مین تصریح کی ہے،
مفصل الخلاف	یہ بھی باطنیہ کے رد مین ہے،
قاصم الباطنیہ	ایضاً
یہ تمام تصنیفات مروجہ علم کلام کے انداز مین لکھی گئی ہین اور حقایق و اسرار سے خالی ہین،	
مضنون بہ علی غیر اہلہ،	اس کتاب مین اصلی حقائق درج ہین،
مضنون بہ علی اہلہ،	مضنون بہ علی غیر اہلہ کے خاتمہ مین امام صاحب نے تصریح کی ہے کہ مضنون بہ علی اہلہ مین وہ حقائق لکھون گا جو مضنون بہ علی غیر اہلہ مین بھی نہین لکھے تھے،

مذکورۂ بالا کتابون کے علاوہ امام صاحب کی اور بھی تصنیفات ہین جو انھین مباحث پر ہین، مثلاً منقذ من الضلال، التفرقہ بین الاسلام والزندقہ، مشکوۃ الانوار، ان کتابون کے متعلق امام صاحب کی کوئی خاص تصریح موجود نہین لیکن ان کے مضامین سے خود پیدا ہوتا ہے کہ وہ کس قسم مین داخل کیجا سکتی ہین،

قدیم علم کلام

اس تفصیل کے بعد اب موقع ہے کہ ہم امام صاحب کے خاص علم کلام سے بحث کرین لیکن اس کے لیے ضرور ہے کہ پہلے مختصر طور پر بتایا جائے کہ امام صاحب کے زمانہ مین جو علم کلام

مذہب اول بھا کیا تھا؟ اور امام صاحب نے اس مین کیا تبدیلیان کین اور کس ضرورت سے کین،

اس زمانہ مین جو علم کلام شائع تھا، اشعری کی طرف منسوب تھا، ماتریدیہ کا علم کلام وجود مین آ چکا تھا، لیکن چونکہ اس زمانہ کے بڑے بڑے نامور علما، مثلا باقلانی، ابن فورک، امام الحرمین، وغیرہ شافعی تھے، اور ماتریدیہ حنفیہ سے خصوصیت رکھتا تھا، اس لئے وہ چندان رواج پذیر نہین ہوا تھا، اس کلام کی بنیاد امام ابوالحسن اشعری نے ڈالی تھی، امام موصوف سے پہلے علم کلام کے جو مختلف طریقے تھے، آپس مین بالکل مختلف تھے، یعنی ایک محض عقلی تھا، اور دوسرا بالکل نقلی، امام موصوف چونکہ مدت تک معتزلی رہ چکے تھے اور اخیر مین تائب ہو کر منقولی گروہ مین آئے تھے، اس لیے ان کے علم کلام مین خود بخود یہ خصوصیت پیدا ہو گئی کہ منقول مین معقول کی بھی کچھ آمیزش ہو گئی، تمام بڑے بڑے اشاعرہ متکلمین اپنے علم کلام کی ترجیح کی وجہ یہی قرار دیتے ہین کہ وہ جامع عقل و نقل ہے،

امام اشعری نے جو اصول قائم کئے وہ معتدل اور افراط و تفریط سے الگ تھے لیکن اسی چیز نے جو اس کی خوبی تھی یعنی "عقل کی آمیزش" رفتہ رفتہ اس کی حالت بدل دی، امام اشعری کے بعد امام غزالی تک کوئی شخص اس سلسلہ مین ایسا نہین پیدا ہوا، جو علوم عقلیہ کا ماہر ہوتا، بلکہ یہ کہنا بھی مشکل ہے، کہ کسی نے علوم عقلیہ کی تحصیل بھی کی تھی، نتیجہ یہ ہوا کہ علم کلام کے اصول اور مسائل مین نہ بالکل سادگی رہی، نہ پوری باریک بینی آسکی، دونون کی ناتمامی نے رفتہ رفتہ عقائد کو نہایت پیچیدہ، مشکل، اور مجموعۂ اشکالات بنا دیا، اس کی توضیح امثلۂ ذیل سے ہوگی،

قدیم علم کلام کے مسائل

(۱) اشاعرہ سے پہلے، تمام محدثین اور ارباب ظاہر، خدا کی رویت کے قائل تھے بخلاف ان کے معتزلہ کو انکار تھا، لیکن محدثین جہان اس بات کے قائل تھے کہ خدا نظر آسکتا ہے

اس بات کے بھی قائل تھے کہ خدا عرش پر متمکن ہے، اور ذوجہتہ وقابلِ اشارہ ہے، اشاعرہ نے احادیث وروایت کی بناپر رویت کا تو اقرار کیا، لیکن معقولات کی آمیزش سے ان امور کے قائل نہ ہوسکے کہ خدا متحیز ہے، ذوجہتہ ہے قابلِ اشارہ ہے، کیونکہ اس قدر رو جاتے تھے کہ یہ امور جسمانیات کے خواص مین ہین اور خدا جسمانی نہین ہے اب یہ دقت پیش آئی کہ جو چیز متحیز اور قابلِ اشارہ نہین وہ آنکھ سے نظر نہین آسکتی مجبوراً اشاعرہ کو علم مناظر کے تمام مسلمہ اصول سے انکار کر کے یہ دعویٰ کرنا پڑا کہ کسی چیز کے نظر آنے کے لئے اس کا سامنے ہونا یا قابلِ اشارہ ہونا ضرور نہین، صرف اس کا موجود ہونا کافی ہے، شرح مواقف مین ہے،

ان الاشاعرۃ جوزوا رویۃ ما لایکون مقابلا ولا فی حکمہ بل جوزوا رویۃ اعمی الصین بقۃ الاندلس،

اشاعرہ کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ ایک چیز سامنے نہ ہو اور نظر آئے بلکہ ان کے نزدیک یہ بھی ممکن ہے کہ چین مین ایک اندھا اندلس کے مچھر کو دیکھ لے،

اب دوسرا شبہہ یہ پیدا ہوا کہ اگر صرف موجود ہونا کافی ہے تو خدا ہمیشہ موجود ہے اس لئے ہر وقت اس کو نظر آنا چاہیے، اس سے بچنے کے لئے اشاعرہ نے یہ اصول قائم کیا کہ "ممکن ہے کہ ایک شے کے نظر آنے کے تمام شرائط پائے جائین اور وہ نظر نہ آئے، شرح مواقف مین ہے،

لا نسلم وجوب الرویۃ عند اجتماع الشروط الثمانیۃ

نظر آنے کی جو آٹھ شرطین ہین، ان کے مجمع ہونے کیساتھ بھی ہم یہ تسلیم نہین کرتے کہ اس شے کا نظر آنا ضرور ہے،

۲- معجزات اور خرقِ عادات کو سب لوگ تسلیم کرتے آتے تھے، البتہ یہ فرق

تھا کہ محدثین وفقہا کا یہ عقیدہ تھا، کہ معجزہ مین، خدا، اشیاء کی طبیعت وخاصیت کو بدل دیتا ہے معتزلہ کا خیال تھا، کہ کسی شے کی ذاتیات وخواص بدل نہین سکتے، لیکن معجزہ غیر معلوم اسباب سے پیدا ہو جاتا ہے، اور چونکہ وہ اسباب معلوم نہین ہوتے، اس لئے خرق عادت خیال کیا جاتا ہے، بہرحال دونون کے نزدیک معجزہ کا قبول کرنا سلسلۂ اسباب کے انکار سے کچھ تعلق نہین رکھتا تھا، اشاعرہ کو ایک طرف تو یہ خیال تھا کہ علت ومعلول کی حقیقت یہ ہے کہ "دونون کسی حالت مین ایک دوسرے سے الگ نہ ہوسکین،، دوسری طرف احادیث وآثار کی بناپر خرق عادات انکار نہین ہوسکتا تھا، اس لئے انھون نے علۃ ومعلول کا سلسلہ ہی اڑا دیا اور یہ اصول قرار دیا کہ دنیا مین کوئی چیز کسی چیز کا سبب ہی نہین، آگ جلاتی ہے لیکن نہ جلانا اس کی ذاتیات مین ہے نہ وہ جلانے کی علت ہے، اس مین یہان تک غلو کیا کہ سلسلۂ اسباب کا ماننا قادر مختار کی نفی کرنا ہے بلکہ ہر چیز کی علت بلاواسطہ خود خدا ہے،

غرض عقل ونقل کی اس آمیزش سے بہت سے نئے اصول علم کلام مین داخل کرنے پڑے، اور یہی اصول اشاعرہ اور دیگر فرقون مین حد فاصل قرار پائے، ان مین سے چند مقدم اصول کو ہم اس موقع پر نقل کرتے ہین،

(۱) انہ یجوز علی اللہ سبحانہ ان یکلف الخلق مالا یطیقونہ	خدا کو جائز ہے کہ انسان کو اس کام کی تکلیف دے جو اس کی طاقت سے باہر ہے،
(۲) ان اللہ عز وجل ایلام الخلق وتعذیبہم من غیر جرم سابق ومن غیر ثواب لاحق	خدا کو حق ہے کہ وہ مخلوقات کو عذاب دے بغیر اس کے کہ ان کا کوئی جرم ہو یا انکو آیندہ ثواب دے
(۳) انہ تعالیٰ یفعل بعبادہ ما یشاء فلا یجب	خدا اپنے بندون کے ساتھ جو چاہتا ہے کرتا ہے

علیہ رعایۃ الاصلح لعبادہ	خدا کو یہ ضرور نہین کہ بندون کی مصلحت کا لحاظ رکھے
(۴) ان معرفۃ اللہ سبحانہ وطاعتہ واجبۃ	خدا کا پہچاننا شریعت کے روسے واجب ہے
بایجاب اللہ وشرعہ لا بالعقل،	نہ عقل کے روسے،

(یہ تمام عقائد انہین عبارتون کے ساتھ احیاء العلوم امام غزالی مین مذکور ہین)

(۵) ان البنیۃ لیست شرطا فی الحیوۃ فالنار	زندگی کے لئے کوئی خاص بناوٹ شرط نہین،
علی ماھی علیہ یجوز ان یخلق اللہ فیہ	مثلاً آگ مین بحالت موجودہ خدا عقل اور زندگی
الحیوۃ والعقل[1]	وگویائی پیدا کر سکتا ہے،
(۶) لا یمتنع ان یحضر عندنا جبال شاہقۃ	یہ جائز ہے کہ ہمارے سامنے اونچے پہاڑ موجود
واصوات عالیۃ ونحن لا نبصرھا ولا	ہون اور بلند آوازین آتی ہون اور ہمکو دکھائی
نسمعہا ولا یمتنع ایضاً ان یبصر الاعمی	اور سنائی نہ دین، اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ
الذی یکون بالمشرق بقۃ بالمغرب و	اندھا مشرق مین بیٹھا ہوا مغرب کے ایک مچھر کو
بالجملۃ فینکر جمیع تاثیرات الطبائع والقوی	دیکھ لے، مختصر یہ ہے کہ امام اشعری طبیعت اور
	قوی کے تمام تاثیرات کے منکر ہین،

(مطالب عالیہ امام رازی بحث بر شبہات نبوت)

(۷) اما اھل السنۃ فقد جوزوا ان یقدر	اہل سنت کے نزدیک جادوگر اس بات پر قادر
الساحر علی ان یطیر فی الھواء ویقلب الانسان	کہ ہوا مین اڑے اور آدمی کو گدھا اور گدھے
حمارا والحمار انسانا	کو آدمی بنا دے،

(تفسیر کبیر قصۂ ہاروت وماروت)

اعادۃ المعدوم جائزۃ	معدوم کا اعادہ جائز ہے،

[1] تفسیر کبیر تفسیر سورۂ فرقان آیت اذا راتہم من مکان بعید،

یہ تمام مسائل اصول عقائد مین شامل ہوگئے تھے اور ان سے انکار کرنا گویا سنی ہونے سے انکار کرنا تھا،

امام صاحب نے ابتدائی عمر مین اسی علم کلام کی تعلیم پائی اور خود انھین اصول کے موافق کتابین لکھین جب بغداد ہو چکر خیالات بدلے تو علم کلام کی نسبت انکی یہ راے ہوگئی،

قدیم علم کلام کی نسبت امام صاحب کی راے

واما منفعته فقد يظن ان فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه وهيهات فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخليط والتضليل فيه اكثر من الكشف والتعريف وهذا اذا سمعته من محدث او حشوی ربما خطر ببالك ان الناس اعداء ما جهلوا فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة وبعد التغلغل فيه الى منتهى درجة المتكلمين وجاوز ذالك الى التعمق في علوم اخر تناسب نوع الكلام،

اکثر لوگ یہ سمجھتے ہین کہ اس سے (علم کلام سے) حقایق کھل جاتے ہین اور ان کا ہو بہو علم ہوجاتا ہے، لیکن افسوس! علم کلام اس عمدہ مقصد کیلیے کافی نہین، بلکہ کشف حقائق کی بہ نسبت اس سے خبط اور گمراہی زیادہ بڑھتی ہے، اور یہ بات اگر کوئی محدث یا ظاہر پرست کہتا تو تم کو خیال ہوتا کہ آدمی جس چیز کو نہین جانتا اس کا دشمن ہوجاتا ہے، لیکن یہ بات وہ شخص کہتا ہے، (یعنی خود امام صاحب) جس نے علم کلام کو اس حد تک حاصل کیا کہ کہ متکلمین اس سے آگے نہین بڑھ سکتے بلکہ علم کلام مین کمال حاصل کرنے کی غرض سے اور علوم جو اس فن سے مناسبت رکھتے تھے ان سے واقفیت پیدا کی، یہ سب کرکے وہ علم کلام سے بیزار ہوگیا،

(احیار العلوم، ذکرِ علوم)

الجام العوام میں یقین کرکے مراتب کے بیان میں لکھتے ہیں:- [1]

الثانیۃ ان یحصل بالادلۃ الوھمیۃ الکلامیۃ المبنیۃ علی امور مسلمۃ مصدق بھا لاشتھارھا بین اکابر العلماء وشناعۃ انکارھا ونفرۃ النفوس عن ابداء المراء فیھا

دوسرا درجہ یقین کا یہ ہو کہ علم کلام کی دلیلوں سے حاصل ہو جو وہمی ہوتی ہیں اور ایسے امور پر مبنی ہوتی ہیں جو اس وجہ سے مسلم و مصدق ہیں کہ علماء میں مشہور ہو چکی ہیں اور ان کا انکار کرنا برا خیال کیا جاتا ہے، اور اگر کوئی ان دلائل میں بحث کرے تو لوگ اس سے نفرت کرتے ہیں،

اب امام صاحب نے علم کلام کو نئے سرے سے مرتب کرنا چاہا تو اس میں دو قسم کے مسائل شامل تھے، ایک وہ جو نصوص شرعیہ پر مبنی تھے، دوسرے جنکو متکلمین نے لوازم بعیدہ کے لحاظ سے نصوص شرعیہ پر مبنی سمجھا تھا لیکن درحقیقت وہ ان پر مبنی نہ تھے علم کلام میں جو دشواریاں اور زحمتیں تھیں وہ اسی دوسری قسم کے مسائل کی وجہ سے تھیں، کیونکہ یہ مسائل زیادہ تر بداہت اور عقل کے خلاف تھے، اور اس وجہ سے ان کے اثبات میں دور از کار دلیلوں سے کام لینا پڑتا تھا،

امام صاحب نے پہلا یہ کام کیا کہ اس قسم کے مسائل علم کلام سے خارج کر دیئے، بلکہ بہت سے مسائل کی نسبت تصریح کی کہ وہ غلط اور باطل ہیں،

امام صاحب نے علم کلام میں کیا اصلاحیں کیں،

احیاء العلوم میں عقاید کا حصہ قدیم مذاق پر لکھا ہے تاہم اس میں بھی ضمنی موقعوں پر اس قسم کے بہت سے مسائل کی غلطیاں ظاہر کیں،

---

[1] مطبوعہ مصر ص (۱۰۳)

مثلاً یہ مسئلہ کہ "سلسلۂ اسباب باطل ہے، اور خاصہ وطبیعت کوئی چیز نہین، متکلمین کا مسئلۂ مسلمہ تھا، امام صاحب نے مختلف موقعون پر اس کا ابطال کیا، احیاء العلوم باب التوکل مین ایک موقع پر لکھتے ہین:-

فبهذا تبين ان مسبب الاسباب اجرى سنته بربط المسببات بالاسباب اظهاراً للحكمة،

اس سے ظاہر ہوا کہ مسبب الاسباب نے اظہار حکمت کے لئے یہ طریقہ جاری رکھا ہے کہ مسببات کو اسباب کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے،

فالمسبب يتلو السبب لا محالة مهما تمت شروط السبب وذلك مثل الاسباب التي ارتبطت المسببات بها بتقدير الله ومشيته ارتباطاً مطرداً لا يختلف،

مسبب ضرور سبب کے متعاقب وجود مین آئیگا بشرطیکہ سبب کے تمام شرائط پائے جائین، یہ اس قسم کے اسباب ہین جن سے مسببات کا وجود وابستہ ہے جو کبھی اس سے الگ نہین ہوتا، اور یہ بھی خدا کی تقدیر اور مشیت کی وجہ سے ہے،

فانك ان انتظرت ان يخلق الله تعالى فيك شبعاً دون الخبز او يخلق في الخبز حركة اليك او يسخر لك ملكاً ليمضغه لك ويوصله الى معدتك فقد جهلت سنة الله تعالى

اگر تم اس بات کا انتظار کروگے کہ خدائے تعالیٰ روٹی کے بغیر تمھاری بھوک کو دفع کرے یا روٹی مین حرکت پیدا کرے کہ خود بخود تم تک چلی آئے یا ایک فرشتہ مقرر کرے کہ روٹی کو منہ مین چبا کر تمھارے معدے تک پہونچا دے تو تم خدا کے طریقہ اور عادت سے جاہل ہو،

یا مثلاً یہ مسئلہ کہ اشیاء کا حسن و قبح عقلی نہین، اگر یہ صحیح ہو تو کسی شریعت کو دوسری شریعت پر ترجیح کی کوئی وجہ نہین رہتی کیونکہ جب کوئی شے فی نفسہ اچھی یا بری نہین تو کسی

شریعت کی خوبی اور نقص کا معیار کیا ہوگا، جس شریعت نے جو حکم چاہا دیا، جو نہ چاہا نہ دیا،
امام صاحب نے گو صاف طور سے اس مسئلہ کی مخالفت نہین کی لیکن درحقیقت ان کی
کتاب احیاء العلوم سرتاپا اسی مسئلہ کے ابطال مین ہے، اس کتاب مین شریعت کے تمام
احکام کے مصالح، اسرار، اور وجوہ بیان کئے ہین، جس کے یہ معنی ہین کہ شریعت نے جن چیزون
کا حکم دیا اسی وجہ سے دیا کہ وہ واقع مین بہتر اور عمدہ تھین،

یا مثلاً یہ مسئلہ کہ عالم[1] جو پیدا کیا گیا ہے اس مین کوئی خاص مصلحت یا نظام اور ترتیب
ملحوظ نہین ہے، بلکہ خدا نے جس طرح چاہا پیدا کر دیا،" امام صاحب نے اس کی علانیہ مخالفت
کی، احیاء العلوم باب توکل حقیقت توحید مین لکھتے ہین:-

فکل ما بین السماء والارض حادث علی ترتیب واجب وحق لازم لا یتصور ان یکون الا کما حدث وعلی هذا الترتیب الذی وجد فما تاخر متاخر الا لانتظار شرطه والمشروط قبل الشرط محال والمحال لا یوصف بکونه مقدورا،

جو کچھ آسمان و زمین مین ہے وہ ضروری ترتیب اور لازمی حق کے موافق پیدا ہوا ہے جس طرح وہ پیدا ہوا اور جس ترتیب پر پیدا ہوا، اس کے خلاف اور کچھ ہو ہی نہین سکتا تھا، جو چیز کسی چیز کے بعد پیدا ہوئی اسی وجہ سے ہوئی کہ اس کا پیدا ہونا اس کی شرط پر موقوف تھا اور مشروط کا وجود بغیر شرط کے محال تھا، اور محال کی نسبت یہ نہین کہا جا سکتا کہ وہ مقدور الٰہی تھا،

اسی بحث کے خاتمے مین لکھتے ہین،

[1] علامہ ابن تیمیہ الرد علی المنطق مین لکھتے ہین وکذلک غلط من غلط من المتکلمین وادعی ان اللہ لم یخلق شیئاً لسبب ولا حکمة
اس عبارت مین متکلمین کے لفظ سے اشاعرہ مقصود ہین،

ولیس فی الامکان اصلاً احسن منه	جو کچھ دنیا مین ہے اس سے بہتر یا اس سے کامل
ولا اتم ولا اکمل ولو کان وادخرہ مع	تو ممکن ہی نہین تھا، اور اگر ممکن تھا اور باوجود
القدرۃ ولم یتفضل بفعله لکان بخلا	اس کے خدا نے اس کو رکھ چھوڑا اور اس کو پیدا
یناقض الجود وظلما یناقض العدل ولو لم	کر کے اپنی عنایت کا اظہار نہین کیا تو یہ بخل ہے
یکن قادرا لکان عجزا ینا قض الالهیة	جو خلاف کرم ہے، اور ظلم ہے جو خلاف عدل ہے، اور
	اگر باوجود ممکن ہونے کے خدا اس پر قادر نہین
	تو اس سے خدا کا عجز لازم آتا ہے جو اس کی شان
	الوہیت کے خلاف ہے،

ایک اور بڑی غلطی یہ تھی کہ نصوص شرعیہ مین جہان مجازات اور استعارات تھے متکلمین ہر جگہ ان کے حقیقی معنی لیتے تھے، اور اس وجہ سے ان کو عجیب عجیب دعوون کا مدعی بننا پڑتا تھا، مثلاً روایت مین ہے کہ قیامت مین بعض لوگون کی نمازین اندھی، لولی، لنگڑی بنکر آئین گی، اگرچہ یہ صرف نماز کے نقصان کی ایک تعبیر تھی، لیکن متکلمین اس کو حقیقی معنی پر محمول کرتے تھے، اور اس کی وجہ سے ان کو یہ دعوی کرنا پڑتا تھا کہ اعراض بھی بذات خود قائم ہو سکتے ہین متکلمین کی اس ظاہر پرستی کی وجہ یہ تھی، کہ ان کے مقابلہ مین باطنیہ ایک فرقہ موجود تھا، جو تمام نصوص شریعت کی تاویل کرتا تھا یہان تک کہ نماز روزہ حج زکواۃ سے یہ لوگ اور اور چیزین مراد لیتے تھے، ان کی لغو تاویلات کی وجہ سے متکلمین کو یہ ڈر پیدا ہو گیا تھا، کہ ایک جگہ بھی استعارہ اور مجاز کو اجازت دی گئی، تو باطنیہ کو اپنی تاویلات کی سند ہاتھ آجائیگی،

امام صاحب نے سب سے بڑا یہ کام کیا کہ نصوص شرعیہ کی تاویل و تفسیر کے لئے اصول

التفرقہ بین الاسلام والزندقہ کا خلاصہ

اور قاعدے منضبط کئے اور خاص اس بحث پر ایک مستقل رسالہ لکھا جس کا نام التفرقۃ بین الاسلام والزندقہ ہے، چونکہ یہ رسالہ نہایت مفید اور علم کلام کے سلسلے مین نہایت مہتم بالشان چیز ہے، اس لئے ہم اس کا خلاصہ اس مقام پر درج کرتے ہین،

التفرقۃ بین الاسلام والزندقہ

یہ اس عہد کی تصنیف ہے، کہ امام صاحب اشعری کی تقلید سے آزاد ہو چکے ہین اور احیاء العلوم اشاعت پا چکی ہے، اور چونکہ اس کتاب مین بعض بعض جگہ اشعریون کے مخالف خیالات پائے جاتے ہین، اشاعرہ مین نہایت ناراضی پھیلی ہوئی ہے، اور امام صاحب کی تضلیل اور تکفیر کی صدائین بلند ہو رہی ہین، یہ حالات دیکھ کر امام صاحب کے ایک مخلص دوست کا دل جلتا ہے اور وہ امام صاحب کو تمام واقعات کی اطلاع دیتا ہے، امام صاحب اس کو جواب لکھتے ہین، یہی جواب التفرقہ بین الاسلام والزندقہ کے نام سے شہرت پاتا ہے،

دیباچہ مین لکھتے ہین:-

"برادر شفیق! حاسدین کا گروہ جو میری بعض تصنیفات (متعلق باسرار دین) پر نکتہ چینی کر رہا ہے، اور خیال کرتا ہے کہ یہ تصنیفات قدماے اسلام اور مشایخ اہل کلام کے خلاف ہین، اور یہ کہ اشعری کے عقیدے سے بال برابر بھی ہٹنا کفر ہے، اس پر جو تم کو صدمہ ہوتا ہے اور تمھارا دل جلتا ہے مین اس سے واقف ہون، لیکن عزیز من تم کو صبر کرنا چاہیے"

سلے خلاصہ مطلب لکھا گیا ہے لیکن اپنی طرف سے کچھ اضافہ نہین کیا گیا ہے،

جب رسول اللہ صلعم مطاعن سے نہ بچ سکے تو میری کیا ہستی ہے جس شخص کا یہ خیال ہے کہ اشاعرہ یا معتزلہ، یا حنبلیہ یا اور دیگر فرقون کی مخالفت کفر ہے، تو سمجھ لو کہ وہ اندھا مقلد ہے اس کی اصلاح کی کوشش مین اپنی اوقات نہ ضائع کرو، جو شخص اشعری کی مخالفت کو کفر خیال کرتا ہے اور اس بنا پر علامہ باقلانی کو کافر کہتا ہے اس سے پوچھنا چاہئے کہ اشعری اور باقلانی اگر باہم مخالف ہین تو باقلانی کے کفر کو اشعری کے کفر پر کیون ترجیح ہے اس کا برعکس کیون نہ ہوا، اور اگر باقلانی کی مخالفت جائز ہے تو کرابیسی اور قلانسی کی مخالفت کیون نہین جائز ہے، اگر وہ شخص یہ کہے کہ معتزلہ کا یہ عقیدہ عقل مین نہین آسکتا کہ خدا کی ذات ہی تمام صفات کے بجائے کافی ہے تو اس سے پوچھنا چاہئے کہ اشعری کا یہ عقیدہ کیون کر قیاس مین آسکتا ہے، کہ کلام الٰہی مین کثرت نہین اور پھر وہ امر بھی ہے اور نہی بھی، خبر بھی ہے اور استخبار بھی، قرآن بھی ہے اور انجیل بھی توراۃ بھی ہے اور زبور بھی،

اگر تم انصاف کرو تو معلوم ہوگا کہ جو شخص حق کو کسی شخص خاص مین محدود سمجھتا ہے وہ خود کفر کے قریب ہے، کیون کہ اس نے اس شخص کو رسول اللہ کی طرح معصوم قرار دیا، غالباً تم کو کفر کے معیار کے جاننے کی خواہش ہوگی تو مین ایک قاعدۂ کلیہ بتاتا ہون، کفر کے معنی صرف یہ ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کیجائے اس چیز مین جو ان کے خدا کی طرف سے آئی، لیکن اس مین یہ دشواری پیش آئیگی کہ مسلمانون مین سے ہر فرقہ دوسرے فرقہ کی نسبت یہی الزام لگاتا ہے، اشعری معتزلہ کو اس لئے کافر کہتے ہین کہ معتزلہ احادیث رویت کو تسلیم نہین کرتے اور اس طرح رسول اللہ کی تکذیب کرتے ہین، معتزلہ اس لئے اشعری کی تکفیر کرتے ہین کہ ان کے نزدیک صفات الٰہی کی کثرت کا قائل ہونا توحید باری کے خلاف ہے اور رسول اللہ کی تکذیب ہے، اس مشکل کے حل کرنے کے لئے مین تم کو

تصدیق وتکذیب کی حقیقت بتاتا ہون،

تصدیق کے معنی یہ ہین کہ رسول اللہ صلعم نے جس چیز کے وجود کی خبر دی ہے، اس کے وجود کو تسلیم کیا جائے لیکن وجود کے پانچ مدارج ہین اور انھین مدارج سے ناواقف ہونے کی وجہ سے ہر فرقہ دوسرے فرقہ کی تکذیب کرتا ہے،

وجود کے مراتب خمسہ

اس لئے مین ان مراتب خمسہ کی تفصیل کرتا ہون،

۱- وجود ذاتی، یعنی وجود خارجی،

۲- وجود حسّی، یعنی صرف حاسہ مین موجود ہونا مثلاً خواب مین ہم جن اشیار کو دیکھتے ہین ان کا وجود صرف ہمارے حاسہ مین ہوتا ہے یا جس طرح بیمارون کو جاگنے کی حالت مین خیالی صورتین نظر آتی ہین یا شعلۂ جوالہ کا دائرہ جو درحقیقت دائرہ نہین لیکن ہم کو دائرہ نظر آتا ہے،

۳- وجود خیالی، مثلاً زید کو ہم نے دیکھا پھر آنکھین بند کر لین تو زید کی صورت جو اب ہماری آنکھون مین پھرتی ہے یہ وجود خیالی ہے،

۴- وجود عقلی، یعنی کسی شے کی اصلی حقیقت مثلاً جب ہم کہتے ہین کہ یہ چیز ہمارے ہاتھ مین ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ ہماری قدرت اور اختیار مین ہے، تو قدرت اور اختیار ہاتھ کا وجود عقلی ہے،

۵- وجود شبہی، یعنی وہ شے خود موجود نہین لیکن اس کے مشابہ ایک چیز موجود ہے، ان اقسام کے بیان کرنے کے بعد امام صاحب نے ہر ایک قسم کی متعدد مثالین لکھی ہین مثلاً حدیث مین آیا ہے کہ قیامت کے دن موت مینڈھے کی شکل مین لائی جائیگی اور ذبح کر دی جائیگی،، اس کو وجود حسی قرار دیا ہے، یا مثلاً حدیث مین ہے کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ مین

یونس کو دیکھ رہا ہون الخ اس کو وجود خیالی کی مثال مین پیش کیا ہے،

تفصیلی مثالون کے بیان کرنے کے بعد لکھتے ہین، کہ شریعت مین جن چیزون کا ذکر آیا ہے ان کے وجود کا مطلقاً انکار کرنا کفر ہے، لیکن اگر اقسام مذکورۂ بالا سے کسی قسم کے مطابق اس کا وجود تسلیم کیا جائے تو یہ کفر نہین ہے کیونکہ یہ تاویل ہے اور تاویل سے کسی فرقہ کو مفر نہین سب سے زیادہ امام احمد بن حنبل تاویل سے بچتے ہین لیکن مفصلۂ ذیل حدیثون مین ان کو بھی تاویل کرنی پڑی،

"حجر اسود خدا کا ہاتھ ہے"، "مسلمان کا دل خدا کی انگلیون مین ہے"، "مجھکو یمن سے خدا کی خوشبو آتی ہے"

پھر لکھتے ہین کہ احادیث مین آیا ہے کہ قیامت مین اعمال تولے جائینگے، چونکہ اعمال عرض ہین اور وہ تولے نہین جا سکتے اس لیے سب کو تاویل کرنی پڑی، اشاعرہ کہتے ہین کہ نامۂ اعمال کے کاغذ تولے جائینگے، معتزلہ کہتے ہین تولنے سے انکشاف حقیقت مراد ہے، بہرحال تاویل دونون کو کرنی پڑی، باقی جو شخص اس بات کا قائل ہے کہ نفس اعمال جو عرض ہین وہی تولے جائینگے اور انہین مین وزن پیدا ہو جائیگا، وہ سخت جاہل اور عقل سے بالکل معرا ہے،

اس کے بعد امام صاحب تاویل کے اصول بتاتے ہین اور لکھتے ہین کہ جن اشیاء کا ذکر شریعت مین ہے، اول اس کا وجود ذاتی ماننا چاہیے، اگر کوئی دلیل قطعی موجود ہو کہ وجود ذاتی مراد نہین ہو سکتا تو وجود حسی پھر خیالی، پھر عقلی، پھر شبہی، اب بحث یہ رہ جاتی ہے کہ ایک کے نزدیک جو دلیل قطعی ہے دوسرے کے نزدیک نہین، مثلاً اشعری کے نزدیک اس بات پر دلیل قطعی قائم ہے کہ خدا کسی جہت کیساتھ مخصوص نہین ہو سکتا

لیکن حنبلیہ کے نزدیک اس پر کوئی دلیل نہین، ایسی تاویلات کی صورت مین کسی کو کافر نہین کہنا چاہئے، زیادہ سے زیادہ گمراہ اور بدعتی کہا جا سکتا ہے،

تاویل کے متعلق امام صاحب کی راے،

پھر لکھتے ہین کہ جب تاویل کی بنا پر ہم کسی کو کافر کہنا چاہین تو پہلے ان امور کو دیکھنا چاہیے کہ وہ نص قابلِ تاویل ہے یا نہین، اگر ہے تو یہ تاویل قریب ہے یا بعید، وہ نص بتواتر ثابت ہے یا بہ احاد یا بہ اجماعِ امت، اگر بتواتر ہے، تو تواتر کے تمام شرائط پائے جاتے ہین یا نہین، تواتر کی تعریف یہ ہے کہ اس مین کسی طرح شک نہ ہو سکے مثلاً انبیاؑ، اور مشہور شہرون کا وجود، یا قرآن، یہ چیزین متواتر ہین، لیکن قرآن کے سوا اور چیزون کا تواتر ثابت ہونا نہایت غامض ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک گروہ کثیر ایک امر پر متفق ہو جائے اور اس کو بتواتر بیان کرے جس طرح شیعہ حضرت علیؓ کی ولایت کی حدیث بیان کرتے ہین، اجماع کا ثابت ہونا اور بھی مشکل ہے، کیونکہ اجماع کے یہ معنی ہین کہ تمام اہل حل وعقد ایک امر پر متفق ہو جائین اور ایک مدت تک، اور بعضون کے نزدیک تا انقراض عصر اول اس اتفاق پر وہ لوگ قائم رہین، انکا بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ ایسے اجماع کا منکر بھی کافر ہے یا نہین، کیونکہ بعض لوگون کی یہ راے ہے کہ جب اجماع کے منعقد ہونیکے وقت ایک شخص کا اختلاف کرنا جائز تھا تو اب کیون جائز نہ ہو،

تواتر

پھر یہ دیکھنا چاہیے کہ تواتر یا اجماع ہو چکا لیکن تاویل کرنے والے کو بھی اس اجماع یا کا یقینی علم تھا یا نہین اگر نہین ہے تو وہ مخطی ہوگا مکذب نہ ہوگا،

پھر یہ دیکھنا چاہیے کہ جس دلیل کی وجہ سے وہ شخص تاویل کرتا ہے، وہ شرائط برہان کے موافق دلیل ہے یا نہین، شرائطِ برہان کی تفصیل کے لئے مجلدات درکار ہین اور ہم نے محک النظر مین تھوڑا سا بیان کیا ہے، لیکن فقہاے زمانہ اکثر اس کے سمجھنے سے

عاجز ہیں، اب اگر وہ دلیل قطعی ہے تو تاویل کی اجازت ہے، اور قطعی نہین تو تاویل قریب کی اجازت ہوسکتی ہے نہ بعید کی،

پھر یہ دیکھنا چاہئے کہ مسئلۂ زیر بحث کوئی اصولِ دین کا مسئلہ ہے یا نہین، اگر نہین ہے تو اس پر چندان گیر ودار نہین، مثلاً شیعہ امام مہدی کا سرداب مین مخفی ہونا مانتے ہین یہ ایک وہم پرستی ہے لیکن اس اعتقاد سے دین مین کوئی خلل نہین آتا،

اب جب تم کو یہ معلوم ہوا کہ تکفیر کے لئے تمام مراتب مذکورۂ بالا کا لحاظ ضرور ہے تو تم سمجھے ہوگے کہ اشعری کی مخالفت پر کسی کو کافر کہنا جہل ہے اور فقیہ صرف علم فقہ کی بناء پر مہمات مذکورۂ بالا کا کیونکر فیصلہ کرسکتا ہے لہذا جب تم دیکھو کہ کوئی فقیہ آدمی جسکا سرمایۂ علم صرف فقہ ہے کسی کی تکفیر یا تضلیل کرتا ہے تو اس کی کچھ پروا نہ کرو،"

پھر ایک موقع پر لکھتے ہین کہ جو چیزین اصولِ عقائد سے تعلق نہین رکھتین اس مین تاویل کرنے پر تکفیر نہین کرنی چاہیے، مثلاً بعض صوفیہ کہتے ہین کہ حضرت ابراہیمؑ نے آفتاب وماہتاب کو خدا نہین کہا تھا، کیونکہ اجسام کو خدا کہنا ان کی شان سے بعید ہے بلکہ انھون نے جواہر فلکیہ نورانیہ دیکھے تھے اور ان کو خدا سمجھا تھا، تو ایسی تاویل پر تکفیر اور تبدیع نہین کرنی چاہئے،

یہ تمام بحث تو ان مسائل کی نسبت تھی جو غلطی سے علم کلام مین مستزاد کردیئے گئے تھے، لیکن جو مسائل اصلی تھے ان کی نسبت یہ مرحلہ باقی تھا کہ ان کے اثبات کا طریقہ اور طرزِ استدلال کہان تک صحیح ہے، متکلمین جس طریقے سے ان کو ثابت کرتے تھے نہ وہ نقلی تھے نہ اصول عقلیہ کے معیار پر ٹھیک اترتے تھے بہت بڑی دلیل جو اکثر عقائد کے اثبات کے لیے کام مین لائی جاتی تھی، تماثلِ اجسام کا مسئلہ تھا یعنی یہ کہ تمام اجسام

کی ایک حقیقت اور ایک ماہیت ہے شرح مقاصد مین اس کی نسبت لکھا ہے،

وھذا اصل یبتنی علیہ کثیر من قواعد الاسلام کاثبات القادر المختار وکثیر من احوال النبوۃ والمعاد	یہ وہ اصل ہے جس پر اسلام کے بہت سے اصول مبنی ہین، مثلاً قادر مختار کا وجود اور نبوت ومعاد کے بہت سے حالات،

تماثل اجسام کا ثابت ہونا نہایت مشکل بلکہ ناممکن ہے، اس لیے اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ اکثر عقائد اسلامی کا اثبات اسی مسئلے کے ثابت کرنے پر موقوف ہے تو خود ان عقائد کی بنیاد متزلزل ہو جائیگی،

ان وجوہ سے امام صاحب نے متکلمین کے استدلال واحتجاج کے طریقے کو چھوڑ کر تمام مسائل پر نئی دلیلین قائم کین، ان مین سے بعض ایسی تھین جن کو علما، استعمال کرتے تھے، لیکن امام صاحب کا یہ مشرب تھا کہ ع متاع خوش زہر دکان کہ باشد

اب ہم مختصر طور پر امام صاحب کے خاص علم کلام کے تمام مسائل مع انکے دلائل کے لکھتے ہین،

امام صاحب کا مرتب کردہ علم کلام؛

امام صاحب کا خاص علم کلام

الٰھیات

خدا کے اثبات پر امام صاحب نے کوئی نئی دلیل نہین قائم کی، ان کے نزدیک یہ مسئلہ نہایت واضح اور صاف ہے، متکلمین جو استدلال کرتے آتے تھے کہ عالم حادث ہے، اور حادث خود بخود نہین پیدا ہو سکتا اسلیے اسکی کوئی علت ہو گی اور وہی خدا ہے، امام صاحب اسی استدلال کو کافی سمجھتے ہین،

صفات باری

تنزیہ و تشبیہ

اس بحث کے متعلق جو نزاعین تھین، اگرچہ درحقیقت لفظی تھین یعنی جو لوگ تشبیہ آمیز الفاظ
استعمال کرتے تھے مثلاً خدا عرش پر ہے، آسمان پر اتر کر آتا ہے، وہ بھی حقیقت مین تنزیہ کے
قائل تھے، تاہم دونون فرقے ایک دوسرے کے ہمزبان نہ ہوتے تھے اور اختلاف کا پردہ
درمیان سے اٹھتا نہ تھا، امام صاحب نے اس بحث پر ایک مستقل رسالہ الجام العوام کے
نام سے لکھا جس نے بہت کچھ اس اختلاف کو کم کر دیا، اور قریباً دونون ڈانڈے ملا دیئے،
اس کے بعض نکتے یہان درج کرنے کے قابل ہین،

تنزیہ کے متعلق بڑی کھٹک یہ تھی کہ اگر اسلام کا مقصد محض تنزیہ اور تجرید تھا،
تو قرآن مجید اور احادیث مین کثرت سے تشبیہ کے الفاظ کیون آئے "خدا قیامت مین
فرشتون کے جھرمٹ مین آئیگا آٹھ فرشتے اس کا تخت اُٹھائے ہون گے، دوزخ کی تسکین
کے لیے خدا اپنی ران دوزخ مین ڈال دیگا" اس قسم کی بیسون باتین ہین جو قرآن مجید
یا احادیث صحیحہ مین وارد ہین جن سے یہ گمان ہوتا ہے کہ شریعت اسلامی خدا کی طرف
سے نہین ہے، بلکہ انسان اپنے خیال کے پیمانے کے موافق خدا کی ذات و صفات
ٹھہرا لیے ہین،

امام صاحب نے اس عقدے کو اس طرح حل کیا کہ بے شبہ قرآن و حدیث مین
اس قسم کے الفاظ موجود ہین لیکن یکجا نہین ہین بلکہ جستہ جستہ متفرق مقامات پر ہین، اور
چونکہ تنزیہ کے مسئلے کو شارع نے نہایت کثرت سے بار بار بیان کرکے دلون مین جانشین

کردیا تھا، اس لیے تشبیہ کے الفاظ سے حقیقی تشبیہ کا خیال نہین پیدا ہو سکتا تھا، مثلاً حدیث
مین آیا ہے کہ کعبہ خدا کا گھر ہے، اس سے کسی شخص کو یہ خیال نہین پیدا ہوتا کہ خدا
درحقیقت کعبہ مین سکونت رکھتا ہے، اسی طرح قرآن کی ان آیتون سے بھی جنمین عرش کو خدا
کا مستقر کہا ہے، خدا کے استقرار علی العرش کا خیال نہین آسکتا اور کسی کو آئے تو اس کی یہ وجہ
ہوگی کہ اس نے تنزیہ کی آیتون کو نظر انداز کر دیا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان
الفاظ کو جب استعمال فرماتے تھے تو انھین لوگون کے سامنے فرماتے تھے، جن کے ذہنون
مین تنزیہ و تقدیس خوب جاگزین ہو چکی تھی،

اس جواب پر پھر یہ شبہہ پیدا ہوتا تھا کہ شارع نے صاف صاف کیون نہین کہدیا کہ
کہ خدا نہ متصل ہے نہ منفصل، نہ جوہر ہے نہ عرض، نہ عالم مین ہے نہ عالم سے باہر، اس قسم کی
تصریحات موجود ہوتین تو کسی کو سرے سے تشبیہ کا خیال ہی نہ آسکتا، امام صاحب نے اس
شبہہ کو یون رفع کیا، کہ اس قسم کی تقدیس عام لوگون کے خیال مین نہین آسکتی تھی،
عام لوگون کے نزدیک کسی چیز کی نسبت یہ کہنا کہ نہ وہ عالم مین ہے نہ عالم سے باہر، گویا
یہ کہنا ہے کہ وہ شے سرے سے موجود ہی نہین، بے شبہہ خواص کے ذہن مین یہ تقدیس
آسکتی ہے، لیکن شارع کو تمام عالم کی اصلاح مقصود تھی جن مین بڑا حصہ عوام ہی کا تھا،

لطیفہ علامہ ابن تیمیہ بظاہر تشبیہ کے قائل تھے، لوگون نے ان سے کہا کہ اس
عقیدے کی رو سے خدا کا ممکن الوجود ہونا، لازم آتا ہے کیونکہ خدا اگر عرش پر رہتا ہو تو اس کے
جسم ہوگا اور جسم ہوگا تو ممکن الوجود ہوگا، حالانکہ خدا واجب الوجود ہی، انھون نے کہا ہمارے عقیدے کے موافق خدا موجود تو ہوگا گو ممکن الوجود
سہی، تمھارے اعتقاد کے موافق تو وہ ممکن بھی نہین رہتا، بلکہ ناممکن اور محال بنجاتا ہی، کیونکہ ایسی شے جو ہر جگہ
ہو اور کہین نہ ہو، عالم سے خارج بھی نہ ہو اور عالم مین بھی نہ ہو، نہ متصل ہو، نہ منفصل، نہ ذو مکان

ہو نہ ذوجہتہ سرے سے ہو ہی نہین سکتی کیونکہ یہ ارتفاع النقیضین ہے اور ارتفاع النقیضین محال ہے"

حقیقت یہ ہے کہ دنیا مین اور جس قدر مذاہب ہین، سب مین خدا کو بالکل انسانی اوصاف کیساتھ مانا گیا ہے، توراۃ مین یہان تک ہے کہ "حضرت یعقوب علیہ السلام ایک رات ایک پہلوان سے کشتی لڑے اور اس کو زیر کیا، چنانچہ پہلوان کی ران کو صدمہ بھی پہونچا، صبح کو معلوم ہوا کہ وہ پہلوان خود خدا تھا" اسلام چونکہ دنیا کے تمام مذاہب سے اعلیٰ اور اکمل ہے، اس کا خدا انسانی اوصاف سے بالکل بری ہے، قرآن مجید مین ہے لیس کمثلہ شئ لا تجعلوا للّٰہ انداداً جہان کہین اس کے خلاف تشبیہ کے الفاظ پائے جاتے ہین، وہ حقیقت مین مجازات اور استعارے ہین،

نبوت

نبوت کے متعلق امام صاحب نے منقذ من الضلال مین نہایت مفصل بحث کی ہے، اور عام متکلمین سے جدا طریقہ اختیار کیا ہے، اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے،[1]

نبوت

انسان اصل خلقت کے لحاظ سے جاہل محض پیدا کیا گیا ہے، پیدا ہونے کے وقت وہ اقسام موجودات مین سے کسی چیز سے واقف نہین ہوتا، سب سے پہلے اس مین لمس کا احساس پیدا ہوتا ہے، جس کے ذریعہ سے وہ ان چیزون کو محسوس کرتا ہے، جو چھونے سے تعلق رکھتی ہین، پھر حرارت، برودت، رطوبت، یبوست، نرمی، سختی، اس حاسہ کو مرئیات اور مسموعات سے کوئی تعلق نہین، جو شے محض سننے سے معلوم ہو سکتی ہے، اس کے حق

[1] ماخوذ از منقذ من الضلال،

مین یہ حاسہ بالکل معدوم ہے، لمس کے بعد پھر انسان میں دیکھنے کا حاسہ پیدا ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے وہ رنگ اور مقدار کا ادراک کرسکتا ہے، پھر سننے کی قوت پیدا ہوتی ہے، پھر چکھنے کی، یہان تک کہ محسوسات کی سرحد ختم ہوجاتی ہے، اور ایک نیا دور شروع ہوتا ہے، اب اس کو تمیز کی قوت حاصل ہوتی ہے، اور ان چیزون کا ادراک کرسکتا ہے جو حواس کی دسترس سے باہر ہین، یہ دور سالوین برس سے شروع ہوتا ہے، اس سے آگے بڑھکر عقل کا زمانہ آتا ہے، جس سے ممکن، محال، جائز و ناجائز کا ادراک ہوتا ہے، اس سے بڑھکر ایک اور درجہ ہے جو عقل کی سرحد سے بھی آگے ہے، اور جس طرح تمیز و عقل کے مدرکات کیلئے حواس بالکل بیکار ہین، اسی طرح اس درجہ کے لیے مدرکات کے لئے عقل محض بیکار ہے، اور اسی درجہ کا نام نبوت ہے، بعض لوگ اس درجہ کے منکر ہین، لیکن یہ اسی قسم کا انکار ہوسکتا ہے جس طرح وہ شخص عقلی چیزون کا انکار کرتا ہے جس کو ہنوز عقل کی قوت عطا نہین کی گئی ہے،

اس تحقیق کے لحاظ سے اصطلاحی طور پر نبوت کی تعریف کرنا چاہین تو یون کرین گے کہ نبوت وہ قوت یا ملکہ ہے جس سے ان اشیاء کا ادراک ہوسکتا ہے جن کا ادراک حواس سے تمیز سے عقل سے نہین ہوسکتا،

امام صاحب منقذ من الضلال[1] مین لکھتے ہین :-

بل الایمان بالنبوة ان یقر باثبات طور وراء العقل تنفتح فیہ عین یدرك بھا مدرکات خاصة والعقل معزول عنھا کعزل السمع عن ادراك الالوان الخ،	نبوت کے تسلیم کرنے کے یہ معنی ہین کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ ایک درجہ ہے جو عقل سے بالاتر ہے اور جب مین وہ آنکھ کھل جاتی ہے جس سے وہ خاص چیزین معلوم ہوتی ہین جن سے عقل بالکل محروم ہے، جس طرح قوت سامعہ رنگون کے ادراک سے بالکل معذور ہے

[1] صفحہ ۱۳ مطبوعہ مصر،

حقیقت یہ ہے کہ نبوت کا حقیقی اذعان اس شخص کو ہو سکتا ہے جس کو خود نبوت کا رتبہ حاصل ہے، یا ان لوگون کو جو نفوس قدسیہ رکھتے ہین یا جنھون نے ریاضات یا مجاہدات سے مکاشفات اور مشاہدات کا درجہ حاصل کیا ہے، امام غزالی منقذ من الضلال مین اپنی حالت کا ذکر کرکے لکھتے ہین،

وبالجملۃ فمن لم یرزق منہ شیئا بالذوق فلیس یدرک من حقیقۃ النبوۃ الا الاسم،

مختصر یہ ہے کہ جس نے تصوف کا کچھ مزا نہین چکھا ہے وہ نبوت کی کچھ حقیقت نہین جان سکتا، بجز اس کے کہ نبوت کا نام جان لے،

اس کے بعد لکھتے ہین :-

وقد بان لی بالضرورۃ من ممارسۃ طریقتہم حقیقۃ النبوۃ وخاصیتہا،

صوفیون کے طریقے کی مشق سے مجھ کو نبوت کی حقیقت اور اس کا خاصہ بدیہی طور پر معلوم ہوگیا،

یورپ مین آج کل مادہ پرستی کا وہ زور ہے کہ مادے کا سوا ان کو کچھ نظر نہین آتا، تاہم انھین لوگون مین سے بعض بڑے بڑے فلاسفر اس بات کے قائل ہوتے جاتے ہین کہ حواس اور عقل کے سوا ایک اور بھی قوت ہے جس سے اشیا کا ادراک ہوتا ہے، یہ نبوت کے اعتراف کا پہلا زینہ ہے،

نبوت کی حقیقت اگرچہ صرف ذوقی طریقے سے صحیح طور سے سمجھ مین آسکتی ہے لیکن چونکہ منکر کیلئے صرف ذوق کا حوالہ کافی نہین ہو سکتا تھا، امام صاحب نے ایک اور طریقے سے نبوت کی صحت پر استدلال کیا جس کی تفصیل ذیل مین ہے،

اس قدر ہر شخص تسلیم کرتا ہے کہ صفات انسانی تمام آدمیون مین یکسان نہین پیدا کی گئی، ذہن وذکاوت فہم وفراست عقل وذہانت، مختلف افراد انسانی مین کس قدر مختلف المراتب

ہین، ایک شخص ذہین ہے، دوسرا شخص اس سے زیادہ ذہین ہے، تیسرا اس سے بھی زیادہ ذہین ہے، بڑھتے بڑھتے یہان تک نوبت پہونچتی ہے کہ ایک شخص سے وہ افعال سرزد ہوتے ہین جو بظاہر قدرت انسانی کی حد سے باہر نظر آتے ہین،

جو لوگ شاعری مین، قوتِ تقریر مین، صناعی مین، ایجاد مین تمام زمانے سے ممتاز گذرے وہ اسی درجہ کی مثالین ہین، یہ درجہ فطری ہوتا ہے یعنی پڑھنے اور سیکھنے سے حاصل نہین ہوتا بلکہ ابتدا ہی سے ان لوگون مین یہ قوت مرکوز ہوتی ہے اور اسی وجہ سے دوسرے اشخاص گو کتنی ہی محنت و کوشش کرین ان کے ہم پلہ نہین ہو سکتے،

انھین قوی مین حقائقِ اشیاء کے ادراک کی ایک قوت ہے، یہ قوت کسی مین کم، کسی مین زیادہ کسی مین زیادہ تر ہوتی ہے، اور ترقی کرتے کرتے بعض انسانون مین اس حد تک پہونچتی ہے کہ کسب و تعلم کے بغیر ان کو حقائقِ اشیاء کا ادراک ہوتا ہے، ان کو کسی قسم کا بیرونی علم نہین ہوتا، لیکن اس قوت کی وجہ سے خود بخود ان کو اشیاء کا علم ہو جاتا ہے، اسی قوت کا نام ملکۂ نبوت ہے، اور اسی علم کو الہام اور وحی کہتے ہین،

امام صاحب نے یہ مضمون احیاء العلوم کے شروع مین ایک ضمنی بحث مین لکھا ہے، جس کا عنوان یہ ہے، بیان تفاوت الناس فی العقل چنانچہ اس کے بعض فقرے یہ ہین،

وکیف ینکر تفاوت الغریزۃ ولولا لما	عقل فطری کے کم و بیش ہونے کا کیونکر انکار کیا
اختلف الناس فی فہم العلوم ولما انقسموا	جا سکتا ہے عقلون مین اگر اختلافِ مراتب نہ ہوتا
الی بلید لا یفہم بالتفہیم الا بعد طول	تو تمام لوگ علوم کے سمجھنے مین یکسان ہوتے اور یہ
من المعلم والی ذکی یفہم بادنی رمز و	حالت کیون ہوتی کہ انسانون مین کوئی اس قدر
اشارۃ والی کامل ینبعث من نفسہ	کودن ہے جو سمجھانے پر بھی بڑی مشکل سے سمجھتا ہے

حقائق الامور دون التعلم کما قال اللہ تعالیٰ یکاد زیتھا یضیٔ ولو لم تمسسہ نار نور علیٰ نور وذلک مثل الانبیاء علیہم السلام اذ یتضح لہم فی بواطنہم امور غامضۃ من غیر تعلم وسماع و یعبر ذالک بالالہام وعن مثلہ عبر نبینا صلی اللہ علیہ وسلم حیث قال ان روح القدس نفث فی روعی الخ

کوئی اس قدر ذہین ہے کہ ذرا سے اشارہ سے سمجھ جاتا ہے کوئی اس قدر کامل ہے کہ بغیر سکھلانے کے تمام باتیں خود اس کی طبیعت سے پیدا ہوتی ہیں جیسا کہ خدا نے کہا، یکاد زیتھا یضیٔ ولو لم تمسسہ نار نور علی نور انبیاء علیہم السلام کی یہی مثال ہے، کیونکہ ان پر باریک باتیں خود بخود کھل جاتی ہیں، بغیر اس کے کہ کسی سے سیکھا ہو، یا سنا ہو، اسی کا نام الہام ہے، اور آنحضرت صلعم نے یہ جو فرمایا کہ روح القدس نے میرے دل میں پھونکا اس سے یہی مراد ہے

اس تقریر سے اس قدر ثابت ہوا کہ نبوت کا وجود ممکن ہے اور افراد انسانی میں پائی جا سکتی ہے اب اگر کسی خاص شخص کی نسبت بحث ہو کہ وہ نبی ہے یا نہیں تو اس کے حالات خود اس کی شہادت دے سکتے ہیں، جالینوس کی تصنیفات دیکھنے سے اس کے طبیب ہونے کا قطعی علم ہو جاتا ہے، امام شافعی کی کتابیں ہم کو یقین دلا دیتی ہیں کہ وہ فقیہ تھے، اسی طرح جب ہم قرآن مجید کو دیکھتے ہیں کہ نبوت کے آثار اس کے ہر ہر لفظ سے نمایاں ہیں تو صاف یقین ہو جاتا ہے کہ اس کمال بجز پیغمبر کے اور کوئی شخص نہیں ہو سکتا تھا، (ماخوذ از منقذ من الضلال)

معجزات

خرق عادات

نبوت کی بحث میں معجزات یا خرقِ عادات کا مسئلہ نہایت اہم ہے، فلسفہ اور مذہب میں

جوان بن ہے اسکی بنیاد یہین سے شروع ہوتی ہے، فلسفہ کا سرمایۂ ناز جو کچھ ہے یہ ہے کہ وہ جزئیات کو کلیات کے تحت مین لاتا ہے اور ہر چیز کی علت اور سبب ڈھونڈھ کر نکالتا ہے، خرقِ عادت، اس سلسلے کو بالکل توڑ دیتا ہے، اس کے طفیل سے جانور آدمی بن سکتا ہے، ذرہ پہاڑ ہو سکتا ہے، آگ پانی ہو سکتی ہے، پیالے چلنے سے رکجاتے ہین،

اسلام مین جب فلسفہ اور حکمت کا رواج ہوا تو اس مسئلہ کی بحث بھی پیش آئی جن لوگون کو فلسفہ کا نشہ زیادہ چڑھ گیا تھا، انھون نے صاف انکار کیا، رسائل اخوان الصفا کے ارکان اسی گروہ مین داخل ہین، علامہ ابن حزم ظاہری جو بہت بڑے محدث تھے، انکا یہ مذہب ہے کہ دنیا مین علت معلول، سبب و مسبب، تاثیرات اشیار کا سلسلہ قائم ہے اور دنیا مین جو کچھ ہوتا ہے اسی سلسلے کے مطابق ہوتا ہے لیکن کبھی کبھی خدا بطور اظہار قدرت کے یہ سلسلہ توڑ دیتا ہے اور اسی کا نام معجزہ[1] ہے،

معتزلہ جیسا کہ امام رازی نے تفسیر کبیر مین لکھا ہے، کہین خرقِ عادات کا اقرار کرتے ہین اور کہین انکار، اشاعرہ کے نزدیک چونکہ مذہب کو خرقِ عادات کے اقرار سے چارہ نہ تھا، اور اس کا کوئی قاعدہ معین نہین قرار پا سکتا تھا کہ فلان قسم کی خرقِ عادت ممکن ہے اور فلان قسم کی نہین، اس لئے انھون نے علت معلول کے سلسلے ہی سے انکار کیا، انکے نزدیک نہ کسی چیز مین کوئی تاثیر ہے نہ کوئی چیز کسی کی علت ہے،

امام صاحب نے مضنون بہ علی غیر اہلہ مین معجزات کے عنوان سے ایک مستقل مضمون لکھا ہے جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے،

"کنکریون کا تسبیح پڑھنا، عصا کا سانپ بنجانا، جانورون کا کلام کرنا اور اس قسم کے واقعات

[1] علامہ موصوف نے یہ تصریح اپنی کتاب ملل ونحل مین کی ہے، ج ۵ مطبوعہ مصر صفحہ ۱۵

جو منقول ہین، ان کی تین قسمین ہین حسی خیالی عقلی،

حسی کے یہ معنی کہ درحقیقت یہ واقعات اسی طرح وقوع مین آئے، اس کے امکان کے چند دلائل ہین،

(۱) جو خدا نطفہ سے آدمی اور مادہ سے جاندار پیدا کرسکتا ہے وہ اس بات پر بھی قادر ہے کہ سنگریزے مین جان ڈال دے، اور جیوان کو گویائی کی قوت دیدے،

(۲) تمام اجسام متماثل ہین، اس لئے ایک جسم مین جو باتین پائی جاتی ہین وہ ہر ایک جسم مین پائی جاسکتی ہین، گو بالفعل نہ پائی جائین،

(۳) آفتاب ایک مدت مین ایک چیز کو گرم کرسکتا ہے، آگ فوراً کرسکتی ہے، اس لیے ممکن ہے کہ جو امور بتدریج وقوع مین آتے ہین، پیغمبر کی تاثیر سے فوراً وقوع مین آئین،

خیالی کے یہ معنی ہین کہ زبانِ حال تمثیلاً محسوس صورت مین نظر آئے، امام صاحب اسکی تفصیل اس طرح کرتے ہین،

القسم الثالث الخيالي ان لسان الحال يصير مشاهداً محسوساً على سبيل التمثيل وهذه خاصية الانبياء والرسل عليهم الصلوة والسلام كما ان لسان الحال يتمثل فی المنام لغير الانبياء ويسمعون صوتاً وكلاماً كمن يرى في منامه ان جملاً يكلمه او فرساً يخاطبه وميتاً يعطيه شيئاً او ياخذه بيده او يطلب منه شيئاً

تیسری قسم خیالی ہے، اور وہ یہ ہے کہ زبانِ حال تمثیل کے طور پر محسوس اور مشاہدہ ہوجاتی ہے اور یہ انبیاء اور پیغمبرون کا خاصہ ہے، عام لوگون کیلئے خواب مین جس طرح یہ حالی کیفیت محسوس صورت پکڑ لیتی ہے، اور آوازین سنائی دیتی ہین مثلاً آدمی خواب مین یہ دیکھتا ہے کہ ایک اونٹ اس سے باتین کررہا ہے یا گھوڑا اس سے خطاب کررہا ہے یا کوئی مردہ اس کو کچھ دے رہا ہے یا اس کا ہاتھ

اوتصیر اصبعه شمسا او قمرا او یصیر
ظفره اسدا او غیر ذالك مما یراه النائم
فی منامه فالانبیاء علیهم الصلوة والسلام
یرون ذالك فی الیقظة وتخاطبهم هذه
الاشیاء فی الیقظة فان المتیقظ لا یمیز
بین ان یکون ذالك نطقا خیالیا او
نطقا حسیا من خارج والنائم انما
یعرف ذالك بسبب انتباهه و
التفرقة بین النوم والیقظة و
من کانت له ولایة تامة تفیض
تلك الولایة اشعتها علی خیالات
الحاضرین حتی انهم یرون ما یراه
ویسمعون ما یسمعه والتمثل الخیالی
اشهر هذه الاقسام والایمان
بهذه الاقسام کلها واجب،

پکڑ رہا ہے یا اس سے کچھ چھینتا ہے یا اسی کی انگلی
چاند یا سورج بن گئی ہے یا اس کا ناخون شیر ہو گیا ہے
وغیرہ وغیرہ اسی طرح انبیاء کو یہ چیزین بیداری مین
نظر آتی ہین اور یہ چیزین حالت بیداری مین ان سے
خطاب کرتی ہین، جاگنے والے کو اس حالت مین
فرق نہین معلوم ہو سکتا کہ یہ خیالی گویائی ہے یا حسی
ہے، سونے والے کو جو ان دونون مین فرق معلوم
ہوتا ہے اس کی یہ وجہ ہے کہ وہ جاگ اٹھتا ہے اور
سونے جاگنے کی حالت مین اس کو فرق معلوم
ہوتا ہے، جس کو ولایت تامہ حاصل ہو جاتی ہے
اس کی ولایت کی شعاعین حاضرین پر بھی پڑتی
ہین، یہان تک کہ ان کو بھی وہ اشیا نظر آتی ہین
اور وہ آوازین سنائی دیتی ہین جو صاحب ولایت
کو نظر آتی ہین اور سنائی دیتی ہین معجزات کی
تینون اقسام مین سے تمثل خیالی جس کا ابھی بیان ہوا
زیادہ متعارف ہے، لیکن تینون اقسام پر ایمان
لانا واجب ہے،

عقلی کی تفسیر امام صاحب اس طرح کرتے ہین :-

القسم الثانی العقلی وهو قول الله تعالی

دوسری قسم عقلی ہے جیسا کہ خدا کے اس قول

وان من شئ الا يسبح بحمده وهو شهادة	مین ہے کہ تمام چیزین خدا کی تسبیح پڑھتی ہین، اس کے
کل مخلوق ومحدث على خالقه و	معنی یہ ہین کہ جس قدر مخلوقات ومحدثات ہین سب اپنے
موجده كشهادة البناء على الباني	خالق اور موجد کی گواہی دیتے ہین جس طرح تعمیر
والكتابة على الكاتب ويقال لذلك	اس بات کی شہادت ہے کہ اس کا کوئی بنانیوالا ہے
لسان الحال والمتكلمون يقولون	اور تحریر اس بات کی شہادت ہے کہ اس کا کوئی
هذه دلالة الدليل على المدلول واجحتي	لکھنے والا ہے، اس کا نام زبان حال ہے اور متکلمین
من الناس لا يعرفون هذه الرتبة	اس کو دلالة الدليل على المدلول کہتے ہین، لیکن
ولا يقرون بها،	حمقا اس حالت کا اعتراف نہین کرتے ہین،

امام صاحب نے معجزات کے متعلق جو احتمالات بیان کئے، ان مین سے پہلا تو عام متکلمین کا مذہب ہے، دوسرا یعنی عقلی معتزلہ کی راے ہے، تیسرا حکما، اور فلاسفہ کا خیال ہے، چنانچہ اسکی نہایت مفصل بحث ہماری کتاب تاریخ کلام مین مذکور ہے،

امام صاحب کا آخری فقرہ جس سے تنگ خیالی کی ترجیح کی خوشبو آتی ہے تعجب انگیز ہے،

ع منکرِ مے بودن وہمرنگِ مستان زیستن،

یہ بحث تو معجزہ کے امکان کے متعلق تھی، امکان کے ثبوت کے بعد یہ بحث باقی رہتی ہے کہ وہ نبوت کی دلیل ہوسکتا ہے یا نہین، اشاعرہ عموماً اس کی دلیلِ نبوت ہونے پر متفق ہین، حکماے اسلام مین سے بوعلی سینا اشاعرہ کا ہمزبان ہے، چنانچہ کتاب الشفا مین تصریح کی ہے کہ پیغمبر کے لئے معجزہ کا ہونا ضرور ہے، تاکہ اس بات کا یقین ہو، کہ وہ خدا کی طرف سے بھیجا گیا ہے، امام غزالی کا اس باب مین جو خیال ہے یہ ہے،

منقذ من الضلال مین یہ لکھکر کہ نبی کے ارشادات وہدایات سے خود اس بات کا یقین

ہوجاتا ہے کہ وہ نبی ہے، لکھتے ہیں، فمن ذالک الطریق فاطلب الیقین بالنبوۃ لا من قلب العصا ثعبانا وشق القمر فان ذالک اذا نظرت الیہ داحل ہو لم تضم الیہ الحق اَن الکثیرۃ الخارجۃ عن الحصر ربما ظننت انہ سحر وتخییل (منقذ من الضلال صفحہ ۲۷)

اس بحث پر علامہ ابن رشد نے اپنے رسالہ میں نہایت مفصل اور دقیق گفتگو کی ہے لیکن یہ اس کے لکھنے کا موقع نہیں علم کلام کی تاریخ میں ہم علامہ موصوف کی پوری تقریر نقل کریں گے، اور اس پر انتقاد کریں گے،

تکلیفات شرعیہ اور عذاب و ثواب

مذہب کے معرکۃ الآرا مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے، ملاحدہ کا خیال ہے کہ چونکہ مذہب انسان کی ایجاد ہے اور انسانی تمدن کے نمونے پر قائم کیا گیا ہے اس لیے عذاب و ثواب کا مسئلہ بھی اس میں شامل کیا گیا، ورنہ عذاب و ثواب خدا کی شان سے بالکل بعید ہے کیونکہ عذاب کی بنیاد دو اصول پر ہے، (۱) انتقام کی خواہش جو ہر انسان میں فطری ہے (۲) تنبیہ و ترہیب تاکہ مجرم سے اس قسم کا فعل پھر سرزد نہ ہونے پائے یہاں دونوں باتیں مفقود ہیں، خدا میں انتقام کی خواہش نہیں ہو سکتی، انسانوں میں جو زیادہ نیک نفس ہیں ان میں جب یہ خواہش کم ہوتی ہے تو خدا کی شان تو بہت ارفع ہے، تنبیہ و ترہیب بھی مقصود نہیں ہو سکتی؛ کیونکہ عذاب قیامت کے بعد انسان کو کوئی ایسا موقع ہی نہیں حاصل ہوگا، کہ وہ اپنے پچھلے افعال کا کفارہ کر سکے،

تکلیفات شرعیہ اور عذاب و ثواب

تکلیفات شرعیہ کی نسبت بھی ملاحدہ کا یہی اعتراض تھا کہ خدا کو اس سے کیا فائدہ؟

امام صاحب کے زمانہ میں ملاحدہ کے علاوہ، فرقہ باطنیہ کی طرف سے بھی یہ شبہ اکثر

پیش کیا جاتا تھا، اس لیے امام صاحب نے مضمون بہ علی غیر اہلہ مین اس پر مفصل بحث کی ہے اور اس اعتراض کو نہایت خوبی سے اٹھایا، اسس کا ماحصل یہ ہے،

عالم جسمانیات مین اسباب وعلل کا جو سلسلہ ہے اس سے کسی کو انکار نہین ہوسکتا، سنکھیا قاتل ہے، گلاب محرک نزلہ ہے، سقمونیا مسہل ہے، یہ اشیا جب استعمال کئے جائینگے، ان کے آثار ضرور ظاہر ہون گے اب اگر کوئی شخص مثلاً سنکھیا کھائے اور مرجائے یہ اعتراض نہین ہوسکتا کہ خدا نے کیون اس کو مار ڈالا یا خدا کو اس کے مار ڈالنے سے کیا غرض تھی؟ کیونکہ مرنا، سنکھیا کھانے کا ایک لازمی نتیجہ تھا، جو اس سے منفک نہین ہوسکتا تھا، اس نے سنکھیا خود اپنی خوشی سے کھائی اور جب کھائی تو اس کا نتیجہ خواہ مخواہ ظاہر ہونا ضرور تھا،

یہی سلسلہ روحانیات مین قائم ہے، نیک و بد جس قدر افعال ہین، انکا نیک یا بد اثر روح پر مترتب ہوتا ہے، اچھے کامون سے روح کو انبساط حاصل ہوتا ہے، برے افعال سے اس مین آلودگی اور نجاست آجاتی ہے اور یہ وہ نتائج ہین جو کسی طرح منفک نہین ہوسکتے، جو شخص کسی فعل بد کا مرتکب ہوتا ہے، اسی وقت اس کی روح پر ایک خاص اثر مترتب ہوجاتا ہے، اسی کا نام عذاب ہے، فرض کرو ایک شخص نے چوری کی اس فعل کے ارتکاب کے ساتھ ہی اس پر دنائت کا اثر طاری ہوگیا، اب وہ گرفتار ہو یا نہ ہو، اس کو سزا دیجائے یا نہ دیجائے لیکن اس کا نفس داغدار ہوچکا، اور یہ دھبہ مٹائے نہین مٹ سکتا، اب خدا پر جس طرح یہ اعتراض نہین ہوسکتا تھا کہ سنکھیا کھانے پر خدا نے فلان شخص کو کیون مار ڈالا، اسی طرح یہ اعتراض بھی نہین ہوسکتا کہ فعل بد کے ارتکاب پر خدا نے عذاب کیون دیا؟ کیونکہ عذاب اس فعل بد کا لازمی نتیجہ تھا، جو اسس سے منفک نہین ہوسکتا تھا،

امام صاحب کے خاص الفاظ یہ ہین،

اما العقاب علی ترك الامر و ارتكاب النهی فلیس العقاب من الله تعالی غضبا و انتقاما ومثال ذالك ان من عاد الوقاع عاقبه الله تعالی بعدم التولد ومن ترك الاكل والشرب عاقبه بالجوع والعطش فكذالك نسبة الطاعات والمعاصی الی الآلام الآخرة ولذاتها من غیر فرق فالسوال عن انه لم تفضی المعصیة الی العقاب كالسوال فی انه لم یهلك الحیوان عن السم ولم

اوامر اور نواہی کی عدم تعمیل پر جو عذاب ہوگا وہ غضب یا انتقام نہین ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ جو شخص بیوی سے صحبت نہ کریگا خدا اس کو اولاد نہ دیگا، جو شخص کھانا پینا چھوڑ دیگا خدا اس کو بھوک پیاس کی تکلیف دیگا، طاعات و معاصی کو قیامت کی تکلیفات اور لذائذ سے بھی بالکل یہی نسبت ہے، یہ اعتراض کرنا کہ معصیت پر کیون عذاب ہوگا گویا یہ کہنا ہے کہ جاندار زہر سے کیون ہلاک ہو جاتا ہے اور زہر کیون ہلاکت کا سبب ہے؟

(۱) معارج الی الرسالہ (صفحہ ۱۱) [?]

تکلیفات شرعیہ کی نسبت عام اشاعرہ کا خیال تھا کہ اس سے صرف تعمیل احکام مقصود ہے، اور اس کی مثال یہ ہے کہ:-

ایک آقا کو اپنے نوکرون کا امتحان منظور ہے، اس نے سب کو حکم دیا کہ تمام رات ہاتھ باندھے کھڑے رہو، اس حکم سے آقا کا کوئی فائدہ نہین، نہ نوکرون کے لیے کچھ مفید ہی، لیکن جو شخص اس حکم کی تعمیل کریگا اس کی نسبت یہ ثابت ہو جائیگا کہ وہ آقا کا جان نثار ملازم ہے تکلیفات شرعیہ کی بھی یہی حالت ہے اور یہی وجہ ہے کہ جس قدر انکی بجا آوری مین فوق العادۃ تکلیفین اٹھائی جائین اسی قدر خدا کی خوشنودی حاصل ہوتی ہے،

امام صاحب نے اس خیال کی مخالفت کی، ان کے نزدیک شریعت کے جس قدر اوامر

ونواہی ہیں وہ فی نفسہ انسان کے حق مین مفید یا مضر ہین شارع نے اسی فائدہ وضرر کے لحاظ سے انسان کو کسی کام کا حکم دیا ہے یا اس سے روکا ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ طبیب اشیاء کے خواص اور تاثیرات سے واقف ہے، اس بنا پر وہ مریض کو حکم دیتا ہے کہ فلان چیز سے پرہیز کرو، اگر وہ طبیب کے حکم کی تعمیل نہین کرتا، تو اس کی بیماری بڑھتی جاتی ہے اور لوگ کہتے ہین کہ چونکہ طبیب کے حکم کی تعمیل نہین کی، اس لئے بیماری کو ترقی ہوئی لیکن درحقیقت یہ طبیب کی محض مخالفت کا اثر نہ تھا بلکہ اس بات کا اثر تھا، کہ وہ شے خود مضر تھی، مریض اگر کسی اور کام مین جو مرض سے متعلق نہوتا طبیب کی مخالفت کرتا تو اس کو بیماری کے بڑھنے مین کچھ دخل نہ تھا،

امام صاحب کے خاص الفاظ یہ ہین،

وللنفوس طب کما ان للاجساد طبًّا و الانبیاء علیهم السلام اطباء النفوس ثم یقال ان الطبیب امر بکذا ونهاه عن کذا وانه زاد مرضه لانه خالف الطبیب وانه صح لانه راعی قانون الطب ولم یقصر فی الاحتماء بالحقیقة لم یتماد مرض المریض لمخالفة الطبیب لعین المخالفة بل لانه سلك غیر طریق الصحة التی امره الطبیب بها ۔

جس طرح جسمانی امراض کے لیے علم طب ہے روح کے لیے بھی ایک طب ہے اور انبیاء علیہم السلام اس کے طبیب ہین، محاورے مین کہا جاتا ہے کہ بیمار اس وجہ سے اچھا نہین ہوا کہ اس نے طبیب کی مخالفت کی یا اس وجہ سے اچھا ہوا کہ طب کے احکام کی پابندی کی حالانکہ مرض کا بڑھنا اس وجہ سے نہ تھا کہ مریض نے طبیب کی مخالفت کی بلکہ اس وجہ سے کہ اس نے تندرستی کے وہ قاعدے نہین برتے جو طبیب نے اس کو بتائے تھے،

(مضمون نبہ علی غیر اہلہ صفحہ ۱۰)

معاد یا حالات بعد الموت

قیامت

مذہب کی روح اور روان جو کچھ کہو معاد کا اعتقاد ہے، مذہب مین جو کچھ تاثیر ہے، اور افعال انسانی پر مذہب کا جو اثر پڑتا ہے وہ اسی اعتقاد کی بدولت ہے، لیکن جس قدر وہ مہتم بالشان ہے، اسی قدر عسیر التصور ہے، ایک بدوی شاعر الحاد کے لہجہ مین کہتا ہے،

اموت ثم بعث ثم نشر　　　حدیث خرافۃ یا ام عمرو

مرنا پھر زندہ ہونا پھر جلنا پھرنا اے ام عمرو　　　(شاعر کے بیٹے کا نام ہے) کی ان یہ توخرافی باتین ہین،

اس مرحلے مین جو مشکلین ہین ان مین پہلا اور سب سے مشکل بقاے روح کا مسئلہ ہے، یعنی یہ ثابت کرنا کہ روح جسم سے جدا کوئی چیز ہے، مادیین کا خیال ہے کہ روح کوئی جداگانہ چیز نہین بلکہ جس طرح چند دواؤن کی ترکیب دینے سے ایک مزاج خاص پیدا ہو جاتا ہے یا تارون کی خاص ترکیب سے خاص خاص راگ پیدا ہوتے ہین، اسی طرح عناصر کی خاص طور پر ترکیب پانے سے ایک مزاج خاص پیدا ہو جاتا ہے، اور جو ادراک اور تصور کا سبب ہوتا ہے اُو اسی کا نام روح ہے،

روح کے ثابت کرنے کے بعد دوسرا مرحلہ اس کی بقا کا ثابت کرنا ہے، یعنی یہ کہ جسم کے فانی ہونے پر وہ باقی رہ سکتی ہے،

ان مرحلون کے بعد عذاب قبر، قیامت، میزان، حساب، جنت، دوزخ کی بحثین ہین،

امام صاحب نے مضنون صغیر و مضنون کبیر مین ان مباحث کو تفصیل کے ساتھ لکھا ہے، ہم ان دونون کتابون کے حوالون سے ان مباحث کو اپنی زبان مین لکھتے ہین،

روح کی حقیقت

روح کی حقیقت کے متعلق امام صاحب نے احیاءالعلوم میں عذر کیا کہ یہ ان اسرار میں ہے جن کو ظاہر کرنا جائز نہیں لیکن مضنون بہ صغیرہ میں اس راز سے پردہ اٹھا دیا ہے، اور اس کی حقیقت یہ بیان کی ہے "روح جوہر ہے لیکن جسم نہیں، اس کا تعلق بدن سے ہے لیکن اس طرح کہ نہ بدن سے متصل ہے نہ منفصل، نہ داخل ہے، نہ خارج، نہ حال ہے، نہ محل"،

جوہر ہونے کی یہ دلیل ہے کہ روح اشیاء کا ادراک کرتی ہے اور چونکہ ادراک عرض ہے یعنی ایک کیفیت کا نام ہے اور فلسفہ میں یہ مسئلہ ثابت ہوچکا ہے کہ عرض، عرض کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتا، اس لئے ضرور ہے کہ روح جوہر ہو، ورنہ ادراک کا قیام اسکے ساتھ ممکن نہ ہوسکے گا،

جسم نہ ہونے کی یہ دلیل ہے کہ اگر جسم ہوگی تو اس میں طول وعرض ہوگا اور اس کے اجزا نکل سکیں گے، اور اجزا نکلیں گے، تو یہ ممکن ہوگا کہ ایک جزو میں ایک چیز پائی جائے اور دوسرے جزو میں اسی چیز کا نقیض، مثلاً لکڑی کا ایک تختہ نصف سپید ہوسکتا ہے اور نصف سیاہ، اس بنا پر یہ ممکن ہوگا کہ روح کے ایک جزو میں زید کا علم ہو اور دوسرے جزو میں اسی زید کا جہل، اس صورت میں روح ایک ہی زمانہ میں ایک شے سے واقف بھی ہوگی، اور ناواقف بھی اور یہ محال ہے۔

متصل و منفصل، داخل و خارج نہ ہونے کی یہ دلیل ہے، کہ یہ تمام اوصاف جسم کے ساتھ خاص ہیں، اور جب روح سرے سے جسم ہی نہیں تو متصل و منفصل، داخل و خارج کچھ بھی نہیں، مثلاً ایک پتھر کو عالم اور جاہل کچھ نہیں کہہ سکتے، کیونکہ یہ دونوں وصف جاندار کیساتھ خاص ہیں، اور پتھر سرے سے جاندار ہی نہیں،

اس تفصیل کے بعد امام صاحب نے یہ سوال قائم کرکے کہ شارع نے روح کی حقیقت بتانے سے کیوں انکار کیا؟ جواب دیا ہے کہ دنیا میں دو قسم کے لوگ ہیں، عوام و خواص، عوام تو ایسی چیز کا تصور ہی نہیں کرسکتے، اسی بنا پر فرقۂ حنبلیہ اور کرامیہ خدا کے جسم ہونے کے قائل ہوگئے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک جو چیز مجسم نہ ہوگی وہ موجود ہی نہیں ہوسکتی جو لوگ عوام کے بہ نسبت کسی قدر وسیع الخیال ہیں وہ

جسم کی نفی کرتے ہین تاہم خدا کا ذوجہتہ ہونا ضروری سمجھتے ہین، اشعریہ اور معتزلہ البتہ اس قسم کے وجود کے قائل ہین جو جسم وجہت سب سے بری ہو، لیکن ان کے نزدیک اس قسم کا وجود ذات باری اور صفات باری کے ساتھ خاص ہے، اگر روح کا وجود بھی اسی قسم کا مانا جائے تو ان کے نزدیک خدا مین اور روح مین کچھ فرق نہین رہتا، بہرحال چونکہ روح کی حقیقت عوام وخواص دونون کی فہم سے باہر تھی، اس لئے شارع نے اس کے بتانے سے اعراض کیا،

امام صاحب نے روح کی جو حقیقت بیان کی اور اس پر جو دلائل پیش کیے یونانیون سے ماخوذ ہین، ارسطو نے اثولوجیا مین بعینہ یہی تقریر کی ہے، اور بو علی سینا نے اس کو مختلف پیرایون مین اب ورنگ دیگر ادا کیا ہے، لیکن یہ امر بظاہر تعجب انگیز ہے، کہ جو سب سے مقدم امر تھا یعنی روح کا اثبات امام صاحب نے اسی کو چھوڑ دیا، روح کا جوہر ہونا غیر جسمانی ہونا یہ فرعی امور ہین، پہلے یہ ثابت کرنا چاہیے، کہ روح کوئی شے بھی ہے یا نہین،

اصل یہ ہے کہ روح کا وجود ایک وجدانی امر ہے، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ادراک وتعقل محض مادہ کا کام نہین، مادہ ایک بے حس بیجان اور لاعقل چیز ہے، دقیق خیالات اور علوم وفنون، مادے سے انجام نہین پا سکتے، بلکہ کوئی اور جوہر لطیف ہے جس سے یہ کرشمے سرزد ہوتے ہین اور اسی کا نام روح ہے، لیکن یہ استدلال وجدانی ہے، اگر کوئی منکر انکار پر آمادہ ہو اور کہے کہ "تم نے جو کچھ کہا عین دعوی کا اعادہ ہے، دلیل نہین، ممکن ہے کہ مادہ ہی ایک خاص ترکیب پا کر ان نیرنگیون کا مظہر ہو، کلون سے جو عجیب وغریب حرکتین ظاہر ہوتی ہین، ارغنون سے جو دلکش اور موثر نغمے پیدا ہوتے ہین، ان مین روح کا کون سا شائبہ ہے" تو ہم دلیل سے اس کی زبان نہین

سلہ بو علی سینا نے روح کے اثبات پر اشارات مین بڑی لمبی چوڑی دلیل پیش کی ہے، لیکن وہ یونانیون کے عام دلائل کی طرح صرف لفظون کا کھیل ہے،

ثابت کر سکتے یہی سبب تھا کہ امام صاحب نے روح کے ثبوت پر کوئی منطقی دلیل نہین پیش کی مضمون بر علی غیر اہلہ مین صرف یہ الفاظ لکھے،

ولیس البدن من قوام ذاتک — جسم تمھاری حقیقت اور ماہیت مین داخل نہین ہے،

فانعدام البدن لا یعدمک — اس لئے جسم کا فنا ہونا تمھارا فنا ہونا نہین ہے،

واقعات بعد الموت

مثلاً عذاب قبر، حساب، میزان، قیامت، لذات بہشت، عذاب دوزخ، ان تمام امور کی نسبت اکابر اسلام کی مختلف رائین ہین، ایک گروہ ان کو جسمانی قرار دیتا ہے، اس گروہ مین بھی دو فرقے بن گئے ہین، ایک فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ گو یہ چیزین جسمانی ہون گی لیکن ان کی جسمانیت اس عالم فانی کی جسمانیت سے بالکل مختلف ہو گی یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید یا احادیث صحیحہ مین جہان لذات بہشت کا بیان ہے، ساتھ ہی یہ بھی تصریح ہے کہ اجسام دنیوی کی خاصیتین ان مین نہ ہونگی، مثلاً شراب ہو گی لیکن اس مین نشہ نہ ہو گا، غذائین ہون گی لیکن بول و براز کی حاجت نہ ہو گی حضرت عبد اللہ بن عباس رض کا یہی مذہب ہے ان کا قول ہے کہ آخرت مین جو چیزین ہونگی ان کو دنیا کی چیزون سے فقط نام مین مشارکت ہے، دوسرا گروہ یعنی اشاعرہ ان چیزون کو بالکل جسمانی قرار دیتا ہے، اور اسی قسم کی جسمانیت تسلیم کرتا ہے جیسی ہماری عالم اجسام کی ہے،

تیسرا گروہ ان کے روحانی ہونے کا قائل ہے، انکا خیال ہے کہ گو ان اشیاء کا جسمانی ہونا محال نہین لیکن عالم آخرت اس عالم سے بہت بالاتر ہے اس لیے جسمانی لطیفیتین اس کے شایان شان نہین، اس کو یون سمجھنا چاہیے، کہ خود عالم فانی مین مختلف

جلتے ہین صورت پرست اور غلط مزاج لوگ جسمانیات محض مثلاً غذا و لباس پر مفتون ہین جو آگے عالی رتبہ ہین وہ ان چیزون کو ہیچ سمجھتے ہین، اور عزت و ناموس کے طالب ہین لیکن جو لوگ رسیدگان الٰہی اور صاحب نفوس قدسیہ ہین ان کے نزدیک معارف اور حقائق کے سوا تمام چیزین حقیر ہین چنانچہ حضرات صوفیہ مشاہدۂ الٰہی کے سوا اور کسی چیز کے خواہان نہین اس بنا پر عالم آخرت کے لذائذ کو جسمانی کہنا گویا دنیا و آخرت کو ہم پلّہ قرار دینا ہے، اسی مضمون کو ایک شاعر نے یون ادا کیا ہے، ؎

حور و خلد و کوثر اے واعظ اگر خوش کردۂ — بزم ما ہم شاہد و نقل و شراب بیش نیست

امام صاحب کا میلان روحانیت کی طرف تھا لیکن ساتھ ہی انکا یہ بھی خیال تھا کہ شریعت عام و خاص سب کے لیے ہے اس لیے اس کا پیرایہ ایسا ہونا چاہیے جس سے عام و خاص سب فائدہ اٹھا سکین،

بہار عالم حسنش دل و جان تازہ میدارد — برنگ اصحاب صورت را ببو ارباب معنی را

حشر و نشر، صراط و میزان وغیرہ کے متعلق امام صاحب نے جواہر القرآن مین اجمالاً جو کچھ لکھا ہے وہ اوپر گذر چکا، احیاء العلوم و مضنون کبیر مین ان امور کی تفصیل کی ہے جسکا خلاصہ درج ذیل ہے

احیاء العلوم کے خاتمہ مین موت کا جدا باب باندھا ہے اس مین عذاب قبر کا ایک خاص عنوان قائم کیا ہے، اس کے ذیل مین لکھتے ہین،

"شاید تمھارے ذہن مین یہ اعتراض آئے کہ ہم نے کافرون کی قبرون کا امتحان کیا ہے لیکن سانپ اور بچھو کہین نہین دیکھے، اس لئے مشاہدے کے خلاف کیون کر یقین لائین تو جواب یہ ہے کہ یہان تین احتمالات ہین،

پہلا احتمال جو زیادہ صحیح اور ظاہر تر ہے یہ ہے کہ حقیقت کافر کی قبر مین سانپ بچھو

ہوتے ہین، اور اس کو کاٹتے ہین لیکن وہ نظر نہین آسکتے، کیونکہ یہ عالم ملکوت کے واقعات ہین، اور عالم ملکوت کے واقعات ان آنکھون سے نظر نہین آسکتے،

دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کو خواب کے واقعات پر قیاس کیا جائے، مثلاً خواب مین آدمی دیکھتا ہے کہ سانپ اس کو کاٹتا ہے، کاٹنے کی تکلیف محسوس ہوتی ہے، آدمی روتا اور چلاتا ہے لیکن یہ سب عالم خواب مین ہوتا رہتا ہے اور ون کو گو وہ اسکے ہم بستر ہون یہ واقعات مطلق محسوس نہین ہوتے اسی طرح قبر کا عذاب ہے جو مردہ کو محسوس ہوتا ہے، اور دوسرون کو اس کی کچھ خبر نہین ہوسکتی،

تیسرا احتمال یہ ہے کہ مرنے کے بعد انسان کو جو روحانی تکلیفین ہون گی، ان کو سانپ اور بچھو کے کاٹنے سے تعبیر کیا گیا ہے، اس تیسرے احتمال کو امام صاحب نے نہایت تفصیل سے لکھا ہے، کیمیاے سعادت جو احیاء العلوم کے بعد لکھی گئی ہے اس مین امام صاحب نے اس مسئلے کو زیادہ صاف کیا ہے، اس کے جستہ جستہ فقرے یہ ہین،

"واحمقان بے بصیرت چنین میگویند کہ ما در گور نگاہ میکنیم، ہیچ نمی بینیم، اگر بودے چشم ما درست است ما نیز بدیدے، این احمقان باید کہ بدانند ازین اژدہا در ذات روح مردہ است واز باطن جان او بیرون نیست تا دیگرے بہ بیند بلکہ این اژدہا در اندرون وے بود پیش از مرگ، و او غافل بود، و نمی دانست، واگر چنان بودے کہ این اژدہا بیرون او بودے چنانکہ مردمان پندارند آسان تر بودے کہ آخر یک ساعت دست از وے بداشتے لیکن چون متمکن است درمیان جان وے آن خود از عین صفات اوست، چگونہ ازان بگریزد،

پس اگر گوئی کہ این مار معدوم است، آنچہ او دامی باشد خیال است، بدانکہ این غلطی عظیم است، بلکہ آن مار موجود است کہ معنی موجود یافتہ بود و معنی معدوم نا یافتہ، و ہر چیز

یافتہ تو شد در خواب و تو آن را می بینی آن موجود ست در حق تو اگرچہ خلق دیگر آن را نتوان دید، و ہرچہ تو آن را نمی بینی نایافتہ و ناموجود ست اگرچہ ہمہ خلق آن بینند، (کیمیائے سعادت عنوان چہارم در معرفت آخرت عذاب قبر)

لیکن مضمون بر علی غیر اہلہ[1] مین بالکل پردہ اُٹھا دیا ہے، اور صاف صاف لکھتے ہین:-

فصل فی عذاب القبر۔ النفس اذا فارقت البدن حملت القوة الوهمية معها كما ذكرناها وتتجرد عن البدن منزهة ليس يصحبها شئ من الهيئات البدنية وهی عند الموت عالمة بمفارقتها عن البدن وعن دار الدنيا فتتوهم نفسها الانسان المقبور الذی علی صورته كما كان فی الدنيا يتخيل و يتوهم وتتخيل بدنها مقبورا وتتخيل الآلام الواصلة اليها علی سبيل العقوبات الحسية علی ما وردت به الشرائع الصادقة فهذا عذاب القبر وان كانت سعيدة تتخيلة علی صورة ملائمة علی وفق كانت تعتقد من الجنات والانهار والحدائق والغلمان والولدان والحور العين والكاس من المعين فهذا ثواب القبر فلذلك قال النبی عليه الصلوة والسلام القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران فالقبر الحقيقی هذه الهيئات وعذاب القبر وثوابه ما ذكرناها،

قیامت کے متعلق جو اعتراضات تھے، ان مین سے اکثر متکلمین کے مخترع عقائد کی وجہ سے پیدا ہو گئے تھے، مثلاً روایت مین صرف اس قدر ہے کہ قیامت مین مُردے زندہ ہو کر اُٹھین گے، اس کی کوئی تصریح نہ تھی کہ جسم بھی بعینہ وہی ہو گا جو دنیا مین تھا، متکلمین نے اس قدر مستزاد کیا

[1] مطبوعہ مصر صفحہ ۲۰،

کہ بعینہ وہی جسم اور وہی صورت ہوگی، اس پر منکرون نے اعتراض کیا کہ اولاً تو اعادۂ معدوم محال ہے، ثانیاً دنیا مین مثلاً ایک آدمی دوسرے آدمی کو مار کر کھا گیا اور اس کے اجزاے بدن اسکے اجزاے بدن مین شامل ہوکر ایک ہوگئے، تو اگر قاتل کا جسم قیامت مین بعینہ وہی ہو جو دنیا مین تھا تو مقتول کا جسم بعینہ وہی نہین ہو سکتا، متکلمین نے پہلے اعتراض کے جواب مین تو اعادۂ معدوم کو جائز ثابت کرنا چاہا اور دوسرے کے لئے بہت سی تاویلین کین،

لیکن چونکہ اعتراض قوی تھے جواب مین بجز اس کے کہ سینہ زوریون، احتمال آفرینیون، تشکیکات اور تاویلات سے کام لیا جائے، اور کیا ہو سکتا تھا، طرہ یہ کہ متکلمین انھین چیزون کو مایۂ ناز سمجھتے تھے، اور اس کو زور استدلال سے تعبیر کرتے تھے،

امام صاحب نے اس سعی عبث سے ہاتھ اٹھایا اور اسی حد تک قناعت کی جس قدر روایتون مین مذکور تھا یعنی یہ کہ قیامت مین مردے زندہ ہوکر اٹھین گے، جسم کا بعینہ وہی دنیاوی جسم ہونا ضرور نہین، اس بنا پر تاویلات اور سینہ زوریون کی حاجت نہین رہی، چنانچہ کیمیاے سعادت مین خود لکھتے ہین؛

"و شرط اعادہ آن نیست کہ ہمان قالب کہ داشتہ است بوے باز دہند کہ قالب مرکب است اگرچہ اسپ بدل افتد سوار ہمان باشد، و از کودکی تا پیری خود بدل افتادہ باشد اجزاے آن اجزاے غذاے دیگر داد ہمان بود، پس کسانے کہ این شرط کردند برین اشکالہا خاست و از ان جوابہاے ضعیف دادند"[1]

ملاحدہ کا بڑا اعتراض یہ تھا کہ دنیا مین تمام چیزین بتدریج پیدا ہوتی ہین اور جو کچھ پیدا ہوتا ہے اسباب کے ذریعہ سے پیدا ہوتا ہے، اس لیے یہ کیونکر ممکن ہے کہ بلا توسط اسباب قیامت مین تمام آدمی دفعتہً پیدا ہو جائین، امام صاحب نے اس اعتراض کو اس طرح اٹھایا ہو کہ

---

[1] کیمیاے سعادت عنوان چہارم در آخرت،

حیوانات کی پیدائش کے دو طریقے ہین، تولد و توالد، تولد کے معنی یہ ہین کہ اسباب کے فراہم ہونے سے ابتدائً پیدا ہو جائین جس طرح برسات مین آپ سے آپ حشرات الارض پیدا ہو جاتے ہین، توالد یہ کہ تولد کے بعد نسل و خاندان کا سلسلہ قائم ہو، مثلاً حضرت آدمؑ ابتدائً خاک سے پیدا ہوئے تھے، جیسا کہ قرآن مجید مین خدا نے فرمایا ہے، خلقنا کم من تراب پھر حضرت آدمؑ سے نسل کا سلسلہ قائم ہوا، چنانچہ خدا فرماتا ہے، انا خلقنا الانسان من نطفۃٍ، عالم کائنات مین اسکی اور سینکڑون مثالین ہین،

فلاسفہ کا قول ہے کہ عالم مین جو کچھ ہوتا ہے حرکات فلکیہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے نیز یہ کہ افلاک کے ہر دور کی جدا تاثیر اور جدا نتائج ہین، اس بنا پر یہ ممکن ہے کہ افلاک کا کوئی ایسا دور آئے جسکے نتائج موجودہ دور سے بالکل مختلف ہون اور وہ یہ ہو کہ تمام آدمی جو مر چکے تھے دفعۃً زندہ ہو جائین اور ایک نیا عالم ظہور مین آئے،

امام صاحب کے اخیر فقرے یہ ہین:-

وکما جاز ان یحدث دوریشکل یحدث بسببہ النوع من الحیوانات لم یعھد مثلھا فکذلک یجب ان یحدث زمان یحشر فیھا الموتی و تجمع اجزاءھم و تعود الی اشباحھم وارواحھم،

بہشت کی لذات وکیفیات کی نسبت امام صاحب لکھتے ہین[۲]،

لذت بہشت

"بہشت کی جسمانی لذتین معجزے کی طرح تین قسم کی قرار دیجاسکتی ہین، حسّی، خیالی، عقلی، حسّی یعنی کھانا پینا، لباس مکان وغیرہ وغیرہ، خیالی جس طرح آدمی خواب مین کھانے پینے کا لطف اٹھاتا ہے، عقلی کے یہ معنی کہ بہشت مین جو روحانی لذتین حاصل ہون گی، ان کو یہ آب شیرین

---

(۱) مضنون صفحہ ۱۴، (۲) مضنون صفحہ ۲، (۳) ایضاً صفحہ ۲۶،

چشمہاے رواں، الوانہاے بلند، میوہ جات لذیذ سے تعبیر کیا گیا ہی، اور چونکہ روحانی لذتون کے بہت سے اقسام ہین، اس لئے ہر لذت کو ایک خاص جسمانی لذت سے تعبیر کیا ہے،

اخیر مین لکھتے ہین :-

فالمشغوفون بالتقلید والجمود علی الصور الذین لم تنفتح لہ طرق الحقائق تمثل لہ ھذہ الصور واللذات والعارفون المستصغرون لحال الصور واللذات المحسوسة یفتح لھم من لطائف السرور واللذات العقلیة ما یلیق بھم و ینبغی شرھھم و مشتھوتھم اذحق الجنة ان فیھا لکل امرئ ما یشتھیہ،

جو شخص تقلید کا شیفتہ اور صورت پرست ہے اور حقیقت کی راہین اس پر نہین کھلی ہین اسکے سامنے یہ صورتین اور لذتین مجسم بن کر آئین گی، لیکن جو لوگ محسوس لذتون اور ظاہری صورتون کو ہیچ سمجھتے ہین ان کو وہ پر لطف مسرتین اور عقلی لذتین حاصل ہون گی، جو ان کے شایان ہین اور جو ان کی پیاس کو بجھا سکتی ہین کیونکہ جنت کی اصلی حقیقت یہ ہے کہ ہر شخص کو وہ چیز حاصل ہو جو اس کی تمنا اور آرزو ہے،

سلہ مضنون ص ۲۲ ؛

تصوف

علمی حیثیت سے تصوف کو امام صاحب سے وہی نسبت ہے جو منطق کو ارسطو سے ہے،
تصوف کی ابتدا اگرچہ قرن اول مین ہو چکی تھی لیکن امام صاحب کے زمانہ تک اس کی جو حالت تھی
وہ تفصیلِ ذیل سے معلوم ہوگی،

امام قیشری اپنے مشہور رسالے مین لکھتے ہین کہ آنحضرت صلعم کے وجود با جود تک
صحابہؓ کے لقب کے سوا اور کوئی لقب ایجاد نہین ہوا تھا کیونکہ شرفِ صحبت سے بڑھکر کوئی شرف
نہین ہو سکتا تھا صحابہؓ کے بعد تابعین، اور پھر تبع تابعین کا لقب پیدا ہوا یہ زمانہ بھی ہو چکا تو
بزرگانِ دین زاہد و عابد کے لقب سے ممتاز ہوئے، لیکن زہد و عبادت کا دعویٰ ہر فرقہ کو یہان
تک کہ اہل بدعت کو بھی تھا، اس لیے جو لوگ خاص اہل سنت وجماعت مین سے زاہد اور
اہل دل تھے وہ صوفی کہلائے، یہ لقب دوسری صدی ہجری کے ختم ہونے سے پہلے رواج
پا چکا تھا، صاحبِ کشف الظنون کا بیان ہے کہ سب سے پہلے صوفی کا لقب ابو ہاشم صوفی کو
ملا جنھون نے ۱۸۰ھ مین وفات پائی تھی، امام صاحب موصوف نے ایک دوسرے موقع پر تصوف
کی وجہ تسمیہ کی نسبت لکھا ہے، کہ اس لفظ کے اشتقاق کے متعلق تین رائین ہین، بعض کا قول ہے
کہ صحابہؓ مین سے جو لوگ اہل صفہ کہلاتے تھے یہ انکی طرف نسبت ہے، بعض کے نزدیک اس کا ماخذ
صفا ہے، بعض کے نزدیک صف لیکن، قاعدۂ اشتقاق کی رو سے یہ تمام اقوال غلط ہین، یہ احتمال ہو سکتا
تھا، کہ صوف سے ماخوذ ہو جس کے معنی پشمینہ کے ہین، لیکن پشمینہ پوش ہونا اس فرقے کی کوئی خصوصیت نہین،

صوفی کا لقب کب سے شروع ہوا،

۱؎ رسالہ قشیریہ ذکر مشایخ طریقت،

تصوف کی حقیقت

یہ تو لفظی بحث تھی، تصوف کی حقیقت اور ماہیت مین بھی نہایت اختلاف ہے، امام قشیری نے اپنے رسالے مین مختلف اقوال نقل کیے ہین،

حضرت ذوالنون مصری، صوفی وہ لوگ ہین جنھون نے سب کچھ چھوڑ کر خدا کو لیا ہے،

حضرت جنید بغدادی، جس کا جینا مرنا محض خدا پر ہو،

ابوبکر جریری، تمام اخلاق حسنہ کا جامع اور تمام اخلاق رذیہ سے بری،

منصور حلاج، جو شخص کہ نہ اس کو کوئی پسند کرے، نہ وہ کسی کو پسند کرے،

رویم، جو شخص اپنے آپ کو بالکل خدا کے ہاتھ مین دیدے،

شیخ شہاب الدین سہروردی نے عوارف المعارف مین اسی قسم کے بہت سے اقوال نقل کر کے لکھا ہے کہ "ان مین سے کوئی تعریف جامع و مانع نہین بلکہ ہر بزرگ نے اپنے مذاق کی بنا پر تصوف کے مقامات مین سے کسی خاص مقام کی تعریف بیان کی ہے، اور بعض حضرات نے زہد و فقر، تصوف تینون کو خلط ملط کر دیا ہے، حالانکہ یہ تینون تین مختلف چیزین ہین، تصوف درحقیقت زہد و فقر اور بعض اور اوصاف کے مجموعہ کا نام ہے"،

حقیقت یہ ہے کہ تصوف ابتدا مین صرف زہد و عبادت کا نام تھا، زہد جس قدر بڑھتا گیا، روحانی اوصاف یعنی صبر و شکر، توکل و رضا، انس و محبت، وغیرہ خود بخود پیدا ہوتے گئے عبادت مین توجہ الی اللہ کا زور بڑھا تو مجاہدہ اور مجاہدہ سے کشف و الہام اور بعض قسم کے خرق عادت کا ظہور ہوا، غرض رفتہ رفتہ تصوف بہت سی چیزون کا مجموعہ بن گیا، لیکن یہ اوصاف طور سے طے نہ ہوا کہ ان مین سے تصوف کا اصلی حصہ کس قدر ہے، اسی بنا پر قدما مین سے ہر شخص نے تصوف کی نئی تعریف بیان کی یعنی مجموعہ مین سے صرف ایک حصہ کو لے لیا، امام غزالی سے پہلے تصوف مین سب سے زیادہ جامع اور علمی پیرایہ مین جو کتاب لکھی گئی تھی وہ امام قشیری کا رسالہ تھا، تاہم اس رسالہ مین صرف ورع،

تقویٰ، صبر و شکر وغیرہ کے عنوان قائم کیے ہین، اور ہر عنوان کے نیچے قرآن مجید کی آیتین اور بزرگون کی حکایتین لکھدی ہین، کسی چیز کی حد اور حقیقت نہین بیان کی، اور مکاشفات اور روحانی ادراکات کا توسرے سے ذکر ہی نہین، امام غزالی پہلے شخص ہین جنھون نے علمی طور پر اس فن کو مرتب کیا، علامہ ابن خلدون مقدمۂ تاریخ مین لکھتے ہین :-

سب سے پہلے امام صاحب نے تصوف کو علمی حیثیت سے مدون کیا

وجمع الغزالی بین الامرین فی الاحیاء فدوّن فیه احکام الورع والاقتداء ثم بین اداب القوم وسننهم وشرح اصطلاحاتهم فی عباداتهم وصار علم التصوف فی الملة علما مدوّنا بعد ان کانت الطریقة عبادة فقط	امام غزالی نے احیاء العلوم مین دونون طریقون کو جمع کیاہے، چنانچہ ورع اور اقتدا کے احکام لکھنے کے ساتھ ارباب حال کے آداب اور طریقے بتائے اور مصطلحات کی شرح کی جس کا یہ نتیجہ ہوا کہ تصوف بھی ایک باقاعدہ علم بن گیا، حالانکہ پہلے اس کا طریقہ صرف عبادت کرنا تھا،

تصوف کی حقیقت جو امام صاحب نے بیان کی اس کا خلاصہ یہ ہے،

امام صاحب نے جو تصوف کی حقیقت بیان کی

تصوف شریعت کی طرح دو چیزون سے مرکب ہے علم و عمل، لیکن یہ فرق ہے کہ شریعت مین علم کے بعد عمل پیدا ہوتا ہے، تصوف مین بخلاف اس کے عمل کے بعد علم پیدا ہوتا ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے،

انسان کو اشیاء کا جو ادراک ہوتا ہے، اس کا عام طریقہ یہ ہے کہ استنباط، استدلال، تعلم، تعلیم سے حاصل ہوتا ہے، لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ غور و فکر کے بغیر دفعتہً ایک شے کا ادراک ہوجاتا ہے اور کچھ معلوم نہین ہوتا کہ کہان سے ہوا، کیونکر ہوا؟ اصطلاحِ تصوف مین اس کا نام الہام ہے،

اس قسم کا ادراک صرف مجاہدہ اور تزکیۂ نفس سے ہوتا ہے جس کا طریقہ یہ ہے کہ انسان پہلے تمام تعلقات سے کنارہ کش ہو، یعنی اہل وعیال، دوست و احباب، جاہ و دولت کسی چیز سے دلبستگی باقی نہ رہے، اس کے بعد ایک گوشہ مین بیٹھکر خدا کی طرف اس طرح متوجہ ہو کہ کسی چیز کا مطلقاً خیال نہ آنے پائے، اس کے ساتھ زبان سے اللہ اللہ کہتا جائے، رفتہ رفتہ یہ مشق اس قدر بڑھے کہ زبان کو حرکت نہ ہو، اور تصور مین زبان سے اللہ کا لفظ نکلتا جائے، پھر یہ تصور جمایا جائے کہ اللہ کا لفظ دل سے نکل رہا ہے، یہ تصور اس حد تک پہونچائے کہ حرف وصوت کا خیال جاتا رہے اور اللہ کا تصور دل مین اس طرح اثر کر جائے کہ کسی وقت جدا نہ ہونے پائے، جب یہ حالت پیدا ہو جائیگی تو مکاشفہ شروع ہو گا، ابتدا مین برق خاطف کی طرح آکر نکل جائیگا، پھر ترقی ہوتی جائیگی اور ثبات ودوام حاصل ہو گا[1]،

مکاشفہ سے ان تمام اشیاء کی حقیقت کھل جاتی ہے جن کا تصور محض تقلیدی اور اجمالی طور پر تھا مثلاً نبوت، وحی، ملائکہ، شیطان، جنت، دوزخ، عذاب قبر، پل صراط، میزان، حساب ان اشیاء کے متعلق مختلف رائین ہین، بعض ان تمام چیزون کو تمثلات خیالی قرار دیتے ہین، بعض ان کو بالکل ظاہری معنون پر محمول کرتے ہین لیکن جب مکاشفہ حاصل ہوتا ہے تو ان اشیاء کی جو کچھ حقیقت ہے، وہ گویا آنکھون کے سامنے آجاتی ہے،

(احیاء العلوم، جلد اول، بیان العلم الذی ہو فرض کفایۃ، ذکر علم مکاشفہ)

ظاہر بینون کو یہان یہ شبہ پیدا ہو گا، کہ انسان کو جو ادراک ہوتا ہے وہ صرف حواس کے ذریعہ سے ہوتا ہے، یہ ناممکن محض ہے کہ حواس معطل ہو جائین اور دل کے ذریعہ سے ادراک ہو، دل اول تو محل ادراک نہین اور ہو بھی تو اس کا ادراک انھین چیزون پر متفرع ہو گا جو حواس خمسہ نے اس کے سامنے پیش کیے ہون،

[1] احیاء العلوم بیان الفرق بین الالہام و التعلم،

امام صاحب اس شبہہ سے بے خبر نہ تھے، انھون نے احیاء العلوم جلد دوم، دیباچہ بیان الفرق بین المقامین بمثال محسوس مین خود اس شبہہ کو ذکر کیا ہے لیکن اس شبہہ کا جواب قال نہین بلکہ حال سے ہے، امام صاحب صرف یہ کہکر رہ گئے،

فاعلم ان ہذا من عجائب اسرار القلب	یہ اسرار قلب کے عجائبات ہین جن کے ظاہر کرنے کی
ولا یسمح بذکرہ فی علم المعاملۃ	علم معاملہ مین اجازت نہین،

امام صاحب نے اس کو مثال مین یون سمجھایا ہے،

"ایک دفعہ روم و چین کے نقاشون مین مقابلہ ہوا، دونون اپنی اپنی فضیلت کے مدعی تھے، بادشاہ وقت نے آمنے سامنے کی دو دیوارین دونون گروہ کے لیے مقرر کر دین کہ ہر ایک اپنے حصہ کی دیوار پر اپنی صنعت کاری کا نمونہ دکھائے، بیچ مین پردہ ڈال دیا گیا تاکہ ایک دوسرے کی نقل نہ اتارنے پائے، چند روز کے بعد رومی مصورون نے بادشاہ سے عرض کیا کہ ہم اپنے کام سے فارغ ہو چکے، چینیون نے کہا ہم بھی فارغ ہو چکے، پردہ اٹھایا گیا تو دونون مین سر مو فرق نہ تھا، معلوم ہوا کہ رومیون نے بجائے نقاشی کے صرف یہ کیا تھا کہ دیوار کو صیقل کر کے آئینہ بنا دیا تھا، پردہ اٹھا تو سامنے کی دیوار کے تمام نقش اس مین اتر آئے"

امام صاحب اس مثال کو نقل کر کے لکھتے ہین کہ صوفیہ کے علوم کی یہی مثال ہے،

"وہ قلب کو اس قدر صاف اور مجلا کر دیتے ہین کہ تمام معلومات خود اس مین منقش ہو جاتے ہین"

مولانا روم نے بھی یہی تمثیل پیش کی ہے، چنانچہ فرماتے ہین،

رومیان آن صوفیانند اے پسر	نے ز تکرار کتاب و نز ہنسر،
لیک صیقل کردہ اند آن سینہا	پاک ز آز و حرص و بخل و کینہا

آن صفاے آئینہ وصفِ دل است | صورتِ بے منتہا را قابل است
صورتے ، بے صورتِ بیحد وعیب | زآئینہ دل تافت بر موسیٰ زجیب
عقل اینجا ساکت آید یا مضل | زانکہ دل با اوست یا خود اوست دل
عکسِ ہر نقشے نہ تابد تا ابد | جز بہ دل ہم بے عدد ہم باعدد
تا ابد ، نو نو صور کاید برو | مے نماید بے حجابی اندرو
اہلِ صیقل رستہ انداز بوی و رنگ | ہر دمے بینند خوبی بے درنگ
نقش و قشر علم را بگذاشتند | رایتِ عین الیقین افراشتند
برتر انداز عرش و کرسی و خلا | ساکنانِ مقعد صدق خدا

اگرچہ ظاہر پرستون کو اس مثال سے بھی تسلی نہ ہوگی لیکن یہ مسئلہ کہ حواس ظاہری کے سوا ادراک کا کوئی اور ذریعہ بھی ہے بہت قدیم زمانے سے ایک بڑا گروہ مانتا آتا ہے، حکماے اشراق جنکا سرخیل فلاطون تھا، عموماً اس مسئلے کے قائل تھے، اور اسی بنا پر وہ اور فرقون سے ممتاز تھے، یورپ سے بڑھکر کون مادہ پرست ہوسکتا ہے، تاہم وہان بھی ایک گروہ موجود ہے جو روحانی ادراک کا قائل ہے، اور اسپر یچولیزم یعنی روحانیت کے لقب سے مشہور ہے،

اس بنا پر اس خیال کی اصلیت سے انکار نہین ہوسکتا، منکر یہ کہہ سکتا ہے کہ ہم کو اس کا تجربہ نہین ہوا لیکن یہ اس کے کہنے پر موقوف نہین، اربابِ حال نے پہلے ہی کہدیا ہے ع

ذوقِ این بادہ نہ دانی بخدا تا نہ چشی

بہرحال تصفیۂ قلب سے اس قسم کا ادراک ہوسکتا ہے اور ہوتا ہے، لیکن چونکہ تصفیۂ قلب کے لیے انسان کا اخلاقِ ردیّہ سے بری ہونا ضرور ہے، اس لئے پہلے ابتدا اخلاق سے ہوتی ہے، اخلاق کا یہ حال ہے کہ ظاہری اور محسوس صورتون مین تو ہر شخص ان کو

سمجھ سکتا ہے، لیکن دقائق اخلاق کا سمجھنا نہایت مشکل ہے یہی وجہ ہے کہ ہزاروں لاکھوں آدمی ذمائم اخلاق میں مبتلا ہیں لیکن سمجھانے پر بھی نہیں سمجھتے، کہ ان میں یہ ذمائم پائے جاتے ہیں، امام غزالی سے پہلے جو کتابیں تصوف میں لکھی گئی تھیں مثلاً قوت القلوب، رسالہ قشیریہ وغیرہ سب میں ان اخلاق کا ذکر ہے لیکن صرف نام لکھ دیئے ہیں، ان کی حد و حقیقت نہیں بیان کی جس سے ان کی اشتباہ انگیز اور مبہم صورتیں خیال میں آجائیں، امام صاحب نے احیاء العلوم میں ایک ایک پر مستقل عنوان قائم کیا ہے اور اس توضیح، دقیقہ رسی اور نکتہ سنجی سے ان کی حقیقت بیان کی ہے کہ آج تک اس پر اضافہ نہ ہو سکا، اسی بنا پر علامہ ابن خلدون نے لکھا ہے کہ "امام صاحب نے تصوف کو فن بنا دیا"،

مجاہدہ و ریاضت میں قلب پر بہت سے حالات اور کیفیتیں طاری ہوتی ہیں، ان کے سیکڑوں انواع اور مدارج ہیں، اور جس قدر فن تصوف کو ترقی ہوتی گئی ہے، ان گوناگون کیفیتوں کے لئے خاص خاص اصطلاحیں قائم ہوتی گئی ہیں، امام قشیری کے زمانے تک جو اصطلاحات قائم ہو چکی تھیں ان کے نام یہ ہیں، وقت، مقام، حال، قبض و بسط، ہیبۃ، انس، تواجد، جمع، فرق، جمع الجمع، فنا و بقا، غیبت و حضور، صحو و سکر، ذوق و شرب، محو و اثبات، ستر و تجلی، محاضرہ و مکاشفہ، لوائح و طوالع و لوامع، بوادہ و ہجوم، تلوین و تمکین، قرب و بعد، خواطر، علم الیقین، حق الیقین، عین الیقین، لطیفہ، سر،

امام غزالی نے اپنے رسالہ املاء عن مشکلات الاحیاء میں اصطلاحات مذکورہ پر مصطلحات ذیل اضافہ کئے ہیں،

سفر، سالک، مکان، شطح، ذہاب، وصل، فصل، ادب، تجلی، تخلی، علت، انزعاج، غیرت، حریت، فتوح، وسم، رسم، زوائد، ارادہ، ہمت، غربت، مکر، اصطلام، رغبت، وجد،

امام صاحب نے ان مصطلحات کی شرح بھی کی ہے کسی کو شوق ہو تو اصل کتاب کی طرف رجوع کرے،

تصوف اگرچہ (جیساکہ بیان ہوا) درحقیقت صرف ایک قسم کا علم ہے یعنی علم باطن لیکن اسکے نتائج عجیب وغریب ہین جو مقامات سے تعبیر کیے جاتے ہین، مثلاً خدا کا ہر جگہ حاضر و ناظر ہونا چونکہ عقائد اسلام مین داخل ہے، عالم وجاہل، عام وخاص سب اس پر اعتقاد رکھتے ہین لیکن عام لوگون کو چونکہ اس مسئلے کا علم تقلید یا استدلال سے ہوتا ہے، اس لئے اس سے کوئی خاص حالت نہین پیدا ہوتی، اور افعال و اعمال پر اس کا چندان اثر نہین پڑتا، بخلاف اس کے تصوف مین اس مسئلے کا علم مشاہدہ اور کشف کی حیثیت سے ہوتا ہے یعنی صوفی کو درحقیقت چارون طرف خدا ہی خدا نظر آتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس پر خضوع وخشوع ہیبۃ وخوف ادب وانقیاد کی وہ کیفیت طاری ہوتی ہے جو کسی طرح علم ظاہری سے نہین پیدا ہو سکتی،

تصوف کا اثر اعمال پر

یا مثلاً خدا کا رزاق ہونا سب مانتے ہین لیکن طلب معاش مین لوگون کو جو بیقراری رہتی ہے اس سے اس اعتقاد کا پتہ بھی نہین چل سکتا، بخلاف اس کے صوفیہ مین سے جو لوگ اس مقام تک پہونچتے ہین، ان کو وہ اطمینان اور سکون حاصل ہوتا ہے کہ اگر وہ ایک ویران اور سنسان جنگل مین پہونچ جائین جہان سیکڑون کوس تک آب ودانہ کا پتہ نہ ہو تب بھی ان کو کھانے پینے کی ذرا فکر نہ ہوگی،

اسی طرح صبر وشکر، توکل ورضا، قناعت وتواضع، وغیرہ کی حقیقی کیفیت صوفی پر طاری ہوتی ہے اور وہ سراپا حال بنجاتا ہے،

صوفیہ کے مدارج مین اختلاف ہوتا ہے یعنی ہر شخص اپنے مذاق کے موافق کوئی خاص مقام اختیار کرلیتا ہے، اور اس مین ترقی کرتا ہے مثلاً کسی پر توکل کی کیفیت طاری ہے کوئی

جہند کے مقام مین ہے، کوئی محو کے عالم مین ہے، کسی پر اثبات کا غلبہ ہے وغیرہ وغیرہ،

اس بحث کے خاتمہ مین یہ راز بھی ظاہر کر دینا ضرور ہے، کہ تصوف کا لفظ اصل مین سین سے تھا، اور اس کا مادہ سوف تھا جس کے معنی یونانی زبان مین حکمت کے ہین، دوسری صدی ہجری مین جب یونانی کتابون کا ترجمہ ہوا تو یہ لفظ عربی زبان مین آیا اور چونکہ حضرات صوفیہ مین اشراقی حکما کا انداز پایا جاتا تھا، اس لئے لوگون نے ان کو سوفی یعنی حکیم کہنا شروع کیا، رفتہ رفتہ سوفی سے صوفی ہو گیا، یہ تحقیق علامہ ابوریحان بیرونی نے کتاب الہند مین لکھی ہے، صاحب کشف الظنون کی عبارت سے بھی اس کا اشارہ نکلتا ہے، چنانچہ تصوف کے عنوان مین لکھتے ہین،

واعلم ان الاشراقیین من الحکماء الالٰہیین کالصوفیین فی المشرب والاصطلاح	حکمائے اشراقیہ مشرب اور اصطلاح مین صوفیہ کے مشابہ تھے،
ولا یبعد ان یوخذ ھذا الاصطلاح من اصطلاحہم،	اور اگر یہ اصطلاح ان کی اصطلاح سے ماخوذ ہو تو کچھ بعید نہین،

مجددیت

ازان کہ پیروی خلق گمرہی آرد نمی رویم براہے کہ کاروان رفتہ است

انسان کتنا ہی بڑا عاقل، عالم، تجربہ کار، دقیق النظر، آزاد طبع ہو، لیکن خاندانی روایتین، قومی خیالات، معاصرین کی صحبت، گردوپیش کے حالات ایسی چیزین ہین کہ زیادہ تر انسان انھین چیزون کے قالب مین ڈھلتا ہے، بلکہ سچ یہ ہے کہ بلحاظ اغلب انسان کے تمام معتقدات و خیالات اور ارادات انھین اسباب کے لازمی نتائج ہین، لیکن کبھی کبھی لاکھون بلکہ کرورون مین ایک آدھ ایسا جوہر قابل بھی نکل آتا ہے جو ان تمام چیزون مین سے کسی سے متاثر نہین ہوتا بلکہ خود ان چیزون کو درہم برہم کر کے ایک نیا عالم پیدا کر دیتا ہے، یہی شخص مجدد و مصلح، اور ریفارمر ہوتا ہے،

امام صاحب کے زمانہ مین تقلید کا عام تسلط

امام صاحب جس زمانہ مین پیدا ہوئے تقلید کا عام تسلط ہو چکا تھا، اگرچہ اس وقت بہت سے فرقے موجود تھے جن کے اصولِ عقائد باہم مختلف تھے، مثلاً معتزلہ، باطنیہ، اشعریہ، ماتریدیہ، حنبلیہ، اسی طرح فروعی اختلافات کے لحاظ سے بھی بہت سے مختلف فرقے موجود تھے، مثلاً ظاہریہ، حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ، لیکن ہر فرقہ اور ہر گروہ مین تقلید کا نشہ عام طور پر سرایت کر گیا تھا، بڑے بڑے محدثین مثلاً دار قطنی، بیہقی وغیرہ جن کی واقفیت حدیث اور کثرت روایت بلا تکلف ائمہ مجتہدین سے کم نہ تھی، اور جو شب و روز حدیث مین مشغول رہتے تھے اور ایک ایک حدیث پر تحقیقات و تدقیقات کا انبار لگا دیتے تھے صرف اس وجہ سے کہ شافعی طریقے مین تربیت پا چکے تھے ایک مسئلے مین بھی امام شافعی کی رائے سے مخالفت نہین کر سکتے تھے،

یہ حالت صرف نقلی علوم تک محدود نہ تھی بلکہ علوم عقلیہ کی بھی یہی حالت تھی ابن سینا

عقلیات مین تقلید

اور فارابی جو خود ارسطو اور افلاطون کی ہمسری کا دعویٰ کر سکتے تھے یونانیون کے ہر قسم کے مزخرفات کو یقین اور قطعی سمجھتے تھے، یونانی آسمانون کو جاندار اور ذی روح سمجھتے تھے اور ان کی حرکت کو حرکت ارادی سے تعبیر کرتے تھے، بوعلی سینا نے بھی اپنی تمام تصانیف مین اسی بیہودہ خیال کی تائید کی، اس طرح کے اور سیکڑون غلط مسائل تھے جن کے متعلق کسی کو کبھی چون وچرا کا خیال تک نہین آتا تھا،

اشاعرہ اور حنبلیہ کی نزاعین

مذہبی فرقون کا شمار اگرچہ بیسیون سے متجاوز تھا، لیکن بلحاظ اغلب تمام اسلامی دنیا تین فرقون مین منقسم تھی، اشاعرہ، حنبلیہ، باطنیہ، یہ فرقے باہم سخت مخالفت رکھتے تھے اور ایک دوسرے کو گمراہ اور مرتد سمجھتے تھے، اشاعرہ اور حنبلیہ اگرچہ دونون اہل سنت وجماعت سے تھے، تاہم ان مین بھی ہمیشہ مذہبی لڑائیان رہتی تھین، ۴۶۹ھ مین جب شریف ابوالقاسم جو بہت بڑے مشہور واعظ تھے اور نظام الملک نے ان کو بڑی عزت کیساتھ نظامیہ بغداد کا واعظ مقرر کیا تھا، بغداد مین آئے تو منبر پر علانیہ حنابلہ کی شان مین کہا کہ امام احمدؒ کا فرقہ تھے لیکن ان کے پیرو کافر ہین، اس پر اکتفا نہ کرکے قاضی القضاۃ کے گھر پر جاکر اسی قسم کی باتین کین جس پر سخت ہنگامہ ہوا، طرہ یہ کہ اس کارروائی کے صلہ مین دربار کی طرف سے ان کو علم السنۃ کا خطاب ملا، چنانچہ علامہ ابن اثیر نے ان واقعات کو اپنی تاریخ مین مفصل لکھا ہے، الپ ارسلان سلجوقی کے زمانہ مین شیعون اور اشعریون پر مدت تک مساجد مین سر منبر لعنت پڑھی جاتی تھی[1] نظام الملک نے اشاعرہ کی لعنت تو موقوف کرادی لیکن شیعہ بیچارے اسی طرح ہدف لعن رہے،

امام ابوالقاسم قشیری کے فرزند ابونصر عبدالرحیم بہت بڑے مشہور واعظ تھے، علامہ ابو اسحاق شیرازی ان کے وعظ مین شریک ہوتے تھے اور علمائے بغداد کا اتفاق تھا کہ ہم نے

[1] ابن خلکان تذکرہ عمید کندری،

اس رُتبہ کا شخص نہیں دیکھا وہ اپنے وعظون مین ہمیشہ حنابلہ کو برا بھلا کہتے تھے یہان تک کہ سخت خونریزی ہوئی اور بہت سے لوگ جان سے مارے گئے[1]،

اعتقادات کے لحاظ سے اسلامی ممالک کی تقسیم

ان فرقون نے بڑھتے بڑھتے حکومت و سلطنت پر قبضہ کر لیا تھا، اندلس مین جیسا کہ ابن خلدون نے تصریح کی ہے اعتقادات کے لحاظ سے حنبلیہ مذہب سلطنت کا مذہب تھا چنانچہ خلفائے ملثمین جو اس زمانے مین حکمران تھے یہی مذہب رکھتے تھے، باطینہ نے مصر پر قبضہ کیا تھا اور اشعری مذہب تمام خراسان و عراق کا شاہی مذہب بن گیا تھا حکومت کے رعب سے تقلید کو اور زیادہ قوت ہوگئی تھی اور کوئی شخص مخالفت کی جرأت نہین کر سکتا تھا، اشاعرہ کی عملداری مین دوسرے فرقون کے لوگ اگرچہ ناپید نہین ہوگئے تھے، لیکن نہایت گمنامی اور زاویہ نشینی کی حالت مین زندگی بسر کرتے تھے، علامہ ابن اثیر نے ۴۶۰ھ کے واقعات مین لکھا ہے کہ اس سال محمد بن احمد نے قضا کی جو ائمہ معتزلہ سے تھا، اور معتزلی ہونے کی وجہ سے پورے پچاس برس تک اپنے گھر سے باہر نہ نکل سکا، امام ابو الحسن اشعری نے جو مجموعۂ عقائد تیار کیا تھا، اس سے ایک ذرہ بھی انحراف کرنا جرم خیال کیا جاتا تھا، علامہ ابن السبکی نے طبقات الشافعیہ مین امام غزالی کے حال مین لکھا ہے، والقوم اعنی الاشاعرۃ لاسیما المغاربۃ منھم یستصعبون ھذا الصنع ولا یرون مخالفۃ ابی الحسن فی نقیر ولا قطمیر، خود امام غزالی تفرقہ بین الاسلام والزندقہ مین احیاء العلوم کے مخالفین کی نسبت لکھتے ہین کہ "یہ لوگ اشعری کے عقیدے سے بال برابر بھی ہٹنا کفر خیال کرتے ہین"

امام صاحب کا ابتدائی نشو و نما اشعری فرقہ کی حیثیت سے ہوا تعلیم و تربیت کا کمال امام الحرمین کی صحبت مین حاصل ہوا جو اس زمانہ مین فرقۂ اشعریہ کے رئیس اور پیشوائے کل تھے، درباری تعلق

[1] ابن خلکان ذکر عبد الکریم ابو القاسم قریشی،

نظام الملک سے پیدا ہوا جو اشاعرہ کا بہت بڑا حامی اور پیرو تھا ان کے پیر طریقت بھی غالباً اشعری ہی تھے غرض خاندان کا اثر اساتذہ کی تعلیم، سوسائٹی کا دباؤ، دربار کا تعلق جو چیز تھی اسی کی مقتضی تھی کہ امام صاحب کو ویسا ہی بنادے جیسے اور ان کے ہمعصر تھے خصوصاً اس وجہ سے کہ ان کی تعلیم قدیم طریقے کے موافق کامل ہو چکی تھی لیکن ان کی مجددانہ طبیعت نے ان بندشون کو توڑا اور ان کو ہدایت کی کہ جستجو قلبیات چنانچہ منقذ من الضلال مین خود لکھتے ہین،

حتی انحلت عنی رابطة التقلید فتحرک	یہان تک کہ تقلید کی بندش ٹوٹ گئی اور طبیعت
باطنی الی طلب حقیقة الفطرة الاصلیة	کو یہ تلاش ہوئی کہ فطرت اصلی کی حقیقت کیا ہے

امام صاحب کا تقلید کو چھوڑنا

تقلید کا پردہ آنکھون سے اٹھا تو نظر آیا کہ اسلامی عقائد، اسلامی اخلاق، اسلامی علوم اسلامی اصول حکومت ایک چیز بھی اس حالت پر نہین جو قرون اولی مین تھی زیادہ افسوسناک بات یہ تھی کہ ان تمام چیزون کو رسم و رواج نے جس قالب مین بدل دیا تھا وہ مذہبی قالب خیال کیا جاتا تھا اور اس لئے ان کی اصلاح مین مخالفت کا سخت اندیشہ تھا، تاہم امام صاحب بلا خوف لومة لائم نہایت آزادی اور دلیری سے عام اصلاح پر کمربستہ ہوئے،

عقائد کی اصلاح

عقائد کی اصلاح

عقائد کے متعلق امام صاحب نے بہت سی کتابین لکھین جن کا ذکر علم کلام کے ریویو مین گذر چکا اور اس موقع پر اس سے بحث مقصود نہین، یہان دوسری حیثیت سے ہم اس کے متعلق بحث کرنی چاہتے ہین، عقائد کے متعلق سب سے پہلے امام صاحب نے یہ تفریق کی کہ وہ خاص عقائد کس قدر ہین جن پر کفر و اسلام اور حق و باطل کا مدار ہے، خدا کی صفات کا عین ماہیت یا خارج ماہیت ہونا، قرآن مجید کا مخلوق و غیر مخلوق ہونا، خدا کا قیامت مین مرئی ہونا یا نہ ہونا، جو عین لی

جن عقائد پر کفر و اسلام کا مدار ہے ان کی تشریح،

تاویلِ نصوص، جبر و قدر وغیرہ وغیرہ یہ تمام مسائل لوگون نے اصولِ اسلام مین داخل کر لیے تھے یعنی ان مسائل کے متعلق جس فرقے نے جو رائے قائم کی تھی اس کو وہ کفر و اسلام کی حد فاصل قرار دیتا تھا، محدثین علانیہ نہایت اصرار سے کہتے تھے، کہ جو شخص یہ کہے کہ "قرآن مجید قدیم نہین" وہ کافر ہے، اسی طرح اشاعرہ معتزلہ کو، معتزلہ اشاعرہ کو انھین مسائل کی بنا پر کافر کہتے تھے،
امام صاحب نے خود بھی ان تمام مسائل مین ایک خاص پہلو اختیار کیا، لیکن یہ ظاہر کر دیا کہ یہ مسائل کفر و اسلام کا معیار نہین، قدریہ اور جبریہ کو عام طور پر مجوسی جہنمی اور ناری کہا جاتا تھا، امام صاحب نے اپنے رسالہ الملاء فی مشکلات الاحیاء مین صاف تصریح کی کہ وہ دائرۂ اسلام سے خارج نہین، مشکلات الاحیاء مین نہایت تفصیل اور قوت استدلال کے ساتھ جہان اس مسئلے کو طے کیا ہے، اخیر مین لکھتے ہین،

فان قلت واین انت من تکفیر کثیر من الناس والحدیث لجمیع اهل البدع عامة وخاصة وقول النبی صلی الله علیه وسلم فی القدریة انهم مجوس هذه الامة الی اخره	اگر تم کہو کہ یہ بھی خبر ہے؟ کہ ان لوگون کو اکثرون نے کافر کہا ہے اور اہل بدعت کی شان مین خاص و عام دونون طرح کی حدیثین موجود ہین، اور قدریہ کے حق مین تو یہ خاص حدیث موجود ہے کہ "وہ اس امت کے مجوسی ہین"
فاعلم انه وان کان کفرهم کثیر من العلماء فقد ابقی علیهم دینهم وتردد فیهم کثیرا واکثرهم وکل فریق منهم فی مقابلة من خالفه فلیقع التحاکم عند العالم الاکبر،	تو تم کو جاننا چاہیے کہ گو ان لوگون کو اکثرون نے کافر کہا ہے لیکن جن لوگون نے ان کو مسلمان قرار دیا یا جن لوگون کو ان کے اسلام اور کفر مین تردد ہے ان کی تعداد بھی کچھ کم نہین بلکہ کافر کہنے والون سے زیادہ ہے اور یہ دونون ایک دوسرے کے فریق مقابل ہین، ان کا

فیصلہ اس حاکم کے دربار مین ہوگا جو سب سے بڑا

عالم و دانا ہے،

مکفرین کا بڑا استدلال یہ تھا کہ حدیث مین آیا ہے کہ "میری امت مین ۷۳ فرقے ہو جائین گے جنمین سے ایک ناجی ہوگا، باقی سب دوزخی" امام صاحب اس حدیث کو اپنے رسالۂ تفرقہ مین نقل کرکے لکھتے ہین :-

ان الحدیث الاول صحیح ولکن لیس المعنی انھم کفار مخلدون بل انھم یدخلون النار و یعرضون علیھا ویترکون فیھا بقدر معاصیھم	پہلی حدیث صحیح ہے لیکن اس کے یہ معنی نہین کہ وہ لوگ کافر ہین، اور ہمیشہ دوزخ مین رہین گے، بلکہ اس کے معنی ہین کہ وہ دوزخ مین جائین گے، اور دوزخ پر پیش کیے جائین گے اور بقدر اپنے گناہون کے اس مین رہین گے،

تکفیر کی وجوہ کی غلطی کا اظہار

ان فرقون مین جس بناپر ایک دوسرے کی تکفیر اور تفسیق کرتا تھا، وہ در اصل تاویلِ نصوص کا مسئلہ تھا حنابلہ کا مذہب تھا کہ کسی لفظ کی تاویل نہین کرنی چاہیے، بلکہ ہر لفظ کے عام ظاہری معنی مراد لینے چاہئین، اس بناپر وہ تاویل کرنے والون کو گمراہ اور بعض حالت مین کافر سمجھتے تھے

نصوص کی تاویل

اشاعرہ نے تاویل کو کسی قدر وسعت دی تھی لیکن جس قدر خود وسعت دیچکے تھے اس سے ذرہ بھر تجاوز کو کفر اور ارتداد سمجھتے تھے، اور اسی بناپر معتزلہ کو کافر یا فاسق و مبتدع کہتے تھے

چونکہ یہی مسئلہ تمام ہنگامون کی بنیاد تھا، امام صاحبؒ نے اس مسئلے پر نہایت تفصیل سے گفتگو کی اور اس پر ایک خاص رسالہ التفرقہ بین الاسلام والزندقہ لکھا، اس رسالے مین امام صاحب نے یہ ثابت کیا کہ تاویل سے کسی فرقہ کو چارہ نہین حنابلہ جو تاویل کے بالکل منکر ہین ان کو بھی تین حدیثون مین تاویل کرنی پڑی جنمین سے ایک یہ ہے کہ "حجر اسود خدا کا ہاتھ ہے"،

اور جب ہر فرقے کو تاویل کی ضرورت پڑتی ہے تو تاویل کو عموماً کفر نہیں کہہ سکتے،

تاویل کا اصول

اشاعرہ نے تاویل کا اصول یہ قرار دیا تھا کہ جس جگہ دلیل قطعی سے ثابت ہو کہ حقیقی معنی مراد نہیں ہو سکتے وہاں تاویل کیجا سکتی ہے، اس بنا پر وہ اپنے مخالفین کو مبتدع اور کافر کہتے تھے؛ امام صاحب نے اس غلطی پر مطلع کیا کہ دلیل قطعی کا فیصلہ کیونکر ہو، ایک شخص جس چیز کو دلیل قطعی سمجھتا ہے دوسرا نہیں سمجھتا، مثلاً اشاعرہ کے نزدیک اس بات پر دلیل قطعی قائم ہے کہ خدا کسی جہت اور مقام کے ساتھ مخصوص نہیں ہو سکتا اور اس بنا پر وہ حنابلہ کو گمراہ قرار دیتے ہیں، لیکن حنابلہ کے نزدیک اشاعرہ جو دلیل اپنے دعوی پر قائم کرتے ہیں وہ قطعی نہیں،

تاویل کے متعلق امام صاحب نے اور بہت نکتے بیان کیے ہیں جنکو ہم اس کتاب کے حصۂ کلام میں نقل کر چکے ہیں، ان مضمون کو ایک بار اور پڑھنا چاہیے،

تواتر

تکفیر کا ایک بڑا سبب تواتر کا انکار خیال کیا جاتا تھا یعنی یہ کہ فلان مسئلہ چونکہ روایات متواترہ سے ثابت ہو چکا ہے اس لیے اس کا انکار کفر ہے، امام صاحب نے اس عقدہ کو اس طرح حل کیا، کہ "بے شبہ تواتر کا انکار کفر ہے لیکن تواتر کا ثابت ہونا نہایت مشکل ہے، قرآن مجید کے سوا کسی چیز کا تواتر سے ثابت ہونا نہایت مشتبہ ہے، ممکن ہے کہ ایک گروہ کثیر ایک روایت پر متفق ہو جائے اور وہ درحقیقت صحیح نہ ہو، مثلاً حضرت علیؓ کی خلافت بلافصل کو شیعون کا تمام گروہ جو لاکھوں اور کروروں سے متجاوز ہے، بتواتر بیان کرتا ہے، حالانکہ درحقیقت وہ متواتر نہیں"،

اجماع

تکفیر کا ایک اور بڑا ذریعہ اجماع کا انکار کرنا قرار دیا جاتا تھا یعنی یہ کہا جاتا کہ فلان مسئلے پر چونکہ اجماع ہو چکا ہے اس لئے اسکا منکر کافر یا کم از کم فاسق و گمراہ ہے،

امام صاحب نے بتایا کہ اجماع کا ثابت کرنا تواتر سے بھی زیادہ مشکل ہے، کیونکہ اجماع کے یہ معنی ہیں کہ تمام اہل حل و عقد ایک امر پر متفق ہو جائیں، اور ایک مدت تک اس اتفاق پر قائم

رہین بعضون کے نزدیک یہ اتفاق عصر اول کے گذر جانے تک قائم رہنا چاہئے فرض کرو کہ ایسا اجماع ہوا بھی تو یہ کیونکر ثابت ہو کہ جو شخص اس مسئلے کا منکر ہے اس کو بھی اس اجماع کا یقینی علم ہے یہ بھی فرض کرو کہ علم بھی ہے، لیکن جب عین اجماع کے وقت اجماع سے مخالفت کرنی جائز تھی تو اب کیون جائز نہ ہو"

ایک بڑی غلطی یہ تھی کہ ہر قسم کے مسائل پر بلا امتیاز، کفر و فسق کا حکم نافذ کیا جاتا تھا، امام صاحب نے بتایا کہ گو ایک مسئلہ سرتاپا غلط ہو لیکن اگر وہ اصول دین سے نہین ہے، تو اسپر مواخذہ نہین ہو سکتا، مثلاً شیعہ کہتے ہین کہ امام مہدی، سامرہ کے سرداب مین مخفی ہین، یہ دعوے گو غلط ہو لیکن اس کو اصول دین سے کچھ تعلق نہین، اس لئے اگر کوئی شخص اس کا قائل ہو تو اسکو گمراہ نہین کہہ سکتے، یا مثلاً بعض صوفیہ کہتے ہین کہ قرآن مجید مین جو مذکور ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے چاند اور سورج کو پہلے خدا کہا تھا اس سے چاند اور سورج مراد نہین بلکہ انوار الٰہی مراد ہین تو اس بنا پر ان صوفیہ کو مبتدع اور گمراہ نہین کہہ سکتے[1]"

غرض تکفیر کی جو جو وجہین لوگون نے قائم کی تھین امام صاحب نے سب کو رد کیا، اور قطعی دلائل سے ثابت کیا کہ تمام کلمہ گو مسلمان ہین اور اسلامی حیثیت سے بھائی بھائی ہین، آپس مین جو اختلافات ہین وہ اصل اسلام سے تعلق نہین رکھتے، بلکہ اجتہادی اور فروعی باتین ہین، جن کی حد اس سے آگے نہین بڑھتی کہ ان مین سے ایک صحیح ہو اور دوسری غلط،

امام صاحب نے یہ فیاضی اپنے ہم مذہبون پر محدود نہین رکھی، بلکہ ان کی رائے مین بجز ان کفار کے جن کے سامنے اسلام کی حقیقت پورے طور پر ظاہر کر دی جائے اور پھر وہ ایمان

---

[1] یہ تمام مباحث امام صاحب نے التفرقہ مین لکھے ہین،

نہ لائین باقی سب مجبور و معذور ہین چنانچہ رسالہ تفرقہ مین لکھتے ہین :-

بل اقول اکثر نصاری الروم والترک فی ھذا الزمان تشملھم الرحمۃ انشاء اللہ تعالیٰ الخ	بلکہ مین کہتا ہون کہ اکثر نصاری روم اور ترک جو ہمارے زمانے مین ہین ان کو رحمت الٰہی انشاء اللہ شامل ہوگی

امام صاحب کی اس فیاضی طبع پر اگرچہ ابتدا مین بہت مخالفت ہوئی لیکن باآخر یہ علم کلام کا مسئلہ مسلمہ بن گیا کہ اہل قبلہ جس قدر ہین سب مسلمان ہین چنانچہ علم کلام کی تمام کتابون کا خاتمہ اسی مسئلے پر ہوتا ہے،

امام صاحب کی اصلاح کا عملی اثر

عملی طور پر امام صاحب کی کوشش کا جو اثر ہوا وہ یہ تھا کہ اشعریہ و حنابلہ جو آپس مین ضد بکد گرتے تھے اور جنمین اختلاف عقائد کی بنا پر بارہا خونریزیان ہوچکی تھین، رفتہ رفتہ انکا اختلاف کم ہوتا گیا یہان تک کہ بجز بعض مستثنیات کے اشاعرہ اور حنابلہ عموماً شیر و شکر ہوگئے، دار الخلافہ بغداد کے سنی و شیعہ مین بھی ۵۰۲ھ مین صلح ہوگئی اور وہ خون ریزیان جنکی بدولت بغداد کے محلے کے محلے برباد ہوگئے، دفعۃً رک گئین،

اسی سلسلے مین امام صاحب نے اس طریقہ بحث کی اصلاح پر توجہ کی جو ایک مدت سے چلا آتا تھا،

مناظرہ و مباحثہ کی اصلاح

مناظرہ و مباحثہ کا طریقہ تشحیذ ذہن اور تحقیق مسائل کے لئے نہایت مفید طریقہ ہے لیکن مسلمانون مین مذہبی مناظرہ کا جو طریقہ قائم ہوگیا تھا وہ نہایت نامناسب تھا فریق مقابل کی نسبت عموماً لعن طعن اور سب و دشنام کے الفاظ استعمال کئے جاتے تھے، اور سیدھی سی بات بھی کہنی چاہتے تھے تو نہایت سخت کلامی اور درشتی کے لہجہ مین کہتے تھے جس کا یہ اثر ہوتا تھا کہ مخالف کو بجائے اس کے کہ ہدایت ہو الٹی اور عداوت پیدا ہوتی تھی اسلامی فرقون مین جو عداوت کینہ پروری بغض و عناد روز بروز ترقی کرتا جاتا تھا، اس کی وجہ زیادہ اسی

ل صفحہ ۵۔ مطبوعہ مصر،

طریقۂ مناظرہ کا رواج تھا،

اس بناپر امام صاحب نے اس نامناسب رواج کی نہایت سختی سے مخالفت کی احیاء العلوم میں مختلف مقامات پر اسکی برائیاں بیان کین ایک موقع پر لکھتے ہین :-

فانہم یبالغون فی التعصب للحق وینظرون الی المخالفین بعین الازدراء والاستحقار ولو جاءوا من جانب اللطف والرحمة والنصح فی الخلوة فی معرض التعصب والتحقیر لانجحوا فیہ ولکن لما کان الجاہ لایقوم الا بالاستتباع ولا یستمیل الاتباع مثل التعصب واللعن والشتم للخصوم اتخذ والتعصب عادتہم والتہم وسموہ ذباً عن الدین ونضالا عن المسلمین وفیہ علی التحقیق ہلاک الخلق،	علمار نہایت سخت تعصب ظاہر کرتے ہین اور اپنے مخالفین کو حقارت اور توہین کی نظر سے دیکھتے ہین اگر یہ لوگ مخالفون کے مقابلے مین نرمی، ملائمت اور لطف سے کام لیتے اور تنہائی مین خیرخواہی کے طور پر سمجھاتے تو کامیاب ہوتے لیکن چونکہ شان وشوکت کے لیے جماعت بندی ضروری ہے اور جماعت بندی کے لیے مذہب کا جوش ظاہر کرنا اور مخالفین مذہب کو برا کہنا ضرور ہے، اس لئے ان علمار نے تعصب کو اپنا آلہ بنالیا ہے، اور اس کا نام حمایت مذہب اور مدافعت عن الاسلام رکھا ہے، حالانکہ درحقیقت یہ خلق کو تباہ کرنا ہے

جن مسائل کا اثر دماغی اور تمدنی ترقی پر پڑتا تھا ان کی اصلاح ،

جو عقائد ذاتیات اسلام مین داخل نہ تھے ان پر امام صاحب نے اگرچہ اثباتاً یا نفیاً چندان زور نہین دیا، لیکن ان مین سے جن چیزون کا اثر انسان کی عام علمی، دماغی اور تمدنی طریقے پر پڑتا تھا ان کے متعلق ضروری اصلاحین کین جنکی تفصیل یہ ہے،

۱- عام یہ خیال پیدا ہو گیا تھا کہ مذہب مین عقل کو دخل نہین اور علوم عقلیہ و نقلیہ کا ساتھ نبھ نہین سکتا، امام صاحب نے اس خیال کو نہایت زور کیساتھ رد کیا، احیاء العلوم مین لکھتے ہین[1]،

[1] کتاب مذکور بیان حال القلب بالاضافة الی اقسام العلوم،

عقل ونقل کی تطبیق

وظن من ظن ان العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية وان الجمع بينهما غير ممكن وهو ظن صادر عن عمى في عين البصيرة نعوذ بالله منه بل هذا القائل ربما تناقض عنده بعض العلوم الشرعية لبعض فيعجز عن الجمع بينهما فيظن انه تناقض في الدين

بعض لوگون کا خیال ہے کہ علوم عقلیہ اور علوم شرعیہ مین تناقض ہے اور دونون کو جمع کرنا محال ہے لیکن یہ خیال کور فہمی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے نعوذ باللہ منہ اس خیال کے آدمی کو خود علوم شرعیہ مین جہان بظاہر تناقض نظر آئیگا اور وہ اس کی توجیہ نہ کر سکیگا کہ مذہب کی باتون مین تناقض پایا جاتا ہے،

اسی باب مین اس عبارت سے پہلے لکھتے ہین،

فالداعي الى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل والمكتفي بمجرد العقل عن انوار القرآن والسنة مغرور فاياك ان تكون من احد الفريقين وكن جامعا بين الاصلين فان العلوم العقلية كالاغذية والعلوم الشرعية كالادوية

جو شخص عقل کو بالکل معزول کر کے محض تقلید کی طرف لوگون کو بلاتا ہے وہ جاہل ہے، اور جو شخص صرف عقل پر بھروسہ کر کے قرآن و حدیث سے بے پروا بنتا ہے وہ مغرور ہے، خبردار تم ان مین سے ایک فریق نہ بنجانا تم کو دونون کا جامع ہونا چاہئے، کیونکہ علوم عقلیہ غذا کی طرح ہین اور علوم شرعیہ دوا کی طرح،

اسباب وعلل کا سلسلہ

۲- اشاعرہ نے بعض اصول ایسے قائم کیے تھے جن سے علوم و فنون اور حکمت سب بیکار ہوئے جاتے تھے، مثلاً یہ کہ اسباب و مسببات کا کوئی سلسلہ نہین ہے، کسی چیز مین کوئی اثر اور خاصہ نہین ہے، واقعاتِ عالم مین کوئی ترتیب اور نظام نہین ہے، یہ اصول اگر ایک لحظہ کے لئے بھی تسلیم کر لئے جائین تو تمام علوم و فنون تحقیقات و تدقیقات بلکہ ہر قسم کی علمی ترقیون کا خاتمہ ہو جائے، اس لئے امام صاحب نے اس اصول کو نہایت زور و شور سے باطل کیا چنانچہ

اس کا بیان علم کلام کے حصے مین گذر چکا،

عذاب و ثواب کی حقیقت

۳۔عذاب و ثواب کی نسبت اشاعرہ کا اعتقاد تھا، کہ وہ طاعت و معصیت کا نتیجہ نہین ہے، بلکہ خدا جس کو چاہتا ہے، بخش دیتا ہے، جس کو چاہتا ہے عذاب دیتا ہے، بہت سے لوگ جو سخت گناہون کے مرتکب ہین، جوشِ کرم کی وجہ سے بخش دیئے جائین گے، اور بہت سے بے گناہ بے وجہ معرضِ عتاب مین آجائین گے، یہ خیال چونکہ بظاہر انسان کی بیچارگی و عاجزی اور خدا کی عظمت و جلال کی تصویر کھینچنے کے لئے موثر تھا، نہایت مقبول ہوگیا تھا، اور اس کا انکار کرنا اہل سنت و جماعت کے فرقے سے خارج ہونے کی علامت خیال کیا جاتا تھا، تاہم امام صاحب نے اس کی مخالفت کی، احیاء العلوم باب توبہ اقسامِ گناہ مین لکھتے ہین،

"بے شبہہ ہم کو یہ ماننا ضرور ہی کہ گنہگار معاف کیا جا سکتا ہے، گو اس کے گناہ بہت ہون، اور مطیع پر عتاب ہو سکتا ہے، گو اس نے بہت ظاہری عبادتین کی ہون، کیونکہ اصلی چیز تقویٰ ہے، اور تقویٰ دل سے متعلق ہے، اور دل کا حال خود اپنے آپ کو نہین معلوم ہوتا دوسرون کا کیا ذکر ہے،"

"لیکن اربابِ کشف کو یہ بات معلوم ہو گئی ہے کہ عفو جب ہی ہوتا ہے جب عفو کی کوئی مخفی وجہ موجود ہوتی ہے، اور غضب اسی وقت ہوتا ہے جب کوئی اندرونی سبب موجود ہوتا ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو عفو و غضب کو اعمال کی جزا کہنا غلط ہوگا، اور جزا نہ ہوگی، تو عدل نہ ہوگا، اور عدل نہ ہوگا تو خدا کے یہ اقوال صحیح نہ ہون گے وما ربک بظلام للعبید ان اللہ لا یظلم مثقال ذرۃ، حالانکہ وہ بالکل سچ ہین، کیونکہ انسان کو صرف اپنی کوشش کا نتیجہ ملتا ہے، اور یہ مسئلہ اربابِ کشف پر اس طرح کھل گیا ہے، کہ آنکھ سے دیکھنے سے بڑھکر ہے،"

۴۔ باطنیہ کی مخالفت اور عوام کی استمالت و ہمزبانی کیوجہ سے الٰہیات اور معاد مین

الہیات اور معاد مین جسمانیت کا غلبہ،

جسمانیت کا پہلو اس قدر غالب ہوگیا تھا کہ روحانیت کا نام و نشان نہین رہا تھا، مثلاً لوحِ محفوظ کے یہ معنی قرار دیئے جاتے تھے کہ سونے یا چاندی کا بہت بڑا تختہ ہے جس پر تمام واقعاتِ عالم نہایت جلی اور عمدہ خط مین لکھے ہوئے ہین، اسی طرح اور تمام روحانیات کو شارع نے جن تمثیلی پیرایون مین ادا کیا تھا، اس کو محض جسمانی قرار دیا جاتا تھا، امام صاحبؒ نے متعدد کتابون مین اور خصوصاً جواہر القرآن مین نہایت تفصیل سے اس پر بحث کی ہے، مضنون صغیر مین لوح و قلم کے متعلق جہان بحث کی ہے، اخیر مین لکھتے ہین،

فلا یبعد ان یکون قلم اللّٰہ تعالیٰ ولوحہ لائقا با صبعہ ویدہ وکل ذلک علی مایلیق بذاتہ والجسمیۃ تقدس عن حقیقۃ الجسمیۃ بل جملتہا جواھرھا روحانیۃ	تو بعید نہین کہ خدا کا قلم اور لوح بھی ویسا ہی ہو جیسے اس کے ہاتھ اور انگلیان ہین، اور یہ سب اسکی ذات اور اس کی الٓہیت کی شان کے موافق ہین کیونکہ خدا جسمانیت سے پاک ہے، بلکہ یہ سب چیزین جواہر روحانی ہین،

احیاء العلوم باب التوبۃ کیفیۃ توزع الدرجات مین لکھتے ہین، کذلک قد یرد فی امر الآخرۃ ضرب امثلۃ یکذب بہا الملحد الجمود نظرہ علی ظاھر المثال وتناقضہ عندہ کقولہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یوتی بالموت یوم القیامۃ فی صورۃ کبش فیذبح یعنی قیامت کے باب مین اکثر باتین بطور تمثیل کے آئی ہین، جن سے ملحد آدمی اس وجہ سے انکار کرتا ہے کہ وہ ظاہری معنون پر ان کو محمول کرتا ہے، مثلاً آنحضرتؐ کا یہ قول کہ قیامت مین موت ایک مینڈھے کی شکل مین لائی جائیگی، اور ذبح کر دیجائیگی،

اس مضمون کو امام صاحب نے اس کثرت سے اپنی تصنیفات مین لکھا ہے کہ ان کا انتخاب بھی یہان درج نہین کیا جاسکتا، ناظرین کو جواہر القرآن، معارج القدس، مضنون کبیر و صغیر کی طرف

رجوع کرنا چاہئے، اس موقع پر یہ ظاہر کرنا بھی ضرور ہے کہ باوجود اس کے امام صاحب کی ہمیشہ یہ رائے رہی کہ عوام کے سامنے ان روحانیات کو جسمانی ہی پیرایہ مین ظاہر کرنا چاہیے، کیونکہ وہ روحانیت کا تصور نہین کر سکتے، اور اس لئے ان کے سامنے کسی شے کو روحانی کہنا گویا اسکا انکار کرنا ہے،

مذہب کی غرض و غایت

(۵) مذہب کی غرض و غایت، لوگون نے صرف بہشت کے لذائذ اور حظوظ قرار دیئے تھے، امام صاحب نے نہایت زور سے اس بات پر توجہ دلائی کہ یہ چیزین انسان کا مقصد اعلی نہین ہو سکتین، احیاء العلوم باب التوبہ بکیفیۃ توزیع الدرجات مین جہان عارفانِ الٰہی کا درجہ بیان کیا ہے، لکھتے ہین:۔

واما الحور والقصور الفاکھۃ واللبن	باقی، حور، قصور، میوے، دودھ، شہد، شراب،
والعسل والخمر والحلی والاساور فانھم لا	زیور اور کنگن، تو وہ لوگ ان چیزون کی خواہش نہ
یحرصون علیھا ولو اعطوھا لم یقنعوا	کرین گے، اور ان کو اگر یہ چیزین دیجائین گی تو اس پر
بھا ولا یطلبون الا لذۃ النظر الی	قناعت نہ کرین گے، ان کا مقصد صرف دیدار
وجہ اللہ تعالی الکریم،	الٰہی ہوگا،

تعلیم کی اصلاح

تعلیم کی اصلاح

قوم کی مذہبی، اخلاقی، تمدنی ترقی اور تہذیب کا مدار تعلیم اور طرز تعلیم پر ہے، تعلیم درحقیقت قوم کا مایۂ خمیر ہے یعنی قوم کا بننا بگڑنا تعلیم ہی کے بننے بگڑنے پر موقوف ہے، اسلام مین اگرچہ ایک مدت سے تعلیم کا رواج عام ہو چکا تھا اور امام صاحب کا زمانہ تعلیم کے اوجِ شباب کا زمانہ تھا، لیکن طرزِ تعلیم مین بہت سی ایسی بے اعتدالیان پیدا ہو گئی تھین، جنکا اثر مذہب، اخلاق اور تمدن سب پر پڑتا تھا،

مذہبی اور غیر مذہبی علوم کی تفریق

۱۔ سب سے بڑا غلط مبحث یہ تھا کہ مذہبی اور غیر مذہبی علوم آپس مین مختلط ہو گئے تھے، یعنی جو علوم درحقیقت مذہبی نہ تھے، وہ مذہبی علوم خیال کئے جانے لگے تھے، اور اسی حیثیت سے ان کی تعلیم دیجاتی تھی، اس سے دو قسم کے سخت ضرر پیدا ہوگئے تھے،

(۱) چونکہ ان علوم کو مذہبی عظمت دیگئی تھی، اس لئے ان کی طرف اس قدر اعتنا ہو گیا تھا اور ان کی تعلیم مین اس قدر زیادہ وقت صرف کیا جاتا تھا کہ دوسرے ضروری علوم کی طرف بے التفاتی ہوگئی تھی یا ان کے لئے سرے سے وقت نہین ملتا تھا،

۲۔ بہت بڑا ضرر یہ تھا کہ یہ علوم چونکہ مذہبی حیثیت سے حاصل کئے جاتے تھے، اس لئے ان کے مسائل مین جو اختلاف و نزاع پیدا ہوتی تھی وہ مذہبی رنگ پکڑلیتی تھی، اور اس لیے اختلاف و نزاع کو زیادہ قوت ہوتی جاتی تھی، اور فریقین مین اس قسم کا بغض وعناد و نفاق و شداد پیدا ہوتا جاتا تھا، جو مذہبی اختلافات کا خاصہ ہے، علماء کے گروہ مین ایک مدت سے جو اختلافات اور ان اختلافات کی وجہ سے تکفیر و تفسیق، سب و لعن، جنگ و جدل کا دستور چلا آتا ہے وہ اسی غلطی کا نتیجہ ہے، ادب، منطق، نحو، ریاضی، وغیرہ کے مسائل کے متعلق علماء مین جب بحث و مناظرہ کی وجہ سے ردوقدح کی نوبت آتی ہے، تو تکفیر و تفسیق سے کبھی کام نہین لیا جاتا، لیکن فقہاء و متکلمین مین جزئیات مسائل پر بحث چھڑجاتی ہے، تو کم سے کم تفسیق ورنہ تکفیر کے بغیر تسلی نہین ہوتی،

۳۔ جو علوم درس مین داخل تھے، ان مین ترجیح و مساوات کا اندازہ صحیح نہین کیا گیا تھا، بعض علوم پر ضرورت سے زیادہ وقت صرف کیا جاتا تھا، اور بعض پر قدر ضرورت سے بھی کم توجہ کی جاتی تھی،

۴۔ عقلی اور صنعتی علوم طب و صنعت وغیرہ بالکل درس مین داخل نہ تھے،

۵- علم اخلاق بھی درس مین داخل نہ تھا،

امام صاحب نے ان تمام غلطیون کی اصلاح کی،

احیاء العلوم کے دیباچہ مین اس بحث پر ایک نہایت مفصل اور مدلل مضمون لکھا ہے، جس کی سرخی یہ ہے،

الباب الثانی فی العلم المحمود والمذموم واقسامہما واحکامہما وفیہ بیان ماھو فرض عین وماھو فرض کفایۃ وبیان ان موقع الکلام والفقہ من علم الدین الی ای حد ھو،	دوسرا باب اس بیان مین ہے کہ علم محمود کونسا ہے اور مذموم کون، اور یہ کہ ان کے احکام و اقسام کیا ہین، اور یہ کہ ان مین کون سا فرض عین ہے اور کون سا فرض کفایہ اور یہ کہ علم دین مین فقہ اور کلام کا کیا درجہ ہے،

اس مضمون مین نہایت تدقیق سے علوم شرعیہ وغیر شرعیہ محمودہ وغیر محمودہ مین تفریق کی ہے، علوم شرعیہ کی چار قسمین قرار دی ہین، اصول، فروع، مقدمات یعنی نحو ولغۃ، متممات یعنی فن قرأت و تفسیر، پھر فروع کی دو قسمین کی ہین اور پہلی قسم کی نسبت لکھا ہے،

احدھما یتعلق بمصالح الدنیا ویحویہ کتب الفقہ والمتکفل بہ الفقہاء وھم علماء الدنیا،	ان مین سے ایک دنیوی مصالح سے متعلق ہے اور کتب فقہ ان پر حاوی ہین، اس فن کے متکفل فقہا ہین اور وہ علماے دنیا مین محسوب ہین،

فقہ کو امام صاحب نے علوم دنیوی مین داخل کیا،

فقہ کو دنیوی علوم مین شمار کرنا چونکہ تعجب انگیز بات تھی، اس لیے خود اعتراض کیا کہ :-

فان قلت لم الحقت الفقہ بعلم الدنیا والحقت الفقہاء بعلماء الدنیا،	اگر تم یہ کہو کہ فقہ کو آپ نے دنیاوی علوم مین کس لحاظ داخل کیا؟ اور فقہاء کو علماے دنیا کیون قرار دیا؟

پھر نہایت تفصیل سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے، اور ثابت کیا ہے کہ فقہ درحقیقت

دنیاوی علوم مین داخل ہے (ناظرین کو اصل کتاب کی طرف رجوع کرنا چاہیے)

علوم شرعیہ کا غلط استعمال

اسی بحث مین ایک نہایت مفصل مضمون اس مسئلے پر لکھا ہے کہ علوم شرعیہ یعنی فقہ، توحید، تذکیر، حکمۃ علم کے جو معنی قرون اولی مین تھے وہ آج کل بدل دیئے گئے ہین،

فقہ کے متعلق لکھتے ہین کہ اس کے معنی قرون اولی مین تزکیہ نفس خوف عاقبت اور دنیا سے بے نیازی کے تھے، قرآن مجید مین یتفقھوا کا لفظ جو وارد ہے اس سے یہی فقہ مراد ہے نہ کہ طلاق عتاق لعان سلم اور اجارے کے مسائل چنانچہ اس کی دلیل مین لکھتے ہین،

فقہ مین زیادہ مصروفیت کا اثر

فذلك لا يحصل به انذار ولا تخويف بل التجرد له على الدوام يقسي القلب وينزع الخشية منه كما نشاهد الآن من المتجردين له،

کیونکہ اس قسم کے مسائل سے تخویف اور ترہیب نہین حاصل ہوتی بلکہ ان مسائل مین شب و روز مصروف رہنے سے دل سخت ہوتا جاتا ہے، اور خوف جاتا رہتا ہے چنانچہ جو لوگ اس شغل مین منہمک ہین ان کی یہ کیفیت ہم اپنی آنکھون سے دیکھ رہے ہین،

فقہ کے ایک خاص حصے کی نسبت جن کو فقہار کی اصطلاح مین خلافیات سے تعبیر کیا جاتا ہے لکھتے ہین:-

فقہی مناظرات سے احتراز

واما الخلافيات التي احدثت في هذه الاعصار المتاخرة فاياك ان تحوم حولها واجتنبها اجتناب السم القاتل

باقی خلافیات جو اخیر زمانے مین پیدا ہو گئے ہین تو خبردار اس کے پاس نہ پھٹکنا اور اس سے اس طرح بچنا جس طرح زہر قاتل سے بچتے ہین،

علم توحید یعنی علم کلام کے متعلق لکھتے ہین،

قرون اولی مین علم توحید کس کو کہتے تھے،

قرون اولی مین علم توحید جس چیز کا نام تھا آج کل کے متکلمین کے خیال مین بھی نہین ہے اور خیال مین بھی ہو تو اس پر عمل نہین کر سکتے، علم توحید کے معنی قرون اولی مین اس اعتقاد

رکھنے کے تھے، کہ "عالم کے تمام واقعات حضرت خدائے واحد سے وابستہ ہین اور اسباب اور وسائط محض بے کار ہین" اس اعتقاد کا یہ نتیجہ ہے کہ غصہ وغضب کا مادہ انسان سے بالکل مسلوب ہوجائے اور کسی شخص سے اس کو رنج و عداوت نہ رہے، توکل بھی اسی توحید کا نتیجہ ہے، "لیکن اب علم توحید ان باتون کا نام ہے مجادلہ ومناظرہ کے قواعد کا جاننا، مخالف کے تناقض اور اختلاف کا تفحص کرنا، کثرت سے شبہے اور اعتراضات پیدا کرنا، الزامی جواب دینا وغیرہ وغیرہ" حالانکہ قرون اولی مین ان چند چیزون کا نام و نشان بھی نہ تھا، بلکہ وہ لوگ ان باتون کو نہایت ناپسند کرتے تھے، اور اس قسم کی بحث کرنے والون پر سخت دار و گیر کرتے تھے"

امام صاحب کے خاص الفاظ یہ ہین،

اللفظ الثالث التوحید وقد جعل الان عبارة عن صناعة الکلام ومعرفة طریق المجادلة والاحاطة بطرق مناقضات الخصوم والقدرة علی التشدق فیها بتکثیر الاسئلة واثارة الشبهات وتالیف الالزامات،

مع ان جمیع ما هو خاصة هذه الصناعة لم یکن یعرف منها شیئ فی العصر الاول بل کان یشتد منهم النکیر علی من کان یفتح بابا من الجدل،

علوم کی تحصیل مین تناسب ملحوظ رکھنے کے لحاظ سے امام صاحب نے علوم کی دو قسمین قرار دی ہین، "فرض عین، فرض کفایہ" یہ امر ہمیشہ سے مسلم رہا ہے کہ علوم مین سے بعض ایسے ہین جنکا حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض عین ہے، اور بعض ایسے جنکا حاصل کرنا ہر شخص پر فرادیٰ فرادیٰ فرض نہین، بلکہ جماعت مین سے ایک آدمی بھی سیکھ لے تو اورون کے سر سے وہ فرض اتر جاتا ہے، لیکن ان علوم کی تعیین مین اختلاف ہے متکلمین کے نزدیک جس علم کا سیکھنا فرض عین ہے، وہ علم کلام ہے فقہا کے نزدیک فقہ محدثین کے نزدیک حدیث مفسرین

کے نزدیک تفسیر،

امام صاحب نے ان تمام اقوال سے اختلاف کیا اور ایک مثال کے ضمن مین فرض عین کی اسی طرح تشریح کی،
فرض کرو" ایک شخص اسلام قبول کرنا چاہتا ہے، اس پر اس وقت
صرف کلمۂ شہادت کا زبان سے کہنا اور اس پر اعتقاد لانا فرض ہے، اس اعتقاد کے لئے
دلائل اور براہین کی ضرورت نہین، اب نماز کا وقت آگیا تو نماز کا سیکھنا فرض ہو جائیگا،
اسی طرح روزہ، زکواۃ، حج، لیکن ان فرائض کے صرف ضروری ارکان سیکھنے فرض
ہون گے، مستحبات اور نوافل اور دوسری قسم کی تحقیقات اور تفصیلات کا سیکھنا فرض عین نہین،
یہ اوامر کا حال ہے، نواہی کی تعلیم بھی حسب موقع فرض ہو جائیگی، مثلاً کسی شہر مین شراب اور
سور کا گوشت کھانے کا رواج ہو تو وہان شراب و سور کی حرمت کا جاننا فرض ہوگا،

کن علوم کا سیکھنا فرض کفایہ ہے،

غرض امام صاحب نے علوم مروجہ مین سے ایک علم کو بھی فرض عین نہین قرار دیا،
ان کے نزدیک سب فرض کفایہ ہین، فرض کفایہ کے متعلق عنوان قائم کرکے نہایت
مفصل بحث کی جس کا خلاصہ یہ ہے،

فرض کفایہ کی دو قسمین ہین، علوم شرعیہ، علوم دنیویہ،

علوم شرعیہ مین سے جس قدر فرض کفایہ ہے، اس کی تفصیل یہ ہے،

تفسیر مین کوئی تفسیر جس کی ضخامت قرآن مجید سے دگنی ہو، مثلاً تفسیر وجیز یا بہت سے
بہت تگنی مثلاً تفسیر وسیط،

حدیث مین صحیحین یا زیادہ شوق ہو تو وہ صحیح حدیثین جو صحیحین مین نہین ہین،

فقہ مین مختصر مزنی، یا زیادہ سے زیادہ وسیط کے برابر کوئی کتاب،

علم کلام مین کوئی مختصر سی کتاب مثلہ قواعد العقائد یا زیادہ سے زیادہ اقتصاد فی الاعتقاد

جو تیسوین ورق مین ہے،

علم دنیویہ کے متعلق لکھتے ہین،

اما فرض الکفایة فھو کل علم لا یستغنی عنه فی قوام امور الدنیا کالطب اذ ھو ضروری فی حاجة بقاء الابدان وکالحساب فانه ضروری فی المعاملات و قسمة الوصایا	فرض کفایہ وہ علم ہے جس کے بغیر دنیاوی ضرورتین انجام نہ پاسکتی ہون، مثلاً علم طب کیونکہ بقاے زندگی کے لئے وہ ضروری چیز ہے، یا علم حساب کیونکہ معاملات مین، اور تقسیم ترکہ مین اس کی ضرورت پڑتی ہے،

طب اور حساب کا سیکھنا فرض کفایہ ہے،

اس کے بعد لکھتے ہین:۔

فلا یتعجب من قولنا ان الطب والحساب من فروض الکفایات فان اصول الصناعات ایضاً من فروض الکفایات کالفلاحة والحیاکة والسیاسة بل الحجامة والخیاطة	ہمارے اس قول پر کہ طب و حساب فرض کفایہ ہین، تعجب نہ کرنا چاہئے، بلکہ صنعتی علوم بھی فرض کفایہ ہین، مثلاً کاشتکاری، جولاہہ پن، سائیسی، بلکہ حجامت اور درزی گری،

جیساکہ امام صاحب نے بیان کیا، علوم دینیہ کی طرح بہت سے دنیوی علوم بھی اگرچہ فرض کفایہ تھے، لیکن، لوگ دنیوی علوم کی طرف مطلق رُخ نہین کرتے تھے،

امام صاحب نے اس کی اصلی وجہ ظاہر کی چنانچہ لکھتے ہین :۔

فکم من بلدة لیس فیھا طبیب الا من اھل الذمة ولا یجوز قبول شھادتھم فیما یتعلق بالاطباء من احکام الفقه ثم لا نری احداً یشتغل بھا ویتھاترون علی علم الفقه،	بہت سے ایسے شہر ہین جہان صرف یہودی یا عیسائی طبیب ہین اور ان کی شہادت فقہ کے طبی مسائل مین جائز نہین باوجود اس کے ہم دیکھتے ہین کہ طب کو کوئی نہین سیکھتا، اور فقہ پر گرے پڑتے ہین،

پھر اس کی وجہ بتاتے ہین:۔

هل لهذا سبب الا ان الطب ليس يتيسر الوصول به الى تولى الاوقاف والوصايا وحيازة مال الايتام وتقلد القضاء والحكومة والتقدم به على الاقران والتسلط به على الاعداء	کیا اس کا اور کچھ سبب ہو سکتا ہے، بجز اس کے کہ طب کے ذریعہ سے یہ بات نہین حاصل ہو سکتی کہ اوقاف پر وصیت پر یتیمون کے مال پر قبضہ حاصل ہو قضا کا عہدہ ملے، حکومت ہاتھ آئے، ہمعصرون پر تفوق حاصل ہو مخالفین کو زیر کیا جائے،

علوم عقلیہ مین سے منطق کو علم کلام کا ایک حصہ قرار دیا، اور فلسفہ کی نسبت یہ تشریح کی کہ الٰہیات کے جو مسائل مذہب کے مخالف ہین وہ کفر و بدعت ہین، باقی علم کلام مین داخل ہین، طبعیات مین بھی جو مسائل مخالف مذہب ہین وہ باطل ہین، باقی کے سیکھنے کا مضائقہ نہین گو وہ ضروری بھی نہین،

امام صاحب نے فقہ و کلام کی نسبت جو رائے ظاہر کی، وہ دنیائے اسلام مین بالکل ایک نئی صدا تھی اور امام صاحب ہی کا حوصلہ تھا کہ وہ اس قسم کی رائے ظاہر کر سکے، امام صاحب خود بھی اس سے بے خبر نہ تھے چنانچہ اپنے اوپر آپ اعتراض کرتے ہین،

وعلماء الامة المشهورون بالفضل هم الفقهاء والمتكلمون وهم افضل الخلق عند الله تعالى فكيف تنزل درجاتهم الى هذه المنزلة السافلة بالاضافة الى علم الطب (احیاء)	علماے امت جن کی فضیلت مشہور ہے وہ فقیہ اور متکلمین ہی ہین اور یہی لوگ خدا کے نزدیک بہترین خلائق ہین، باوجود اس کے تم ان کا درجہ دینی حیثیت سے اس قدر گرائے دیتے ہو یہ کیون؟

پھر نہایت تفصیل سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے، جس کے لئے اصل کتاب کی طرف رجوع کرنا چاہئے،

امام صاحب نے علوم کی جو تقسیم کی اور ضروری و غیر ضروری ہونے کے لحاظ سے ان کے
جو مراتب قرار دیئے، اگرچہ ایسا کرنا تمام دنیا سے لڑائی مول لینی تھی، چنانچہ اسی بنا پر علما کا
ایک جم غفیر ان کا دشمن ہو گیا، لیکن ایک مجدد کا یہی فرض تھا، کہ تمام قوم کو اس عالمگیر
غلطی سے بچائے جو ایک مدت سے چلی آتی تھی، اور جس نے مسلمانوں کی مذہبی، علمی، تمدنی
حالت کو سخت نقصان پہونچایا تھا،

اسی غلطی کا نتیجہ تھا کہ چار سو برس کی مدت گذرنے پر بھی ایک شخص بھی ایسا پیدا نہ ہوا جو علوم
عقلیہ و نقلیہ دونوں سے آشنا ہوتا،

اسی غلطی کا نتیجہ تھا کہ سیکڑوں ہزاروں علما نہایت چھوٹے چھوٹے جزئی مباحث عقائد میں تمام
عمر صرف کر دیتے تھے، اور اس کو حمایت دین سمجھتے تھے،

اسی غلطی کا نتیجہ تھا، کہ قدریہ، جبریہ، معتزلہ، کرامیہ وغیرہ کے مقابلے کے لیے دفتر کے دفتر
تیار ہو گئے، جن کا ماحصل صرف چند لفظی بحثیں تھیں،

اسی غلطی کا نتیجہ تھا کہ فقہائے شافعیہ و حنفیہ و حنبلیہ میں برسوں نہایت ناگوار
نزاعیں قائم رہیں،

اسی غلطی کا نتیجہ تھا کہ فقہا مذہبی اقتدار کے بل پر جس شخص کو چاہتے تھے کافر اور واجب القتل
بنا دیتے تھے اور یہ سلسلہ مدت تک بند نہ ہو سکا، چنانچہ محدث ابن حزم ظاہری، شیخ الاشراق،
شہاب الدین مقتول، منصور حلاج، ابن تیمیہ، ابن رشد کا جو انجام ہوا محتاج اظہار نہیں،

امام صاحب کی اصلاح کا اثر اگرچہ فوراً ظاہر نہیں ہوا، لیکن رفتہ رفتہ اس نے تعلیم کی حالت بالکل بدل دی،

نصاب تعلیم میں منطق و فلسفہ داخل ہو گئے، تعلیم کے نصاب میں فقہ و کلام کے ساتھ منطق اور فلسفہ داخل ہو گیا،
دنیوی علوم کے لئے اتنا کافی وقت نکل آیا کہ فقہا اور محدثین بھی ریاضی دان اور حساب

ہونے لگے، فقہ مین سے علم الخلانیات کا حصہ بالکل خارج ہو گیا کلام کے بہت سے غیر ضروری مباحث چھوٹ گئے،

اخلاق کی اصلاح

اخلاق کے متعلق اگرچہ فلسفۂ اخلاق کے عنوان مین ہم مفصل بحث کر چکے ہین، لیکن یہان ایک دوسری حیثیت سے اس پر بحث کرتے ہین،

اخلاق کی اصلاح

امام صاحب نے قوم کے اخلاق کی درستی پر توجہ کی توسب سے مقدم اور قابل غور مسئلہ یہ تھا کہ ان بد اخلاقیون کا ذمہ دار کون ہے؟ یا یہ کہ انکا اصلی مخرج کیا ہے، امام صاحب کو اس مسئلے پر غور کرنیکے لیے کافی وقت اور سامان مل چکا تھا، قومی مجموعہ کے جو اجزا تھے یعنی سلاطین، وزرا، امرا، علما، صوفیہ امام صاحب ان سب سے مل چکے تھے، اور اس طرح مل چکے تھے کہ ان کا کوئی اخلاقی پہلو ان کی نظر سے رہ نہین گیا تھا، اس تحقیق اور تجربہ کے لحاظ سے امام صاحب نے جو فیصلہ کیا، اس کو ہم اپنے الفاظ مین ادا نہین کر سکتے، خود ان کے الفاظ یہ ہین،

ففساد الرعایا لفساد الملوک وفساد الملوک بفساد العلماء وفساد العلماء باستیلاء حب المال والجاہ[1]،	رعایا اس وجہ سے ابتر ہو گئی کہ سلاطین کی حالت بگڑ گئی، اور سلاطین کی حالت اس وجہ سے بگڑی کہ علماء کی حالت بگڑ گئی، اور علماء کی خرابی اس وجہ سے ہے کہ جاہ و مال کی محبت نے ان کے دلون کو چھا لیا ہے،

امام صاحب کو اس فیصلے کی جرأت زیادہ تر اس وجہ سے ہوئی کہ ان پر خود یہ حالات

---

[1] احیاء العلوم باب امر بالمعروف،

گذر چکے تھے،

محدث عبد الغافر فارسی نے امام صاحب کے دونون زمانے دیکھے ہین' ان کا بیان ہے[1]

کہ "امام صاحب صوفی ہونے سے پہلے' نہایت معجب' جاہ پسند' خود پرست تھے"

اسلام نے حکومت' تمدن' اخلاق ہر چیز کی اصلی بنیاد' مذہب پر رکھی تھی' اس بنا پر جو لوگ مذہبی پیشوا تھے' وہ قوم کے ہر طبقہ پر ہر حیثیت سے حکمرانی کر سکتے تھے' قرون اولی مین علمائے دین نے اس قوت سے کام لیا' اور اس کی وجہ سے قوم کی حالت بہت کچھ اصلاح پاتی رہی' علمار کا یہ اقتدار امام صاحب کے زمانہ تک بھی قائم تھا' یہان تک کہ جب نظام الملک سلجوقی نے تمام ملک سے اپنی نیکنامی کا محضر لکھوایا تو علامہ ابو اسحق شیرازی نے محضر پر یہ عبارت لکھدی کہ "نظام الملک اور ظالمون سے اچھا ہے" لیکن اکثر علمائے نے اپنی یہ حالت کر لی تھی کہ وہ اس اقتدار سے کام لینے کے قابل نہین رہے تھے' ان کے اخلاق خود نہایت خراب ہو گئے تھے' اور اس وجہ سے وہ دوسرون کے اخلاق کی اصلاح کرنے کی جرأت نہین کر سکتے تھے'

علمار کی اصلاح

اس بنا پر امام غزالی کے نزدیک تمام قوم کی بد اخلاقی کے ذمہ دار علماہی تھے' کوئی شخص اگر امام صاحب کے تمام حالات اور خیالات کو غور کی نگاہ سے دیکھے تو اس کو صاف نظر آئیگا کہ امام صاحب کو سب سے زیادہ جس چیز کا رونا ہے' وہ علمار کی حالت ہے' یہ آگ ان کے دل مین اس قدر بھری ہوئی ہے کہ ذرا سی تحریک سے فوراً بھڑک اٹھتی ہے' کسی قسم کا ذکر ہو' کوئی بحث ہو' کوئی تذکرہ ہو' یہ پُر درد ترانہ خواہ مخواہ انکی زبان پر آجاتا ہے' اور احیار العلوم تو سراپا اسی نوحہ سے لبریز ہے' غرور' جاہ' ریا' وغیرہ عیوب نفسانی پر جو مضامین لکھے ہین سب مین تصریح کی ہے کہ یہ عیوب سب سے زیادہ علما' مین ہین'

احیار العلوم مین ایک خاص باب غرور کے عنوان سے قائم کیا ہے' اور غرور کے

[1] طبقات الشافعیہ لابن السبکی ذکر امام غزالی و شرح احیار العلوم جلد اول ص ۸

معنی دھوکہ مین پڑنے کے قرار دیئے ہین، اس باب مین مغرورین کے چار گروہ قرار دیئے ہین، علمار، عباد، متصوفہ، امرار، علمار سے ہر گروہ یعنی متکلمین، فقہار، قرار وغیرہ کا الگ الگ عنوان قائم کیا ہے، اور نہایت تفصیل سے بتایا ہے کہ یہ لوگ کس طرح اپنے افعال اور اعمال کے متعلق دھوکے مین پڑے ہوئے ہین، چنانچہ لکھتے ہین :-

"ایک گروہ ہے جورات دن فتاوی کے لکھنے مین مصروف ہے، لیکن غرور، حسد، غیبت، مال حرام کھانا، سلاطین کی خوشامد کرتے رہنا، یہ تمام عیوب اس مین پائے جاتے ہین اور انکی اصلاح کی کچھ فکر نہین"

ارباب مناظرہ

"ایک گروہ ہے جو شب و روز مسائل اختلافیہ کے متعلق بحث و مناظرہ مین مصروف رہتا ہے، شب و روز یہ تلاش رہتی ہے کہ فریق مخالف کو کیونکر ساکت کیا جائے، اس کی غلطیون پر کس طرح مواخذہ کیا جائے، اس کے اقوال مین کیونکر تناقض ثابت کیا جائے"

وھو لاء ھم سباع الانس طبعھم الایذاء وھم السفہ — یہ لوگ درندے ہین، اور لوگون کا ستانا اور بیہودہ پن کرنا ان کی فطرت مین داخل ہے،

متکلمین

"ایک گروہ ہے جو علم کلام مین مصروف ہے، ان کا شغل جرح و قدح، رد و اعتراض، نکتہ چینی مخالف کی غلطیون کی جستجو، حریف کے بند کرنے کے وسائل کی تلاش ہے، حالانکہ ان باتون سے فریق مخالف کا تعصب اور بڑھتا ہے، صحابہؓ اس قسم کے مناظرات و مجادلات سے ہمیشہ پرہیز کرتے تھے، اور اس کو برا سمجھتے تھے،

واعظین

"ایک گروہ ہے جو وعظ و پند مین مصروف ہے، اور خوف و رجا، صبر و شکر، توکل و زہد، یقین و اخلاص، صدق وغیرہ مضامین کو نہایت موثر طریقے سے ادا کرتا ہے، لیکن خود

---

[1] احیاء العلوم،

ان باتون سے بالکل خالی ہے"

واعظین

"ایک گروہ ہے جس نے وعظ مین عبارت آرائی، رنگینی، اشعار خوانی قصہ گوئی کا طریقہ اختیار کیا ہے، تاکہ مجلس مین خوب ہو حق ہو، اور مجلس کی مجلس وجد مین آجائے،

فهؤلاء شياطين الانس ضلوا واضلوا عن سواء السبيل،	یہ لوگ شیاطین الانس ہین، جو خود گمراہ ہین اور دوسرون کو گمراہ کرتے ہین،
وهم وعاظ اهل الزمان كافة الا من عصمه الله على الندور في بعض اطراف البلاد ان كان ولسنا نعرفه	آجکل کے زمانے کے تمام واعظ ایسے ہی ہین مگر ہان کوئی شخص شاذ و نادر کسی کونے مین اس کے خلاف ہو تو ہو اگرچہ ہم کو کوئی ایسا شخص معلوم نہین"

امام صاحب نے صرف نکتہ چینی اور عیب گیری پر قناعت نہین کی، بلکہ نہایت غور اور نکتہ سنجی سے علماء کے اخلاق کی خرابی کے اسباب دریافت کیے،

علماء کے اخلاق کی خرابی کے اسباب

تمام خرابیون کا بڑا سبب یہ تھا کہ علماء کو اپنے تمام افعال اور اعمال کی نسبت مذہبی حیثیت کا دھوکا تھا، اور اس لئے ان کو اپنی ہر برائی بھلائی کی صورت مین نظر آتی تھی، مثلاً ان کو مخالف پر غصہ آتا تھا، اور اس کو برا بھلا کہتے تھے، تو سمجھتے تھے کہ اعداء دین کو خوار و ذلیل کرنا عین حمیت اسلام ہے، یا مثلاً طبیعت مین جاہ پرستی ہوتی تھی، تو سمجھتے تھے کہ شان و شوکت سے رہنا مذہب کے اعزاز کے لئے ضروری ہے، یا مثلاً مباحثہ و مناظرہ کے ذریعہ سے مقتدائے عام بننا چاہتے تھے تو ان کا نفس ان کی تائید کرتا تھا، کہ اہل بدعت کے مقابلہ کرنے سے بڑھکر اسلام کی کیا خدمت ہو سکتی ہے؟ اسی طرح تمام برے جذبات ان کو عمدہ پیرائے مین نظر آتے تھے،

اخلاق کی خرابی کا ایک بڑا سبب مناظرہ اور مجادلہ کا رواج تھا، دوسری صدی

لے احیاء العلوم

مناظرہ و مجادلہ

مین یہ طریقہ پیدا ہوا تھا کہ سلاطین اور امرا، اپنے درباروں مین مجالسِ مناظرہ منعقد کرتے تھے، اور علما، ان مین شریک ہوکر آپس مین علمی مباحثے کرتے تھے، رفتہ رفتہ اس کا عام رواج ہوگیا، یہان تک کہ کسی کے ہان ماتم پرسی مین بھی علما جمع ہوجاتے تھے تو مناظرہ شروع ہوجاتا تھا، چنانچہ ابن السبکی نے طبقات الشافعیہ مین تصریح اس رواج کا ذکر کیا ہے یہ طریقہ اس قدر لازمی ہوگیا تھا کہ جب امام غزالی دوبارہ بغداد مین طلب کیے گئے، تو اسی بنا پر انھون نے انکار کیا، کہ "وہان مناظرہ کے بغیر چارہ نہین، اور مین اب مناظرہ سے توبہ کرچکا ہون"،

یہ طریقہ اگرچہ علم و فن کی وسعت اور ترقی کے لئے مفید تھا لیکن رفتہ رفتہ اس نے بہت سی اخلاقی برائیان پیدا کردی تھین،

امام صاحب نے خاص اس مسئلہ پر احیاء العلوم مین ایک جداگانہ عنوان قائم کیا جس کے الفاظ یہ ہین:-

الباب الرابع فی سبب اقبال الخلق علی علم الخلاف وتفصیل آفات المناظرۃ والجدل وشرط اباحتھا،	چوتھا باب اس بیان مین کہ لوگ علم خلاف پر کیون زیادہ گر پڑتے ہین اور یہ کہ مناظرہ و جدل مین کیا آفتین ہین اور اس کے جائز و مباح ہونے کی کیا شرطین ہین،

اس مضمون مین امام صاحب نے پہلے اس طریقے کے قائم ہونے کی تاریخ لکھی ہے چنانچہ لکھتے ہین:-

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال فرمانے کے بعد جب خلفاے راشدین رضؓ نے عنانِ خلافت ہاتھ مین لی تو چونکہ ان کو خود اجتہاد کا درجہ حاصل تھا اس لئے مسائل فقہیہ وہ خود اپنی رائے سے فیصلہ کرتے تھے، خلفاے راشدین رضؓ کے بعد جو لوگ مسندِ خلافت

پر بیٹھے وہ علوم دینیہ سے کم واقفیت رکھتے تھے، اس لئے ان کو فقہا سے استعانت کی ضرورت پیش آئی، اس زمانے تک ایسے فقہا موجود تھے جنمین صحابہؓ کا انداز پایا جاتا تھا، اور اس لئے سلطنت اور حکومت کے تعلقات سے گریز کرتے تھے، لیکن چونکہ ان کے بغیر افتا اور عدالت کا کام نہین چل سکتا تھا، خلفاے بنو امیہ کو ان کی خدمت مین منت و لجاجت کرنی پڑتی تھی،

یہ حالت دیکھکر تمام لوگ فقہ پر ٹوٹ پڑے اور اس فن مین مہارت حاصل کرکے معزز عہدون پر ممتاز ہوئے، لیکن جس قدر ان کی تعداد بڑھتی گئی، ان کی قدر اور ان کا اعزاز گھٹتا گیا، نوبت یہ پہونچی کہ فقہا، پہلے مطلوب تھے تو اب طالب بن گئے،

اسی زمانہ مین سلاطین کو مناظرے و مباحثے کے تماشا دیکھنے کا شوق ہوا، ان کی رغبت دیکھ کر علمار نے اس طرف توجہ کی اور رفتہ رفتہ یہ ایک مستقل فن بن گیا، جو آج تک برابر ترقی کرتا جاتا ہے"

اس کے بعد امام صاحب نے نہایت تفصیل سے یہ ثابت کیا ہے کہ مناظرے سے تفاخر، حسد، رشک، ضد، جاہ پرستی، حبِ مال، فضول گوئی، قساوتِ قلب، پیدا ہوتی ہے، اخیر مین لکھتے ہین:۔

ولا ینفك اعظمهم دینا واکثرهم عقلا عن جمل من مواد هذه الاخلاق	بڑے سے بڑے دیندار اور بڑے سے بڑے عاقل علمار مین بھی جو مناظرے کے شغل مین رہتے ہین، ان اوصاف کا کچھ نہ کچھ مادہ ضرور پایا جاتا ہے،

یہ عیوب تو وہ تھے جو خود علمار مین پائے جاتے تھے عام طور پر ملک اور قوم کی حالت اس وجہ سے خراب تھی کہ علما، آزادی اور دلیری کے ساتھ قوم کی بداخلاقیون کو ظاہر

نہین کر سکتے تھے، اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ علماء ہر قسم کے ذرائع معاش کو چھوڑ کر سلاطین اور امراء کے وظیفہ خوار بن گئے تھے، اس وظیفہ خواری نے ان کی زبانین بند کر دی تھین، وہ ہر قسم کے ظلم، جور، تعدی کو جو رعایا پر ہوتی تھین اپنی آنکھون سے دیکھتے تھے اور زبان تک نہین ہلا سکتے تھے، سلاطین اور امراء حد سے زیادہ عیاش اور شہوت پرست ہوتے جاتے تھے، اور ان کی دیکھا دیکھی عوام مین یہ اثر پھیلتا جاتا تھا، لیکن علماء مطلق روک ٹوک نہین کر سکتے تھے، اور کیونکر کرتے، ع

آستینِ شکر آلود مگس ران نشود

وظیفہ خواری کی برائی

اس بنا پر امام صاحب نے خاص اس بحث پر کہ سلاطین کی وظیفہ خواری جائز ہے یا نہین، ایک نہایت مفصل اور مدلل مضمون لکھا، اور یہ فیصلہ کیا کہ وظیفہ خواری (بلحاظ اغلب) حرام مطلق ہے، چنانچہ لکھتے ہین:-

ان اموال السلاطین فی عصرنا حرام کلها او اکثرها فکیف لا والحلال هو الصدقات والفیء والغنیمة ولا وجود لها ولم یبق الا الجزیة وانها توخذ بانواع من الظلم لا یحل اخذها به

سلاطین کی تمام آمدنیان ہمارے زمانہ مین کل یا قریب کل محض حرام ہین، اور کیون حرام نہ ہون، حلال آمدنی صرف زکوٰۃ، فی، اور غنیمت ہے، سو ان کا سرے سے وجود نہین رہ گیا، جزیہ وہ ایسے ناجائز ظالمانہ طریقے سے وصول کیا جاتا ہے کہ حلال نہین رہتا،

علماء وظائف کو اس بنا پر جائز سمجھتے تھے کہ قرون اولیٰ مین صحابہؓ اور تابعین کو سلطنت کی طرف سے وظائف ملتے تھے اور وہ لوگ قبول کرتے تھے، امام صاحب اس استدلال کو نقل کر کے لکھتے ہین کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، اولاً تو اس زمانہ مین محاصل سلطنت ایسے مشتبہ نہ تھے، دوسرے بڑا فرق یہ ہے کہ اس زمانہ مین امراء اور حکام علماء کی استمالت اور

رضاجوئی کے حاجتمند تھے خود ان کی طرف سے درخواست اور آرزو ہوتی تھی، اور علمار میں سے کوئی شخص وظیفہ قبول کرلیتا تھا تو وہ آپ ممنون ہوتے تھے، اس وجہ سے صحابہؓ و تابعین کو باوجود وظیفہ خواری کے امر حق کے اظہار مین کبھی باک نہین ہوتا تھا، وہ بھرے دربارون مین خلفاے بنو امیہ کو زجر و توبیخ کرتے تھے، اور خلفار ان کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیتے تھے بخلاف اس کے آج کل وظائف کے حاصل کرنے کے لئے یہ امور اختیار کرنے پڑتے ہین، سوال، دربار کی آمد و رفت، دعا و ثنا، بادشاہ کے اغراض و مطالب مین اعانت جلوس وغیرہ مین شرکت، جان نثاری کا اظہار، سلاطین کے عیوب کی پردہ پوشی یہ شرائط گنا کر امام صاحب لکھتے ہین،

لم ينعم عليهم بدرهم واحد ولو كان في فضل الشافعي

کہ اگر ان مین سے ایک شرط کی بھی تعمیل رہجائے تو سلاطین ایک درہم بھی نہ دین گے، گو مولوی جیسا کا رتبہ امام شافعی کے برابر ہو،

اصلاحِ ملکی

اسلام اگرچہ حکومت اور سلطنت قائم کرنے کے لئے نہین آیا تھا لیکن کچھ تو حالات موجودہ کے اقتضا سے، اور کچھ اس وجہ سے کہ اسلام کا نظام ایسا واقع ہوا تھا، کہ خواہ مخواہ خلافت و سلطنت کا قالب اختیار کرلیتا، ابتدا ہی سے حکومت کی بنیاد پڑ گئی تھی، لیکن یہ حکومت بالکل جمہوری تھی، اور جمہوریت ہی اسلام کا اقتضا بھی تھا،

امیر معاویہ نے جمہوریت کے بجاے شخصی سلطنت قائم کرکے اپنے بیٹے یزید کو اپنا جانشین کیا، اور پھر شخصی سلطنت کا وہ دیرپا سلسلہ قائم ہوگیا جو آج تک قائم ہے شخصی حکومت

کی جو خصوصیتین ہین اگرچہ روز اول ہی سے پیدا ہونی شروع ہو گئی تھین، لیکن چونکہ حکومت کے ارکان عرب تھے اور صحابہؓ کا وجود باقی تھا، شخصیت مین بھی جمہوریت کا انداز پایا جاتا تھا، ایک معمولی آدمی سر دربار خلفاے بنی امیہ کو ٹوک دیتا تھا، اور وہ باوجود سطوت و جباری کے گردن جھکا دیتے تھے،

بنو امیہ کے بعد عباسیہ کا دور ہوا، یہ خاندان علمی فتوحات مین نہایت نامور ہوا، چنانچہ یورپ اور ایشیا مین آج بھی ان کی علمی یادگارین باقی ہین، لیکن قلم کے ساتھ تلوار نہ سنبھل سکی، نتیجہ یہ ہوا کہ سو برس کے اندر اندر، دربار پر ترک اور ایرانی چھا گئے، بلکہ سچ یہ ہے کہ حکومت کا تاج ان کے ہاتھ مین آگیا، وہ جس کے سر پر چاہتے تھے رکھدیتے تھے، اور جس کے سر سے چاہتے تھے اتار لیتے تھے، رفتہ رفتہ عرب کی تمام خصوصیات مٹ گئین اور اس قسم کی خود مختارانہ سلطنت قائم ہو گئی، جس پر گمان ہوتا تھا، کہ کیقباد و کیخسرو نے طغرل و سنجر کا قالب بدل لیا ہے، سلاطین کی خود مختاری کی روک ٹوک کا ایک ذریعہ صرف مذہب باقی رہ گیا تھا، اس کی یہ کیفیت ہوئی کہ علماء جو مذہبی اقتدار رکھتے تھے، سلاطین کی بخشش و انعام نے ان کی زبانین بند کر دی تھین،

امام غزالی نے جس زمانہ مین نشو و نما پائی ملک شاہ سلجوقی کا زمانہ تھا، جو نہایت عادل اور کرم گستر بادشاہ تھا، اور اس کی حکومت اس حد تک عمدہ تھی، جس حد تک ایک شخصی حکومت ہو سکتی ہے، ملک شاہ نے ۴۸۵ھ مین انتقال کیا، اس کے تینون بیٹے برکیارق، محمد، سنجر، حکومت کے دعویدار ہوئے، اور جس کو جہان تک قوت و اقتدار تھا خاص خاص حصۂ ملک پر قابض ہو گیا، محمد اور برکیارق مین ایک مدت

تک نہایت خونریز لڑائیان قائم رہین جکا نتیجہ یہ ہوا کہ شہر کے شہر تباہ ہوگئے، دیہات اور قصبات مین خاک اڑنے لگی، ہزارون جانین ضائع ہوگئین، امن وامان جاتا رہا، یہ سب ہوا کیا[1] لیکن علماے دین اس خیال سے چپ بیٹھے دیکھا کئے کہ ان کا کام جنازے کی نماز پڑھانا، اور وضو وطہارت کے مسائل کا بتا دینا ہے، باقی ع

رموزِ مملکتِ خویش خسروان دانند

لیکن امام غزالی کی حالت عام علمار سے الگ تھی ایک طرف تو ان کا یہ خیال تھا کہ سلاطین کو جور وتعدی سے روکنا علمار کا خاص فرض ہے، اور ایسا فرض ہے جو امر بالمعروف کی حیثیت سے خود قرآن مجید مین منصوص ہے، دوسری طرف سلطنت کے مفاسد کا تجربہ جس قدر انکو ہوا تھا دوسرون کو نہین ہوسکتا تھا بغداد مین وہ دربارِ خلافت مین باریاب تھے، اور ملکی معاملات مین اکثر ان سے مشورہ کیا جاتا تھا سلاجقہ کے دربار مین بھی ان کی آمد ورفت تھی، اور وزراے سلجوقیہ سب کے سب ان کے ارادت مند اور حلقہ بگوش تھے، دس بارہ برس کے متواتر سفر نے جس کی مسافت خراسان سے بیت المقدس تک تھی، ان کو تمام ممالک اسلامیہ کی ایک ایک جزوی حالت سے واقف کر دیا تھا، ان تجربون مین انکو صاف نظر آیا کہ سلطنت کے نظم ونسق مین جمہوریت کا کسی قسم کا اثر نہین رہا بیت المال کی یا تو وہ حالت تھی کہ حضرت ابو بکرؓ کو ۵۰ روپئے ماہوار سے کبھی زیادہ نہ مل سکے یا یہ نوبت پہونچی کہ سلطان سنجر نے ایک دفعہ اپنے معشوق سنقر کو جو ایک ترکی غلام تھا لاکھون روپے کی جاگیرات، اسباب، مال ومتاع کے علاوہ سات لاکھ اشرفیان

---

[1] ابن الاثیر واقعات ۴۹۸ھ،

نفست دیدیں[1]،

ان تمام خرابیون کی بنیاد یہ تھی کہ حکومت وسلطنت کے متعلق رعایا اورعوام کو کسی قسم کے اظہار رائے کی آزادی حاصل نہ تھی، بادشاہِ وقت اگر ملک کا ملک کسی مسخرے یا بھانڈ کو بخش دیتا تو کسی شخص کو زبان کھولنے کی جرأت نہین ہوسکتی تھی، ایک مدت کے اس طرزِ عمل نے بادشاہ کو خدا کی طرح حاکم علی الاطلاق بنادیا تھا جس کے احکام مین کسی کو چون وچرا کی مجال نہین ہوسکتی تھی، اس وقت ملک کی اصلاح کا سب سے بڑا کام یہ تھا کہ نہایت آزادی اور دلیری سے سلاطین کو ان کے عیوب ومظالم سے مطلع کیاجائے اور عام لوگون کو بتایا جائے، کہ ان مین ہر شخص کو یہی حق حاصل ہے،

امام صاحب نے ان دونون فرضون کو نہایت خوبی سے ادا کیا، سلاطین کے مقابلے مین جو چیز، لوگون مین آزادی سے روکتی تھی وہ یہ تھی کہ اہل قلم وعلم دونون عموماً سلاطین کے وظیفہ خوار تھے، اور ان کے دربار مین آمد ورفت رکھتے تھے، اس لیے سب سے پہلے امام صاحب نے اس کا قلع قمع کیا، اور دونون باتون کو ناجائز اور حرام قرار دیا،

احیاء العلوم باب خامس ذکر ادرارات السلاطین مین لکھتے ہین :-

ان اموال السلاطین فی عصرنا حرام کلھا	ہمارے زمانے مین سلاطین کی جس قدر آمدنی ہے
اواکثرھا فکیف لا والحلال ھو الصدقات	کل یا قریب کل حرام ہے اور کیون حرام نہ ہو
والفئ والغنیمة ولا وجود لھا ولم یبق	حلال آمدنی زکوٰة خمس فی، مال غنیمت ہے سو
الا الجزیة وانھا توخذ بانواع	ان چیزون کا اس زمانہ مین وجود ہی نہین صرف

[1] تاریخ سلجوقیہ از عماد کاتب اصفہانی مطبوعۂ یورپ ص ۲۷۲،

من الظلم لا یحل اخذھا بہ

جز یہ رہ گیا وہ ایسے ظالمانہ طریقوں سے وصول کیا جاتا ہے کہ جائز اور حلال نہیں رہتا،

اسی باب مین ایک اور موقع پر لکھتے ہین:-

وجمیع ما فی ایدیھم حرام

جو کچھ ان سلاطین کے ہاتھ مین ہے سب حرام ہے،

سلاطین کے ہان آمدورفت رکھنے کے متعلق احیاء العلوم مین لکھتے ہین:-

الحالۃ الثانیۃ ان یعتزل عنھم فلا یراھم ولا یرونہ وھو الواجب اذ لاسلامۃ الا فیہ فعلیہ ان یعتقد بغضھم علی ظلمھم ولا یحب بقاءھم ولا یثنی علیھم ولا یستخبر عن احوالھم ولا یتقرب الی المتصلین بھم

دوسری حالت یہ ہے کہ انسان ان سلاطین سے اس طرح الگ تھلگ رہے کہ کبھی ان کا سامنا نہ ہونے پائے، اور یہی واجب العمل ہے، کیونکہ اسی مین عافیت ہے، انسان پر اعتقاد رکھنا فرض ہے کہ ان کا ظلم بغض رکھنے کے قابل ہے، انسان کو چاہیے کہ نہ ان کی بقا کا خواہشمند ہو نہ ان کی تعریف کرے نہ ان کے حالات کا پرسان ہو نہ ان کے مقربون سے میل جول رکھے،

احیاء العلوم مین جہان اس مضمون پر بحث کی ہے کہ سلاطین کے دربار مین جانا ناجائز ہے، ناجوازی کی دلیل مین لکھتے ہین "انسان کو سلاطین کے دربار مین ہر قدم پر گناہ کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے، پہلا مرحلہ یہ ہے کہ شاہی مکانات بالکل مغصوب ہوتے ہین، اور زمین مغصوبہ مین قدم رکھنا گناہ ہے، دربار مین پہونچ کر سر جھکانا، اور ہاتھ کو بوسہ دینا ہوتا ہے، اور ظالم کی تعظیم کرنا گناہ ہے، دربار مین ہر طرف جو چیزین

آتی ہین یعنی پردہاسے زرنگار، البسۂ ریشمین، ظروف زرّین یہ سب حرام ہین، اور ان کو دیکھکر چپ رہنا داخل معصیت ہے، اخیر مین بادشاہ کی جان ومال کی سلامتی کی دعا مانگنی پڑتی ہے اور یہ گناہ ہے"۔

چونکہ اکثر لوگ، درباری کے جواز کی یہ دلیل پیش کرتے تھے، کہ بزرگان سلف سلاطین کے ہان آمد ورفت رکھتے تھے، اس لیے امام صاحب اس استدلال کے جواب مین لکھتے ہین کہ،

"ہان! بزرگان سلف، سلاطین کے ہان آمد ورفت رکھتے تھے لیکن کیونکر؟

"ہشام بن عبد الملک حج کرنے گیا تو طاؤس یمانی کو طلب کیا، انھون نے دربار مین پہونچ کر فرش کے کنارے جوتیان اتارین پھر السلام علیک کہکر اس کے برابر بیٹھ گئے، اور کہا کیون ہشام! تیرا مزاج کیسا ہے؟ ہشام کو سخت غصہ آیا اور کہا کہ یہ کیا گستاخ حرکتین ہین، نہ مجھکو امیر المومنین کہکر خطاب کیا، نہ کنیت کے ساتھ نام لیا، نہ میرے ہاتھ چومے، طاؤس نے کہا ہاتھ تو مین نے اس لئے نہین چومے کہ مین نے حضرت علیؓ سے سنا ہے کہ صرف دو شخصون کا ہاتھ چومنا جائز ہے، بیوی کا یا بچہ کا، امیر المومنین کا لفظ اس لیے نہین استعمال کیا کہ تمام مسلمان تجھکو امیر المومنین نہین سمجھتے، اس لئے مین اگر یہ لقب استعمال کرتا تو جھوٹا ہوتا، کنیت کی یہ کیفیت ہے کہ قرآن مجید مین خدا نے انبیا اور اولیاء کے نام بغیر کنیت کے لئے ہین، مثلاً داؤد، سلیمانؑ، عیسیٰؑ، موسیٰؑ، اور کافرون کو کنیت کے ساتھ خطاب کیا ہے مثلاً ابولہب" ہشام متاثر ہوا، اور کہا کہ مجھ کو نصیحت کرو، طاؤس نے کہا کہ مین نے حضرت علیؓ سے سنا ہے کہ "دوزخ مین بڑے بڑے سانپ اور بچھو ہون گے جو ان سلاطین کو کاٹین گے، اور ڈنک مارین گے، جو رعایا پر ظلم کرتے ہین" یہ کہہ کر اُٹھے

اور چلے گئے،

خلیفہ منصور جب مقام منیٰ میں پہونچا تو سفیان ثوری کو بلا بھیجا اور کہا کہ مجھ سے کچھ درخواست کیجئے، سفیان نے کہا "خدا سے ڈر، دنیا تیرے جور اور ظلم سے لبریز ہو گئی ہے" منصور نے دوبارہ کہا کہ "مجھ سے کچھ مانگئے" سفیان نے کہا "مہاجرین اور انصار کی تلوار کی بدولت تو آج اس رتبہ کو پہونچا ہے اور انھیں کی اولاد بھوک سے مر رہی ہے" منصور نے پھر وہی درخواست کی، سفیان نے کہا "حضرت عمرؓ نے حج کیا تھا تو دس درہم سے کچھ زیادہ خرچ ہوئے تھے، تو اس قدر روپیہ ساتھ لئے پھرتا ہے کہ باربرداریاں بھی اس کی تحمل نہیں ہو سکتیں"

سلیمان بن عبد الملک مدینہ گیا تو ابو حازم کو بلا بھیجا، اور کہا کہ کیوں ابو حازم! ہم لوگ موت سے ڈرتے کیوں ہیں، ابو حازم نے کہا "چونکہ تمھاری دنیا آباد اور آخرت برباد ہے، اس لئے تم کو آبادی سے ویرانے میں جاتے ڈر لگتا ہے"

امام صاحب اس قسم کی اور چند مثالیں لکھکر لکھتے ہیں، کہ "علماے سلف کا یہ طریقہ تھا لیکن آج کل کے علما صرف اس لیے سلاطین سے ملتے ہیں کہ ان کے اغراض و مقاصد کے لئے شرعی حیلے ڈھونڈھ ڈھونڈھ کر نکالیں، اور کبھی علماے سلف کی طرح آزادانہ وعظ و پند کرتے ہیں تو مقصد یہ ہوتا ہے کہ سلاطین کے دل پر اپنی حق گوئی اور بے غرضی کا سکہ بٹھائیں،

امام صاحب نے یہ تمام خیالات احیاء العلوم میں ظاہر کئے، جو امام صاحب کے زمانہ ہی میں گھر گھر پھیل گئی تھی، لیکن اسی پر قناعت نہیں کی بلکہ خاص طور پر سلاطین وقت کو اس قسم کی تحریریں بھیجیں، محمد بن ملک شاہ کو جو سنجر کا بڑا بھائی اور اپنے زمانہ کا سب سے بڑا بادشاہ تھا ایک ہدایت نامہ لکھکر بھیجا جو ایک مختصر سی کتاب کی شکل میں ہے،

بادشاہ وقت کے نام ہدایت نامہ

اور جس کا نام نصیحۃ الملوک ہے، چونکہ محمد شاہ کی زبانِ مادری فارسی تھی کتاب بھی فارسی ہی زبان مین لکھی،

اس کتاب مین پہلے اسلام کے عقائد لکھے ہین اور انکو اصولِ ایمان قرار دیا ہو پھر ایمان کے فروع لکھے ہین اور دکھایا کہ یہ شاخین اگر ضعیف ہون گی تو ثابت ہوگا کہ خود جڑ مین بھی ضعف ہے ان فروع کی دو قسمین قرار دی ہین، حق اللہ مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوۃ، حق العباد یعنی عدل و انصاف، پھر لکھا ہے کہ حق اللہ آسانی سے معاف ہوسکتا ہے کیونکہ خدا الغفور الرحیم ہے، لیکن حق العباد کے معاف ہونے کی کوئی تدبیر نہین،

پھر لکھتے ہین کہ :-

۱- سب سے پہلے تجھ کو جاننا چاہیے کہ حکومت کتنا بڑا عظیم الشان اور پُر خطر فرض ہے آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے کہ قیامت مین سب سے زیادہ جس کو عذاب دیا جائیگا وہ ظالم بادشاہ ہون گے، حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے کہ اگر ایک خارشتی بکری کی خبر گیری مجھ سے رہ گئی، تو قیامت مین مجھ سے مواخذہ ہوگا،" اے بادشاہ، دیکھ حضرت عمرؓ کو باوجود اپنے کمالِ احتیاط، عدل و انصاف کے قیامت کے مواخذے کا کس قدر ڈر رہتا تھا، اور تیرا یہ حال ہے کہ تجھ کو اپنی رعایا کی کچھ پروا نہین اور کچھ نہین جانتا کہ تیرے ملک والون کا کیا حال ہے،

۲- تجھ کو صرف اس پر قناعت نہین کرنی چاہیئے، کہ تو خود ظلم کا ارتکاب نہین کرتا، بلکہ تو اس بات کا بھی ذمہ دار ہے کہ تیرے غلام، خدم و حشم عہدہ دار عامل کسی پر ظلم نہ کرنے پائین،

ایہا السلطان! اگر تو دنیا کے حظوظ کی غرض سے لوگون پر ظلم کرتا ہے، تو

غور سے دیکھ! دنیاوی حظوظ کیا ہین، اگر تو کھانے کا زیادہ حریص ہے تو جانور ہے، اگر حریر و دیبا کے استعمال کا دلدادہ ہے تو مرد نما عورت ہے، اگر اپنے غیظ و غضب کے قابو مین ہے تو آدمی کی صورت کا درندہ ہے،

۳- ہر معاملے مین تجھ کو یہ فرض کرنا چاہیے کہ تو ایک عام آدمی ہے اور ہر فرمان روا کوئی اور شخص ہے، اس صورت مین اس بات کا اندازہ کرے کہ جو معاملہ تو اورون کے ساتھ کرنا چاہتا ہے، اگر تیرے ساتھ کیا جاتا تو تو پسند کرتا یا نہین، اگر تو اپنے حق مین اس کو جائز نہ رکھتا، اور وہی معاملہ اپنے زیردستون کے ساتھ جائز رکھنا چاہتا ہے تو تو دغا باز اور خائن ہے،

۴- تجھ کو یہ کوشش کرنی چاہیے کہ تمام رعایا تجھ سے شریعت کے اصول کے موافق راضی اور خوشنود رہے،

اس قسم کی بہت سی باتین امام صاحب نے لکھین، اور ہر ایک ہدایت کے ذیل مین خلفاء راشدینؓ اور سلاطین عادل کی نہایت موثر حکایتین نقل کین،

۱۰۹۹ھ مین جب امام صاحب کو ناگزیر اسباب کی وجہ سے جس کا ذکر کتاب کے پہلے حصے مین گذر چکا ہے، محمد شاہ کے دربار مین جانا پڑا تو روودرو جو گفتگو اس سے کی، اس کے چند فقرے یہ تھے،

"سلطان ملک شاہ والپ ارسلان و طغرل بیگ از زیر خاک بزبانِ حال میگویند و منادی میکنند کہ یا ملک یا قرۃ العین یا فرزند عزیز زنہار اگر بدانی کہ مارچہ کار رسیدیم و چہ کارہا و باہول دیدیم ہرگز یک شب سیر نخوری، آمدیم بعرض کردنِ حاجت کہ دو دست یکے عام و یکے خاص اما عام آن است کہ مردمانِ طوس ہوش باختہ و پراگندہ بودند و ظلم و ہرچہ بود از سرما و بے آبی تباہ شد ابدنیشان رحمے کن تا خدا تعالیٰ

بر تو رحمت کند، گردنِ مومنان از بلا و محنت گرسنگی بشکست چہ باشد اگر گردنِ ستوران تو از ساختن زر فرو شکنند"

امام صاحب کی کوششون کے نتائج،

اس بات کا پتہ لگانا مشکل ہے کہ امام صاحب کی ان کوششون کا کیا نتیجہ ہوا، ہمارے مورخین واقعات کو اس قدر سادہ اور پراگندہ لکھتے ہین کہ واقعہ کے اسباب یا تو بالکل نہین لکھتے یا لکھتے ہین تو واقعہ سے جدا لکھتے ہین، تاریخون مین بعض واقعات ایسے موجود ہین جن سے قیاس ہو سکتا ہے، کہ امام صاحب کی کوشش بالکل رائگان نہین گئی، لیکن افسوس ہے کہ کسی مورخ نے یہ تصریح نہین کی کہ ان واقعات کا ظہور مین آنا امام صاحب کے اثر سے تھا،

بہر حال وہ واقعات یہ ہین؛

ملک کی تباہی اور جور و ظلم کے رواج کا بڑا سبب محمد شاہ و برکیارق کی خانہ جنگیان تھین ۴۹۶ھ مین دونون مین صلح ہوئی اور امن و امان قائم ہوگیا،

۵۰۱ھ مین محمد شاہ نے ہر قسم کے ٹکس محصول بیگار، پروانہ راہداری وغیرہ وغیرہ معاف کر دیئے، اور یہ حکم تختیون پر لکھکر بازارون مین آویزان کیا گیا،

علامہ ابن اثیر نے محمد شاہ کے حالات مین لکھا ہے کہ ایک دفعہ کسی تاجر نے قاضی کے یہان نالش پیش کی کہ فلان عامل کو بادشاہ نے حکم دیا تھا کہ میرے مال کی قیمت دلا دے لیکن وہ ٹال مٹول کرتا ہے، قاضی نے اپنے غلام ساتھ کر دیئے، اتفاق سے خود محمد شاہ کسی طرف سے آنکلا، اور حقیقت حال دریافت کی، غلامون نے کہا، مدعا علیہ کو عدالت مین لانے کے لئے جاتے ہین، بادشاہ نے مدعا علیہ کا نام پوچھا غلامون نے کہا محمد شاہ، بادشاہ کو نہایت رنج ہوا، اور اسی وقت عامل کو طلب کیا

اور بخت تنبیہ کی اس واقعہ کے بعد ہمیشہ اس بات پر افسوس کرتا رہا کہ میں عدالت میں مدعا علیہ کی حیثیت سے کیوں حاضر نہ ہوا، تاکہ آیندہ کسی کو حق کی تسلیم سے عار نہ ہوتا،

علامہ موصوف نے محمد شاہ کے حال میں یہ بھی لکھا ہے،

وعلم الامراء سیرته فلم یقدم احد منهم علی الظلم وکفوا عنه،	امراء کو جب محمد شاہ کا مزاج اور طریقہ معلوم ہوا تو پھر کسی نے ظلم کی جرأت نہ کی، اور سب نے ظلم سے ہاتھ کھینچ لیے،

یہ وہی چیز تھی جس کے لئے امام صاحب نے ساری محنت اٹھائی تھی،

وزراء اور امراء کے نام خطوط،

دولت سلجوقیہ میں چونکہ سلطنت کا تمام نظم ونسق اصل میں وزراء کے ہاتھ میں ہوتا تھا سلاطین صرف کشورکشائی میں مصروف رہتے تھے، اس لئے امام صاحب نے ان تمام وزراء کو جو وقتاً فوقتاً وزارت کے رتبہ پر پہونچے نہایت آزادی اور دلیری سے خطوط اور ہدایت نامے لکھے،

نظام الملک کے انتقال کے بعد جن لوگوں نے وزارت کا رتبہ حاصل کیا انکے نام حسب ذیل ہیں،

فخر الملک،	نظام الملک کا سب سے بڑا بیٹا تھا ۴۸۸ھ میں برکیارق کا وزیر ہوا پھر ۵۰۰ھ میں سنجر نے وزیر مقرر کیا دس برس تک وزارت کی ۵۰۰ھ میں ایک باطنی دشمن کے ہاتھ سے مارا گیا،
صدرالدین محمد،	فخر الملک کا بیٹا تھا باپ کے مرنے کے بعد وزیر مقرر ہوا ۵۱۱ھ میں قتل ہوا،
احمد بن نظام الملک صدر الوزراء	۵۰۰ھ میں سلطان محمد شاہ بن ملک شاہ نے اسکو

وزیر مقرر کیا اور قوام الدین نظام الملک صدر الاسلام کا خطاب
دیا، ۸۸۷ھ میں وزارت سے معزول ہوا،

عمید الملک

مجیر الدین شہید،

شہاب الاسلام،

امام صاحب ان سب وزراء کو وقتاً فوقتاً خطوط کے ذریعہ سے عدل و انصاف
کی پابندی کی تاکید کرتے تھے، ایک خط جو مختصر الملک کے نام ہے اسکی
ابتدا اس طرح کی ہے،

"امیر حسام، نظام اور اور اس قسم کے جتنے الفاظ ہیں سب تکلف اور بناوٹ
کے الفاظ ہیں، اور آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے، کہ میں اور میری امت کے پرہیزگار
لوگ تکلف سے بری ہیں، خاتمہ میں لکھتے ہیں،

"صحبت کسے اختیار کن کہ وے از دست شیطان رستہ باشد تا از انیز برہاند"
ایک دوسرے خط میں جو فخر الملک کے نام ہے لکھتے ہیں،

"بدانکہ این شہر از قحط و ظلم ویران بود و تا خبر تو از اسفرائین و دامغان بود ہمہ می ترسیدند
و دہقانان از بیم غلہ می فروختند و ظالمان از مظلومان عذر می خواستند، اکنون کہ اینجا
رسیدی ہمہ ہراس و خوف برخاست و دہقانان و خبازان بند بر غلہ و دکان نہادند،
و ظالمان دلیر گشتند، اگر کسے کار این شہر بخلاف این حکایت می کند دشمن دین تست،
بدانکہ دعاے مردمان طوس بہ نیکی و بدی مجرب است، و عمید را این نصیحت بسیار کردم
نپذیرفت تا حال وے عبرت ہمہ گشت بشنو این سخنہاے تلخ با منفعت، از کسیکہ او طمع گاہ

خویش را بہمہ سلاطین وداع کردہ است تا این سخن مے بتوانند گفت وقدر این بشناس کہ نہ ہمانا از کسے دیگر شنوی بدانکہ ہر کس کہ جز این میگوید با تو طمع وسے حجاب ست میان او و کلمۃ الحق"

مجیرالدین کو ایک خط میں لکھتے ہیں،

"امافریاد رسیدنِ خلق بر عموم واجب است کہ کارِ ظلم از حد در گذشتہ و بعد از ان کہ من مشاہد این حال می بودم قریب یک سال ست کہ از طوس ہجرت کردہ ام تا باشد کہ از مشاہدۂ ظالمانِ بے رحمت وبے حرمت خلاص یابم، چون بحکم ضروری معاودت افتاد ظلم ہمچنان متواتر است،"

ایک دوسرے خط میں لکھتے ہیں کہ حق کی تلخی کی برداشت کرنا نہایت مشکل کام ہے، تاج الملک اس سعادت سے محروم رہا اور اپنے کردار کی سزا پائی، اس کی حالت کو دیکھکر مجدالملک کو عبرت پکڑنی چاہیے تھی، لیکن اس نے بھی کچھ خیال نہ کیا اور آخر تباہ ہوا، پھر مؤیدالملک کی باری آئی، وہ بھی غفلت سے نہ چونکا اور اس کا نتیجہ اٹھایا، اب تیری باری آئی"

اس کے بعد لکھتے ہیں،

"بحقیقت شناسد کہ ہیچ وزیر بدین بلا مبتلا نبود کہ وسے در روزگار ہیچ وزیر آن ظلم وخرابی نرفت کہ اکنون میرود، اگرچہ وسے کارہ است ولکن مدد تحقیق این است کہ چون ظالمان را روز قیامت مواخذہ کنند ہم متعلقان را وہم ایشان را با ان ظلم کہ بر مسلمانان رکاروبا تحوان رسید مستاصل گشتند وہر دینارے کہ قسمت کردند و اعتواننہ آن از رعیت بستند وبسلطان نرسید ودرمیانہ از وال عوامان وظالمان بردند،"

امام صاحب نے اسی پر اکتفا نہین کیا بلکہ تمام قوم مین یہ روح پھونکنی چاہی انھون نے نہایت آزادی اور دلیری سے یہ خیال ظاہر کیا کہ سلاطین کی روک ٹوک ہر مسلمان کا فرض ہے، احیاء العلوم مین سلاطین اور امراء کے مقابلے مین امر بالمعروف کا ایک خاص باب باندھا ہے، اس مین لکھتے ہین کہ سلاطین کی روک ٹوک مین اگر فتنۂ ملکی کا اندیشہ ہو تو ناجائز ہے لیکن اگر صرف اپنی جان و مال کا خطرہ ہو تو نہ صرف جائز بلکہ نہایت مستحسن ہے، بزرگان سلف ہمیشہ اپنی جان کو خطرے مین ڈال کر آزادی سے کام لیتے تھے اور سلاطین و امراء کو ہر موقع پر روکتے ٹوکتے رہتے تھے، اس مین اگر کوئی شخص جان سے مارا جاتا تھا تو خوش نصیب خیال کیا جاتا تھا کیونکہ وہ شہادت کا درجہ پاتا تھا،

"ایک دفعہ امیر معاویہؓ نے لوگون کے وظیفے روک دیے تھے، اس پر ابو مسلم خولانی نے سر دربار اٹھ کر کہا کہ اے معاویہ! یہ آمدنی تیری یا تیرے باپ کی کمائی نہین ہے"

ابو موسیٰ اشعریؓ کی عادت تھی کہ خطبہ مین حضرت عمرؓ کا نام لیکر ان کے حق مین دعا کرتے تھے، اور حضرت عمرؓ کے سوا اور کسی صحابی کا ذکر نہ کرتے تھے، ضبہ بن محصن نے عین خطبہ مین کھڑے ہو کر کہا کہ تم ابوبکرؓ کا نام کیون نہین لیتے، کیا عمرؓ ابوبکرؓ سے افضل ہین، ابو موسیٰ اشعریؓ نے یہ واقعہ حضرت عمرؓ کو لکھ بھیجا، حضرت عمرؓ نے ضبہ کو مدینہ مین طلب کیا، ضبہ نے حضرت عمرؓ کی خدمت مین حاضر ہو کر کہا کہ تم نے کس حق سے مجھ کو یہان طلب کیا ہے؟ حضرت عمرؓ نے کہا ابو موسیٰ اشعریؓ سے تم سے کیا معاملہ پیش آیا، انھون نے واقعہ کی حقیقت بیان کی، حضرت عمرؓ رونے لگے، اور کہا کہ واللہ تم بر سر حق ہو، پھر کہا کہ مجھ سے

مجھ سے خطا ہوئی معاف کرو،

حجاج بن یوسف نے حطیط زیات کو اپنے دربار مین بلایا اور کہا کہ تم مجھ کو کیسا سمجھتے ہو؛ حطیط نے کہا، تو خدا کا دشمن ہے، حجاج نے کہا اور امیر المومنین عبد الملک بن مروان!
حطیط نے کہا اصل تو وہی ہے، تو تو اس کی فرع ہے، حجاج نے اس پر نہایت بے دردی اور بے رحمی سے طرح طرح کے عذاب دیکر ان کو قتل کرا دیا، لیکن انھون نے اُف تک نہ کی،

ہرون الرشید اور سفیان ثوری مین بچپن کی دوستی تھی جب ہرون الرشید خلیفہ ہوا تو سفیان سے ملنے کی خواہش ظاہر کی لیکن انھون نے پروا نہ کی، آخر ہرون نے ان کے نام ایک خط لکھا جس کا مضمون یہ تھا،

از ہرون الرشید بنام برادرم سفیان!
برادرم! تم کو معلوم ہے کہ خدا نے تمام مسلمانون مین رشتۂ اخوت قائم کیا ہے، میرے اور تمھارے جو تعلقات تھے بدستور قائم ہین، تمام میرے احباب میری خلافت کی مبارکباد دینے کو میرے پاس آئے اور مین نے ان کو گران بہا صلے دیئے، افسوس ہے کہ آپ ابتک نہ آئے، مین خود حاضر ہوتا، لیکن یہ شان خلافت کے خلاف تھا، بہرحال اب ضرور تشریف لایئے،، سفیان نے خط کا عنوان پڑھکر پھینک دیا، اور کہا کہ مین اس چیز کو ہاتھ لگانا نہین چاہتا جس کو ظالم نے چھوا ہے، پھر اسی خط کی پشت پر یہ جواب لکھوایا،

از بندۂ ضعیف سفیان، بنام ہرون فریفتۂ دولت،
مین نے پہلے تم کو اطلاع دیدی تھی کہ مجھ سے اور تم سے کوئی تعلق نہین رہا، تم نے اپنے خط مین خود تسلیم کیا ہے کہ تم نے مسلمانون کے بیت المال کے روپئے کو بے موقع اور بیجا خرچ کیا، اس پر بھی تم کو تسلی نہ ہوئی اور چاہتے ہو کہ مین قیامت مین تمھارے اسراف کی

شہادت دو ن، ہرون تجھ کو کل خدا کے سامنے جواب دینے کے لئے تیار رہنا چاہیے، تو تخت پر اجلاس کرتا ہے حریر کا لباس پہنتا ہے تیرے دروازے پر چوکی پہرہ رہتا ہے، تیرے عمال خود شراب پیتے ہین، اور دوسرون کو شراب پینے کی سزا دیتے ہین، خود زنا کرتے ہین اور زانیون پر حد جاری کرتے ہین، خود چوری کرتے ہین اور چورون کے ہاتھ کاٹتے ہین، پہلے ان جرائم پر تجھکو اور تیرے عمالون کو سزا ملنی چاہیئے، پھر اورون کو، ہرون! وہ بھی دن آئیگا کہ تو قیامت مین اس حال سے آئیگا کہ تیری مشکین بندھی ہون گی تیرے ظالم عمال تیرے پیچھے ہون گے اور تو سب کا پیشوا بنکر سب کو دوزخ کی طرف لیجائیگا، مین نے تیری خیر خواہی کا حق ادا کر دیا اور اب پھر کبھی مجکو خط نہ لکھنا،،

یہ خط ہرون کے پاس پہونچا تو بے اختیار چیخ اٹھا، اور دیر تک روتا رہا،

ابوالحسین نوری ایک دفعہ دریا مین سفر کر رہے تھے کشتی مین بہت سے مٹکے دھرے دیکھے، ملاح سے پوچھا کہ ان مین کیا ہے؟ اس نے کہا شراب ہے، اور خلیفہ معتضد باللہ نے منگوائی ہے، ابوالحسین نے ایک لکڑی لیکر ایک ایک مٹکے کو توڑنا شروع کیا، تمام حاضرین تھرا گئے کہ دیکھیے کیا غضب ہوتا ہے، معتضد کو خبر ہوئی تو اس نے ابوالحسین کو پکڑوا بلایا، یہ گئے تو معتضد ہاتھ مین ایک گرز لیے بیٹھا تھا، ان کو دیکھکر پوچھا تو کون ہے؟ انھون نے کہا محتسب، معتضد نے کہا تجھ کو محتسب کس نے مقرر کیا، انھون نے کہا جس نے تجھ کو خلیفہ مقرر کیا،

امام صاحب اس قسم کے اور بہت سے واقعات نقل کر کے اخیر مین لکھتے ہین کہ علمائے سلف کا یہ طریقہ تھا،

واما الان فقد قیدت الاطماع — لیکن آج کل تو طمع نے علماء کی زبانین بند کر دی ہین،

المن العلماء فسكتوا ان تكلموا السمر تساعدا توالهم احوالهم، — اس لئے وہ چپ ہو گئے اور اگر کچھ کہتے ہیں تو ان کی حالت انکے قول سے مطابق نہین ہوتی، اس وجہ سے کچھ اثر نہین ہوتا،

امام صاحب کو ان باتون پر بھی تسلی نہ تھی وہ دیکھتے تھے کہ موجودہ سلطنتون کا سرے سے خمیر ہی بگڑ گیا ہے اس لئے جب تک اسلامی اصول کے موافق ایک نئی سلطنت نہ قائم کیجائے اصل مقصد حاصل نہین ہو سکتا، لیکن امام صاحب کو ریاضت، مجاہدہ اور مراقبہ سے اتنی فرصت نہ تھی کہ ایسے بڑے کام مین ہاتھ ڈال سکتے اتفاق یہ کہ جب احیاء العلوم شائع ہوئی اور ۵۰۱ھ مین اسپین مین پہونچی تو علی بن یوسف بن تاشفین نے جو اسپین کا بادشاہ تھا تعصب اور تنگدلی سے اس کتاب کے جلانے کا حکم دیا، اور نہایت بے دردی سے اس حکم کی تعمیل کی گئی، امام صاحب کو اس واقعہ کی اطلاع ہوئی تو سخت رنج ہوا اسی اثنا مین اسپین سے ایک شخص امام صاحب کی خدمت مین تحصیل علم کے لئے آیا جس کا نام محمد بن عبد اللہ تومرت تھا یہ ایک نہایت معزز خاندان کا آدمی تھا، اور اس کے آبا و اجداد ہمیشہ سے آزادی پسند اور صاحب حوصلہ چلے آتے تھے، امام صاحب کی خدمت مین رہکر اس نے تمام علوم مین نہایت کمال پیدا کیا اور اپنے ذاتی حوصلہ یا امام صاحب کے فیض صحبت سے یہ ارادہ کیا کہ اسپین مین علی بن یوسف کی سلطنت کو مٹا کر ایک نئی سلطنت کی بنیاد ڈالے، یہ خیال اس نے امام صاحب کے سامنے پیش کیا، امام صاحب نے چونکہ خود ایک عادلانہ سلطنت کے خواہشمند تھے اس رائے کو پسند کیا، لیکن پہلے یہ دریافت کیا کہ مہم کے انجام دینے کے اسباب بھی مہیا ہین،

---

[1] شرح احیاء العلوم،

یا نہین محمدؒ بن عبد اللہ نے اطمینان دلایا تو امام صاحب نے نہایت خوشی سے اجازت دی،

علامہ ابن خلدون اس واقعہ کے متعلق لکھتے ہین :-

ولقی فیما زعموا ابا حامد الغزالی وفاوضہ بذات	جیسا کہ لوگون کا خیال ہے، وہ ابو حامد غزالی سے ملا
صدرہ بذالک فاراد علیہ لما کان	اور ان سے اپنے دلی خیالات کے متعلق مشورہ کیا، امام صاحب
فیہ الاسلام یومئذ باقطار الارض	نے اس کی تائید کی کیونکہ اس زمانہ مین اسلام تمام دنیا مین
من اختلال الدولۃ وتقوض ارکان السلطان	ضعیف ہو رہا تھا اور کوئی ایسا سلطان موجود نہ تھا جو تمام امت
الجامع للامۃ المقیم للملۃ بعد ان ساء	کو فراہم کر سکے اور دین اسلام کو قائم رکھے لیکن پہلے امام صاحب
لہ عمن لہ من العصابۃ والقبائل التی یکون	نے اس سے پوچھ لیا کہ تمھارے پاس اتنا سروسامان اور جمعیت
بہا الاعتزاز والمنعۃ،	ہے یا نہین جس سے قوت اور حفاظت ہو سکے،

لے چونکہ محمدؒ بن عبد اللہ نے ایک عظیم الشان سلطنت قائم کی اور اسی اصول پر قائم کی جو امام غزالی کا منشا تھا، اس لئے اس کا مختصر سا حال طبقات الشافعیہ ابن السبکی سے نقل کرتے ہین،

محمدؒ بن عبد اللہ اقصائے مغرب کا رہنے والا تھا، اول اپنے وطن مین نشو ونما پایا، پھر مشرق کا سفر کیا اور فقہ وکلام کی تحصیل کی، وہ نہایت پرہیزگار، عابد اور قناعت پسند تھا، فارغ التحصیل ہو کر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پر کمربستہ ہوا، مصر مین پہونچا تو اس سختی سے لوگون کو مناہی سے روکا کہ لوگ اس کے دشمن ہو گئے اور اس کو شہر بدر کر دیا، مصر سے اسکندریہ گیا اور چند روز وہان اقامت کی پھر بلاد مغرب کی طرف روانہ ہوا، ۵۰۵ھ مین مہدیہ پہونچا اور اپنے کام مین مشغول ہوا، وہان سے چل کر بجایہ اور بجایہ سے مراکش گیا، یہان بھی نہایت آزادی سے امر بالمعروف کی خدمت انجام دی، یہان تک کہ خود شاہی خاندان سے متعرض ہوا، بادشاہ وقت یعنی علی بن یوسف تاشفین نے اس کو دربار مین طلب کیا، دربار کے علما نے اس سے کہا کہ ایسے عادل اور منصف بادشاہ کی حکومت سے ناراضی کی کیا وجہ بیان کر سکتے ہو، محمدؒ بن عبد اللہ نے نہایت جوش کے ساتھ کہا کہ کیا اس شہر مین علانیہ شراب کی خرید و فروخت نہین ہوتی، اور کیا یتیمون کے مال پر دست درازی نہین کیجاتی، اس کی پرجوش تقریر سے بادشاہ بھی متاثر ہوا، یہان تک کہ اس کی آنکھ سے آنسو جاری ہو گئے، محمدؒ مراکش سے نکلکر اغمات مین آیا اور رفتہ رفتہ ایک جماعت کثیر اس کے ساتھ ہو گئی، پھر تینمل مین قیام کر کے قبیلۂ مصامدہ کی اعانت سے سلطنت کی بنیاد ڈالنی شروع کی اور کامیاب ہوا،

غرض محمدؐ بن عبد اللہ بن تومرت نے واپس جاکر امر بالمعروف کے شعار سے ایک نئی سلطنت کی بنا ڈالی، جو مدت تک قائم رہی اور موحدین کے لقب سے پکاری جاتی تھی، علی بن یوسف کی حکومت مین جور و تعدی بہت پھیل گئی تھی، فوج کے لوگ علانیہ لوگون کے گھرون مین گھس جاتے تھے اور عفت مآب خاتونون کے ناموس کو برباد کرتے تھے، علی بن یوسف کے خاندان مین ایک مدت سے یہ الٹا دستور چلا آتا تھا کہ مرد منہ پر نقاب ڈالتے تھے اور عورتین کھلے منہ پھرتی تھین، اسی لحاظ سے یہ لوگ ملثمین کہلاتے تھے، محمد بن تومرت نے اول اول انھین دونون بدعتون کے مٹانے پر کمر باندھی اور رفتہ رفتہ اسی سلسلہ مین ملثمین کی حکومت برباد ہو کر ایک نئی سلطنت قائم ہو گئی، محمدؐ بن تومرت نے خود فرمان روائی کا قصد نہین کیا بلکہ ایک لایق شخص کو جسکا نام عبد المومن تھا تخت نشین کیا،

عبد المومن اور اسکے خاندان نے جس طرز پر حکومت کی وہ بالکل اس اصول کے موافق تھی جو امام غزالی کی تمنا تھی، ابن خلدون کتاب ثالث اخبار بربر فصل ثالث مین عبد المومن اور اس کی اولاد کے متعلق لکھتے ہین "ان کی حکومت کا یہ انداز تھا کہ علمار کی عزت کیجاتی تھی اور تمام واقعات اور معاملات مین ان سے مشورہ لیکر کام کیا جاتا تھا، داد خواہون کی فریاد سنی جاتی تھی، رعایا پر عمال ظلم کرتے تھے تو ان کو سزا دیجاتی تھی، ظالمون کا ہاتھ روک دیا گیا تھا، شاہی ایوانون مین مسجدین تعمیر کیگئی تھین، تمام سرحدی ناکے جہان یورپ کا ڈانڈا ملتا تھا فوجی طاقت سے مضبوط کر دئے گئے تھے، اور غزوات و فتوحات کو روز افزون ترقی تھی،،

یعقوب جو اس سلسلے کا تیسرا تخت نشین تھا اس کے حالات مین ابن خلکان لکھتے ہین کہ وہ عادل بادشاہ تھا، شریعت کا پابند تھا، امر بالمعروف و نہی عن المنکر پر عمل

کرتا تھا اور اس باب مین کسی کی رو رعایت نہین کرتا تھا پنجگانہ نماز جماعت کے ساتھ پڑھتا تھا موٹنہ پوش تھا کمزور سے کمزور فریاد لاتا تھا تو وہین کھڑا ہو جاتا تھا اور اس کی پوری دادرسی کرتا تھا اپنے خاندان تک مین حدود شرعیہ کو جاری کرتا تھا تمام ملک کو پابند نماز بنا دیا تھا شراب خواری کی سخت سزا مقرر کی تھی ایک عجیب بات یہ ہے کہ تمام علما اور فقہا کو حکم دیا تھا کہ مسائل فقہیہ مین کسی کی تقلید نہ کرین بلکہ خود قرآن وحدیث و اجماع و قیاس سے مسائل کا استنباط کرین چنانچہ اس زمانہ کے بڑے بڑے علما مثلاً علامہ ابو الخطاب بن دحیہ، ابو عمر حضرت شیخ محی الدین اکبر کسی کی تقلید نہین کرتے تھے،

یہ تو انکی دینداری کا حال تھا ملکی حالت یہ تھی کہ انھون نے یورپ کے مقابلہ مین بڑی بڑی عظیم الشان فتوحات حاصل کین، چنانچہ اس کی تفصیل تمام تاریخون مین مذکور ہے،

امام صاحب پر اسباب خارجی کا اثر

امام صاحب کے حالات پر خارجی اسباب کا اثر

امام صاحب کی تعلیم و تربیت کے جو حالات تاریخ و رجال کی کتابون کے منظر عام پر نمایان ہین اس کا اقتضا یہ تھا کہ امام صاحب بہت سے بہت ایک فقیہ، یا اصولی یا صوفی یا واعظ ہوتے، اس سے بڑھکر یہ کہ ان تمام اوصاف کے جامع ہوتے اور ہر وصف مین اجتہاد کے رتبہ تک پہونچتے، جیسا کہ انکے اور ہمعصر جو طباعی اور ذہانت مین انکے برابر تھے، اس حد تک پہونچے، لیکن امام صاحب نے بخلاف اپنے ہمعصرون کے اقلیم کمال کے بہت سے ایسے نئے ملک فتح کئے جن کا خیال بھی ان کے ہمعصرون کو نہین

گذر اتھا، وہ ایک نئے علم کلام کے موجد ہوئے فلسفہ کو مذہب سے آشنا کیا، معقول ومنقول کی تطبیق کی بنیاد ڈالی علم اخلاق کو وسعت دی، نظام سلطنت کو اصلاح کی نظر سے دیکھا، ان باتون کے لحاظ سے یہ امر قابل تفحص ہے کہ امام صاحب مین ان غیر معمولی اوصاف کے اسباب کے پیدا ہونے کے کیا اسباب تھے؟

اس سوال کا اگرچہ مختصرًا جواب یہ ہے کہ امام صاحب کو خدا نے فطرةً مجدد اور رفارمر پیدا کیا تھا، اور یہی قابلیت تھی جو مختلف صورتون مین مختلف نامون سے پکاری گئی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مجدد اور رفارمر بھی واقعات خارجی سے متاثر ہوتا ہے اور ان واقعات کو اس کی ترقی خیالات مین بہت دخل ہوتا ہے،

امام صاحب کی ترقی خیالات کا زمانہ بغداد سے شروع ہوتا ہے، بغداد دنیا کی ہر قوم ہر فرقہ، ہر مذہب کے علما، وفضلا کا دنگل تھا جہان ہر شخص اپنے معتقدات وخیالات کو نہایت آزادی سے ظاہر کر سکتا تھا، امام صاحب کی طبیعت مین تحقیق حق کا مادہ پہلے سے موجود تھا اب اس کے ظہور کا موقع آیا، یہ موقع اور علما، اور اہل فن کو بھی ہاتھ آسکتا تھا لیکن علماے دین اپنے گروہ کے سوا اور کسی سے ملنا یا کسی کے معتقدات وخیالات سے واقف ہونا مذہبی شان کے خلاف سمجھتے تھے،

بہر حال امام صاحب ہر فرقہ کے علما سے ملے اور ان کے خیالات سے واقفیت حاصل کی، انکا خود بیان ہے کہ بیس برس کی عمر سے پچاس برس کی عمر تک یہ شغل رہا کہ باطنی، ظاہری، فلسفی، متکلم، صوفی، زندیق، ایک ایک سے ملا اور ایک ایک کے عقائد کا تہ تک سراغ لگایا، تحقیقات کا پہلا اثر یہ تھا کہ تقلید کی تمام بندشین لوٹ گئین اور قدیم خیالات کی بنیاد متزلزل ہو گئی[1]،

---

[1] منقذ من الضلال،

تحقیقات کے شوق مین امام صاحب نے فلسفہ اور عقلیات کی کتابین بھی پڑھین،
اور ان فنون مین مجتہدانہ کمال پیدا کیا، فلسفہ کی تصنیفات مین سے جو کتابین زیادہ تر ان کے
مطالعے مین رہین، بوعلی سینا کی تصنیفات، اور ابن مسکویہ کی کتاب تہذیب الاخلاق تھی،
امام مازری شارح صحیح مسلم کا بیان ہے کہ مین نے غزالی کے شاگردون سے سنا کہ وہ اخوان الصفا
کے رسالے اکثر دیکھا کرتے تھے، امام صاحب نے خود بھی ایک موقع پر اخوان الصفا
کا ذکر کیا ہے،

ان تصنیفات کو پڑھکر امام صاحب کو نظر آیا کہ فلسفہ کی نسبت علماء کی یہ بدگمانی کہ وہ تمامتر
مخالف مذہب ہے صحیح نہین، چنانچہ منقذ من الضلال مین فلسفہ کے تمام اقسام کو الگ الگ
لکھکر تصریح کی کہ چند مسائل کے سوا باقی کوئی چیز مذہب کے مخالف نہین، فلسفہ کے عام انکار سے
ایک بڑا ضرر جو اسلام کو پہونچ رہا تھا، امام صاحب نے اس کو نہایت آزادی سے ظاہر کیا،
چنانچہ لکھتے ہین کہ "ایک بڑا نقصان جو اسلام کو پہونچ رہاہے یہ ہے کہ بہت سے لوگ اسلام
کی حمایت کے یہ معنی سمجھتے ہین، کہ فلسفہ کے تمام مسائل کو مذہب کے مخالف ثابت کیا جائے،
لیکن چونکہ فلسفہ کے بہت سے مسائل ایسے ہین جو دلائل قطعیہ سے ثابت ہین اس لیے
جو شخص ان دلائل سے واقف ہو وہ ان مسائل کو قطعی سمجھتا ہے، اس کے ساتھ جب اس کو
یہ یقین دلایا جاتا ہے کہ یہ مسائل اسلام کے خلاف ہین تو اس کو بجائے اس کے کہ ان
مسائل مین شبہہ پیدا ہو خود اسلام مین شبہہ پیدا ہوتا ہے، اس بنا پر ان نادان دوستون سے
اسلام کو سخت ضرر پہونچتا ہے"،

امام صاحب پر فلسفہ کا اثر

امام صاحب کی طبیعت خود فلسفیانہ واقع ہوئی تھی، عام علماء فلسفہ سے جو بدگمانی
رکھتے تھے تحقیقات کے بعد غلط نکلی، اس کا یہ اثر ہوا کہ امام صاحب پر فلسفہ کا پورا رنگ

چڑھ گیا منقذ من الضلال اور مضنون کبیر مین روح کی حقیقت، روح کے جوہر ہونے پر استدلال خرق عادت کی تقسیمین (عقلی اور خیالی) عذاب اخروی کی حقیقت ان تمام مسائل کی بعینہٖ وہی تشریح کی جو بو علی سینا نے شفا اور اشارات مین کی تھی، احیاء العلوم مین اخلاق کی ماہیت، اخلاق کے اقسام، اخلاقی عیوب پر مطلع ہونے کے طریقے، اولاد کی تربیت، یہ تمام مضامین تاپایا ابن مسکویہ سے ماخوذ ہین، جو نکات خود امام صاحب کے ایجاد ہین ان کا مایۂ خمیر بھی فلسفہ ہی ہے،

امام صاحب کی تصنیفات اگرچہ فلسفہ سے لبریز ہو گئی تھین تاہم خوش اعتقاد بزرگون کو یہی ضد رہی کہ حاشا! امام صاحب کو فلسفہ سے کیا تعلق! امام مازری نے جو بہت بڑے محدث تھے، امام صاحب کی نسبت لکھدیا تھا کہ "ان کی تصنیفات مین فلسفہ کا اثر پایا جاتا ہے" اس پر علامہ ابن السبکی نے طبقات الشافعیہ مین بڑے زور شور سے مازری کی مخالفت کی، علامۂ موصوف کا استدلال یہ ہے کہ امام غزالی تمام فلاسفہ کو کافر سمجھتے ہین پھر فلسفہ کی طرف کیونکر التفات کر سکتے تھے،

خود امام صاحب کے زمانہ مین لوگون کو یہ بدگمانی پیدا ہو گئی تھی کہ امام صاحب اپنی تصنیفات مین فلسفہ کا عنصر ملاتے جاتے ہین اور چونکہ یہ امر اس زمانہ مین تقدس اور تشرع کے خلاف سمجھا جاتا تھا، امام صاحب کو اس کی معذرت کرنی پڑی چنانچہ منقذ مین لکھتے ہین،

ولقد اعترض علی بعض الکلمات	میری بعض تصانیف جو اسرار شریعت مین ہین یعنی
المبثوثۃ فی تصانیفنا فی اسرار علوم	احیاء العلوم ان کے متعلق بعض لوگون نے جو علم مین
الدین طائفۃ من الذین لم یستحکم	پختہ کار نہین ہین اور مذہب کے انتہائے مقصود تک

في العلوم سرائرهم ولم تنفتح الى اقصى
غايات المذاهب بصائرهم وزعمت
ان تلك الكلمات من كلام الاوائل مع
ان بعضها من مولدات الخواطر و
لا يبعد ان يقع الحافر على الحافر و
بعضها يوجد في الكتب الشرعية
واكثرها موجود معناها في كتب الصوفية

نگاہ نہیں پہونچی یہ اعتراض کیا کہ "ان میں سے
بہت سی باتیں حکماے قدیم سے ماخوذ ہیں" حالانکہ
ان میں سے بعض باتیں تو خود میری طبعزاد ہیں اور
ممکن ہے کہ قدم پر قدم پڑ گیا ہو (یعنی قدماء سے توارد
ہو گیا ہو) اور بعض کتب شرعیہ میں موجود ہیں اور
اکثر باتیں ایسی ہیں جنکی اصل صوفیہ کی کتابوں میں
موجود ہے،

احیاء العلوم اور ابن مسکویہ کی کتاب کا موازنہ

اس بات کے اندازہ کرنے کے لیے کہ امام صاحب کو حکماء سے کہاں تک توارد ہوا، بچوں کی تعلیم و تربیت کے متعلق احیاء العلوم اور ابن مسکویہ کی تہذیب الاخلاق کی عبارتیں ہم اس موقع پر نقل کرتے ہیں، یہ بھی خیال رکھنا چاہیے کہ ابن مسکویہ نے جو کچھ لکھا ہے وہ ابن مسکویہ کے خیالات نہیں بلکہ برسن (یونانی حکیم تھا) سے ماخوذ ہیں چنانچہ خود ابن مسکویہ نے تصریح کر دی ہے،

تہذیب الاخلاق ابن مسکویہ	احیاء العلوم
ويعلم ان اولى الناس بالملابس الملونة والمنقوشة النساء التي يتزين للرجال وان الاحسن باهل النبل والشرف من اللباس البياض،	وان يحبب اليه من الثياب البيض دون الملون والابريسم ويقرر عنده ان ذالك شان النساء
ويحذر النظر في الاشعار السخيفة وما فيها من ذكر العشق واهله وما يوهمه	ويحفظ من الاشعار التي فيها ذكر العشق واهله ويحفظ من مخالطة الادباء الذين يزعمون ان ذالك من الظرف ورقة الطبع فانه

تہذیب الاخلاق ابن مسکویہ	احیاء العلوم
اصحابها انه ضرب من الطرقت ورقة العليع فان هذا الباب مفسدة للاحداث	ذلك يغرس فى قلوب الصبيان بذر الفساد
ثم يمدح بكل ما يظهر منه من خلق جميل وفعل حسن يكرم عليه فان خالف فى بعض الاوقات ما ذكرته فالاولى ان لا يوبخ عليه بل يتغافل عنه لا سيما ان ستره الصبى واجتهد فى ان يخفى ما فعله عن الناس فان عاد فليوبخ عليه سرا وليعظم عنده ما اتاه ويحذر من معاودته،	ثم مهما ظهر من الصبى خلق جميل فينبغى ان يكرم عليه فان خالف ذلك فى بعض الاحوال فينبغى ان يتغافل عنه، ولا سيما اذا ستره الصبى واجتهد فى اخفائه فعند ذلك ان عاد ثانيا فينبغى ان يعاتب سرا ويعظم الامر فيه ويقال له اياك ان تعود،
وينبغى ان يعود ان لا يبصق فى مجالسه ولا يتمخط ولا يتثاءب بحضرة غيره ولا يضع رجلا على رجل ولا يضرب تحت ذقنه بساعده ولا يعمد راسه بيديه فان ذلك دليل الكسل	وينبغى ان يعود ان لا يبصق فى مجلسه ولا يتمخط ولا يتثاءب بحضرة غيره ولا يضع رجلا على رجل ولا يضع كفه تحت ذقنه ولا يعمد راسه بساعده فان ذلك دليل الكسل،

اختصار کے لحاظ سے ہم نے تھوڑی سی عبارت پر اکتفا کیا ورنہ پورا مضمون کا مضمون اسی طرح لفظاً اور معنیً مطابق ہے، ناظرین کو اختیار ہے کہ اس کو توارد قرار دیں یا نقل یا اقتباس،

توارد کا عذر صحیح ہو یا نہ ہو لیکن اسی ضمن میں امام صاحب نے ایک ایسی سچی بات کہی جو

جو آب زر سے لکھنے کے قابل ہے فرماتے ہین،

وهب انها لم توجد الا فی کتبهم فاذا کان ذلك الکلام معقولا فی نفسه مؤیدا بالبرهان ولم یکن علی مخالفة الکتاب والسنة فلم ینبغی ان یهجر ویترک فلو فتحنا هذا الباب وتطرقنا الی ان یهجر کل حق سبق الیه خاطر مبطل للزمنا ان یهجر کثیرا من الحق،[1]

اچھا فرض کرلو کہ جو باتین مین نے لکھین وہ حکما، کی کتابون کے سوا اور کہین نہین پائی جاتین لیکن اگر وہ باتین معقول ہین اور دلائل سے ثابت ہین اور قرآن و حدیث کے خلاف نہین ہین تو پھر ان کے چھوڑنے اور ان سے انکار کرنے کی کیا وجہ ہے اگر ہم ایسا کرنے پر آئین اور تمام بچی باتون کو رد کر دیا کرین جو پہلے کسی بدعقیدہ کے خیال مین گذرین تو ہم کو بہت سی سچی اور حق باتونکو چھوڑ دینا پڑیگا،

فلسفہ کے متعلق امام صاحب کا یہ بھی خیال تھا کہ سیاسیات اور اخلاق کا حصہ زیادہ تر انبیاے سابقین اور صوفیۂ الہیہ کے اقوال سے ماخوذ ہے جس مین فلاسفہ نے اپنے ایجادات بھی ملا دیئے ہین، منقذ من الضلال مین اس خیال کے ظاہر کرنے کے بعد لکھتے ہین،

یہ اختلاط فلسفہ کے معتقد اور منکر دونون کے حق مین مضر ہوا، اور معتقد کی بہ نسبت منکر کو زیادہ نقصان پہونچا، کیونکہ ضعیف العقل لوگ قائل کے اعتبار سے بات کی صحت کا اندازہ کرتے ہین اور چونکہ یہ باتین اول اول انھون نے فلاسفہ ہی کی زبان سے سنین، ان کو خیال ہوا کہ سب غلط اور باطل ہین، لیکن عاقل کا یہ کام ہے کہ صرف اس بات کو دیکھے کہ اصل بات صحیح ہے یا نہین، اگر صحیح ہے تو اس سے غرض نہین ہونی چاہئے کہ اسکا قائل دیندار ہے یا گمراہ، بلکہ عاقل کو یہ تلاش رہتی ہے کہ گمراہون کی باتون مین سے بھی کوئی کام

[1] منقذ صفحہ ۱۳،

کی بات نکل آئے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ کان کی مٹی مین سے سونا نکل آتا ہے،

فلسفہ ہی نے امام صاحب کو نئے علم کلام کی بنیاد ڈالنے کا خیال دلایا کیون کہ ان کو فلسفہ کی واقفیت سے ثابت ہو چکا تھا کہ فلسفہ کے جو مسائل صحیح ہین وہ مذہب کے مخالف نہین اور جو مخالف ہین وہ صحیح نہین،

معتزلہ اس قسم کی تصنیفات کر چکے تھے جنمین معقول و منقول مین تطبیق دی گئی تھی، لیکن اہل سنت ان سے ایسے متنفر تھے کہ ان کی تصنیفات کو آنکھ اٹھا کر دیکھتے بھی نہ تھے اور دیکھتے تھے تو ان کو ہر بات کفر و ضلالت نظر آتی تھی، لیکن امام صاحب کی طبیعت سے اس قسم کا تعصب جاتا رہا تھا اس لیے انھون نے خذ ما صفی پر عمل کر کے ان کی تصنیفات سے بھی فائدہ اُٹھایا،

فن اخلاق کے متعلق امام صاحب کے جو کارنامے ہین سب تصوف کی بدولت ہین،

امام صاحب نے جب تصوف کو عملاً سیکھنا چاہا تو اس کا پہلا مرحلہ تزکیۂ اخلاق تھا، اس بنا پر ان کو تحلی بالفضائل اور تخلی عن الرذائل کی ضرورت پڑی اس ضرورت نے ان کو علم اخلاق کی تصنیفات کی طرف متوجہ کیا، ان مین سے قوت القلوب زیادہ متداول اور مقبول تھی، اور چونکہ بہت بڑے مشہور صوفی کی تصنیف تھی، امام صاحب نے خاص توجہ سے اس کو دیکھا، لیکن اس مین سرسری اور ظاہری باتین تھین، علم اخلاق کے دقایق کا پتہ نہ تھا، امام صاحب فلسفہ سے آشنا ہو چکے تھے سلاطین کے دربار، تعلیم و تعلم، سفر کی وجہ سے مختلف طبقون کے آدمیون سے ملنے اور ان کے اخلاق سے مطلع ہونے کا کثرت سے موقع پیش آیا تھا، سب سے بڑی بات یہ تھی کہ ان پر مختلف حالتین گذر چکی تھین، طالب العلمی کے زمانہ مین بہت بڑے مناظرہ چکے تھے، نظام الملک کے دربار مین پہونچکر امیرانہ

جاہ وحشمت حاصل کی تھی، بغداد مین مدتون وعظ کہا تھا، عوام کی استمالت کے لیے جو باتین درکار تھین سب کرنی پڑی تھین، غرض مناظرہ و مباحثہ، جاہ پرستی، مقبولیت عام، دولت و مال کے تعلق سے اخلاق پر جو اثر پڑ سکتے ہین سب کا ذاتی تجربہ ہو چکا تھا، ان باتون نے اخلاق کے تمام دقیق نکات ان پر منکشف کر دیئے اور یہی نکات تھے جنھون نے علمی صورت پکڑ کر احیاء العلوم کے قالب مین ظہور کیا،

سلاطین کے مقابلہ مین آزادی کی جرأت بھی ان کو تصوف ہی کے صدقے مین حاصل ہوئی، تصوف کے عالم مین آکر دنیا ان کی نظرون مین ہیچ ہو گئی تھی اور وہ نہایت زاہدانہ زندگی پر قانع ہو گئے تھے اس بناء پر ان کو سلاطین اور امراء سے کسی قسم کی توقع یا کسی قسم کا ڈر نہین رہا تھا، ان کے پیر طریقت شیخ ابوعلی فارمدی مین یہ ایک خاص صفت تھی کہ وہ سلاطین کی پروا نہین کرتے تھے، چنانچہ نظام الملک سلجوقی کے دربار مین جب جاتے تھے تو ہمیشہ علانیہ اس کے جور و تعدی کا اظہار کرتے تھے، یہ نمونہ بھی ان کے پیش نظر تھا، ان باتون نے ان کو آزادی اور حق گوئی کی جرأت دلائی اور انھون نے وہ کام کئے جن کا ذکر اصلاح ملکی کے ذکر مین گذر چکا،

امام صاحب کا اثر

عقائد، علوم، فنون، اور شاعری پر،

عقائد و کلام، آج تقریباً تمام دنیا مین الٰہیات، نبوات اور معاد کے متعلق مسلمانون کے جو معتقدات اور مسلمات ہین وہی ہین جو امام صاحب کے مقرر کردہ عقائد ہین،

علم کلام کی بحث مین تم پڑھ آئے ہو کہ امام صاحب نے عقائد اور اصول کی تشریح دو مختلف مذاق پر کی ظاہر و باطن اور جن عقائد کو کثرت اور عمومیت کیساتھ بیان کیا وہ ظاہری عقائد تھے، اس کا یہ اثر ہوا کہ اس زمانہ سے آج تک جس قدر فقہا و علماے کلام گذرے اور عام نصاب تعلیم کے لئے جس قدر کتابین تصنیف ہوئین سب انھین ظاہری عقائد کی آواز بازگشت ہین عقائد نسفی، مواقف، مقاصد، معارف، تمہید، مسائرہ، غرض علم کلام کی جس قدر مشہور تصنیفات ہین سب امام صاحب کے ہی عقائد کے گویا شروح و حاشیے ہین، شاید کسی کو یہ خیال ہو کہ یہ دراصل امام ابو الحسن اشعری کا اثر ہے، امام غزالی کی پیروی بھی جن لوگون نے کی، اسی وجہ سے کی کہ وہ خود اشعری کے پیرو تھے، چنانچہ انکا نام ہمیشہ متکلمین اشاعرہ کے زمرہ مین لیا جاتا ہے،

امام صاحب کا اثر علم کلام پر

لیکن یہ خیال صحیح نہین، بے شبہہ امام صاحب نے زیادہ تر اشعری ہی کے عقائد اختیار کیے لیکن بہت سے ایسے مہتم بالشان مسائل ہین، جنمین انھون نے علانیہ اشعری کی مخالفت کی اور ان تمام مسائل مین امام صاحب ہی کا مذہب تمام اشاعرہ کا مذہب بن گیا، مثلاً استواء علی العرش کا مسئلہ امام اشعری نے اپنی تصنیفات مین تصریح کے ساتھ لکھا ہے کہ استواء کے معنی استیلاء اور قدرت کے نہین ہین جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے، بلکہ وہی ظاہری معنی مراد ہین جو عام طور پر مستعمل ہین، چنانچہ کتاب[1] المقالات مین لکھتے ہین:-

وقالت المعتزلة فی قول اللہ عزوجل الرحمن

اور معتزلہ کہتے ہین کہ خدا کے اس قول مین الرحمن علی العرش

[1] اس کتاب کا قلمی نسخہ ہمارے پیش نظر ہے، لیکن ابن القیم نے اپنی کتاب اجتماع الجیوش الاسلامیہ مین بھی اس عبارت کو نقل کیا ہے، دیکھو کتاب مذکور مطبوعہ امرتسر صفحہ ۱۱۸،

علی العرش المستوی یعنی استولی　　　　استوی، استوار کے معنی استیلاء کے ہین،

لیکن امام غزالی نے اسی قول کو جس کو امام اشعری معتزلہ کی طرف منسوب کرتے ہین، سنیون کا خاص عقیدہ قرار دیا، چنانچہ احیاء العلوم باب العقائد مین لکھتے ہین کہ استوا کا لفظ ظاہری معنون مین مستعمل نہین ہے، ورنہ محال لازم آتا ہے بلکہ اس کے معنی قہر اور استیلاء کے ہین،

اسی طرح قرآن مجید مین خدا کے متعلق ید، وجہ، عین (ہاتھ، منہ، آنکھ) وغیرہ جو الفاظ مذکور ہین، امام اشعری نے اپنی تصنیفات مین صاف تصریح کی ہے کہ حقیقی معنون مین مستعمل ہین، صرف یہ فرق ہے کہ ہمارے جیسے ہاتھ منہ اور آنکھین نہین ہین لیکن امام غزالی نے الجام العوام وغیرہ مین صاف تصریح کی کہ ان الفاظ سے مجازی معنی مراد ہین،

ان تمام مسائل کے متعلق جو کچھ امام غزالی نے کہا وہی آج تمام اشاعرہ بلکہ تمام سنی مسلمانون کا عقیدۂ مسلمہ ہے، یہان تک کہ آج ہر شخص کو یہ دھوکا ہے کہ یہ عقائد خود امام ابوالحسن اشعری کے عقائد ہین،

امام صاحب کا اثر تصوف پر

ارباب ظاہر کے سوا دوسرا گروہ جو مسلمانون مین پایا جاتا ہے یعنی حضرات صوفیہ اور علمائے اسلام وہ سرتاپا اس الٰہیات کے پیرو ہین جس کو امام غزالی نے اسرار شریعت سے تعبیر کیا ہے اور جس کی نسبت ان کو نہایت اصرار ہے کہ عام نہ ہونے پائے حضرات صوفیہ اور فلاسفۂ اسلام کے سرگروہ مولانا روم، شیخ الاشراق، ابن رشد اور شاہ ولی اللہ صاحب ہین، ان بزرگون کی تصنیفات درحقیقت امام صاحب ہی کے خیالات کا نمونہ ہین، تعجب یہ ہے کہ علامہ صدرالدین شیرازی باوجود اختلاف مذہب کے الٰہیات

مین امام غزالی کے خوشہ چین ہین اور سند کے طور پر امام صاحب کی عبارت صفحے کے صفحے نقل کرتے جاتے ہین،

امام صاحب نے الہام اور وحی کی جو حقیقت بیان کی ہے یعنی یہ کہ "انسان کو خدا نے حواس خمسہ کے سوا ایک اور روحانی حواس دیا ہے جو بغیر تعلم و تعلیم کے اشیار کا ادراک کرتا ہے" مولانا روم اس کو اس طرح ادا کرتے ہین،

پنبۂ وسواس بیرون کن زگوش | تا بگوشت آید از گردون خروش
پس محلِ وحی گردد گوشِ جان | وحی چہ بود؟ گفتن از حسِ نہان
گوشِ جان و چشمِ جان جزاین حس است | گوشِ عقل و چشمِ ظن زان مفلس است
پنج حسے است جز این پنج حس | آن چو زرِ سرخ وانہا ہمچو مس
حسِ ابدان، قوتِ ظلمت می خورد | حسِ جان از آفتابے می چرد
آئینہ دل چون شود صافی و پاک | نقشہا بینی برون از آب و خاک[2]

نبوت، وحی، الہام، حالات مابعد الموت، معاد، قضا و قدر، خیر و شر، کی حقیقت جو امام رازی، شیخ الاشراق، ابن رشد، شاہ ولی اللہ نے بتائی ہے، اس کو ہم علم کلام کی تاریخ مین مفصل لکھین گے جس سے ظاہر ہوگا کہ ان بزرگون نے اس باب مین جو کچھ کہا ہے، امام غزالی ہی سے سنکر کہا ہے،

مختصر یہ کہ مسلمانون مین جو دو گروہ ارباب ظاہر و باطن یا حکما، و متکلمین کے نام سے موجود ہین، امام صاحب ہی کے خیالات کی تصویر کے دو رُخ ہین،

[1] اس کتاب کے حصۂ دوم علم کلام بحث نبوت مین یہ مسئلہ تفصیل مذکور ہے، [2] مثنوی دفتر اول سخن گفتن عمر با رسولِ قیصر،

فلسفہ و کلام

فلسفہ و کلام، اسلام مین فلسفہ کی ترویج اگرچہ مدت سے ہو چکی تھی، لیکن بہت قلیل التعداد فرقہ مین محدود تھی، محدثین اور فقہا نے تو اس کی طرف آنکھ اٹھا کر بھی نہ دیکھا متکلمین البتہ اس سے واقفیت پیدا کرتے تھے لیکن صرف رد اور ابطال کیلئے اور اس مین ان کو اس قدر غلو تھا کہ استدلال اور اثبات مطالب مین منطق اور فلسفہ کی اصطلاحون سے بھی پرہیز کرتے تھے، اور اس غرض کے لئے اپنی جدا اصطلاحین قائم کی تھین، یہ مذاق ایک مدت تک قائم رہا، یہان تک کہ شیخ الاشراق جو امام غزالی سے متاخر ہین، اپنی کتاب حکمۃ الاشراق مین مطابقۃ، تضمن، التزام کلی، جزئی کے بجائے دلالۃ القصد، حیطہ، تطفل، عام، شاخص استعمال کرتے ہین خود امام صاحب نے بھی ابتدا مین یہ پردہ رکھا، قسطاس مستقیم مین اشکال اربعہ کی سب صورتین بیان کین لیکن سب کے نام بدل دیئے، متکلمین نے خاص فن منطق کے رد مین کتابین لکھین، سب سے پہلے ابوسعید سیرانی نحوی نے ایک کتاب لکھی جس مین قواعد منطقیہ کی غلطیان ظاہر کین پھر قاضی ابوبکر باقلانی، قاضی عبد الجبار معتزلی جبائی، امام الحرمین، ابو القاسم انصاری وغیرہ نے منطق کی مخالفت مین طبع آزمائیان دکھائین[1]، ان باتون کا یہ نتیجہ ہوا کہ عام مسلمان اور خصوصاً فقہا و محدثین فنون عقلیہ کے دشمن بن گئے اور یہ سمجھنے لگے کہ منطق و فلسفہ کے اکثر مسائل مذہب اسلام کے خلاف ہین، امام غزالی نے جب خود فلسفہ کی تحصیل کی تو معلوم ہوا کہ ان بزرگون کی محض بدگمانی تھی، چنانچہ منقذ من الضلال مین فلسفہ کے تمام اجزا یعنی طبیعیات، الٰہیات، سیاسیات، اخلاق ہر ایک کے متعلق الگ ریویو کیا اور صاف لکھ دیا کہ بجز الٰہیات کے باقی تمام فلسفہ مین مذہب اسلام کے خلاف کوئی بات نہین، اس کے بعد خود منطق و فلسفہ مین متعدد کتابین

[1] شرح احیاء العلوم، مطبوعہ مصر صفحہ ۱۶۴۔

لکھیں اور مستصفی کے دیباچہ میں لکھدیا کہ منطق کے مسائل تمام علوم کے لئے ضروری ہیں اور جس کو واقفیت نہ ہو وہ اپنی معلومات سے کچھ کام نہیں لے سکتا، اس پر اوّل اوّل تو ابن الصلاح اور دیگر محدثین نے نہایت سخت مخالفت کی لیکن امام صاحب کی راست گوئی بے اثر نہیں رہ سکتی تھی تھوڑے ہی دنوں میں منطق کی تمام اصطلاحیں عام طور پر متداول ہوگئیں، علامہ ابن تیمیہ الرد علی المنطق میں لکھتے ہیں:۔

امام صاحب کا اثر فلسفہ پر

وما زال نظار المسلمین یعیبون طریقة اهل المنطق وانما کثر استعمالها من زمن ابی حامد فانه دخل مقدمة من المنطق الیونانی اول کتابه المستصفی،

مسلمان ارباب نظر ہمیشہ منطقیوں کے طریقے کو برا سمجھتے آئے تھے، اس کا استعمال جو رائج ہوا، ابو حامد (غزالی) کے زمانے سے ہوا کیونکہ انھوں نے منطق یونانی کا مقدمہ اپنی کتاب مستصفی کے دیباچہ میں شامل کر دیا،

امام صاحب نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ خاص مذہبی تصنیفات میں بھی منطقی اصطلاحیں داخل کر دیں،

علامہ ابن تیمیہ کتاب مذکورۂ بالا میں ایک دوسرے موقع پر لکھتے ہیں:۔

واول من خلط منطقهم باصول المسلمین ابو حامد الغزالی،

پہلا شخص جس نے یونانیوں کے منطق کو مسلمانوں کے اصول میں مخلوط کر دیا، ابو حامد غزالی ہیں،

امام صاحب کے اس طرزِ عمل سے طرزِ تعلیم کا ایک نیا دور شروع ہوا، اس وقت تک عام تعلیم کا جو نصاب مقرر تھا علوم عقلیہ سے بالکل خالی تھا نظامیہ جیسے بڑے دار العلوم میں معقولات کی ایک کتاب بھی درس میں داخل نہ تھی، محدثین، مفسرین، فقہاء، علوم عقلیہ سے ناآشنا محض ہوتے تھے، امام صاحب کے زمانہ سے دفعةً یہ حالت بدل گئی اب معقول ومنقول کی تعلیم ساتھ ساتھ ہونے لگی، یہاں تک کہ ایک صدی بھی گذرنے نہ پائی تھی کہ

شیخ الاشراق اور امام فخر الدین رازی جیسے لوگ پیدا ہونے لگے جو عقل و نقل دونون اقلیم کے شاہنشاہ تھے،

اس اصلاح کا بہت بڑا اثر اسپین مین ہوا اس وقت تک اس ملک مین علوم عقلیہ سے یہ تعصب تھا کہ امام غزالی کی کتابین جب وہان پہونچین تو اس شبہہ پر کہ ان مین فلسفہ کی آمیزش ہے تمام نامور علماء نے ان کے جلا دینے کا حکم دیا، اور اس حکم کی تعمیل بھی کی گئی، لیکن جب ابوبکر عربی وغیرہ امام صاحب سے تحصیل علوم کرکے اسپین کو واپس گئے، تو یہان بھی نئے مذاق کا چرچا ہوا اور اگرچہ اخیر زمانہ تک بھی فلسفہ کا عام رواج نہ ہو سکا تاہم خواص نے بڑے ذوق شوق سے اس فن کو سیکھنا شروع کیا اور اس تحریک نے سو ہی ڈیڑھ سو برس مین ابن رشد، ابن طفیل، ابن باجہ جیسے نامور پیدا کر دیئے،

علم کلام پر امام صاحب کا جو اثر ہوا اس کو ہم علم کلام کے حصے مین لکھ آئے ہین،

فارسی لٹریچر اور شاعری، امام صاحب کے زمانہ تک، فارسی کا لٹریچر عربی علوم و فنون کے فیض سے بالکل محروم تھا ابن سینا نے علاء الدولہ کی خاطر سے فلسفہ مین ایک مختصر سی کتاب حکمۃ علائیہ کے نام سے فارسی زبان مین لکھی تھی، لیکن وہ عسیر الفہم ہونے کی وجہ سے متداول نہ ہو سکی اور اس لئے اس تقلید یا اقتباس سے فارسی زبان کو کچھ فائدہ حاصل نہین ہوا،

شاعری مین بھی قصائد مدحیہ کے سوا کسی صنف کو ترقی نہین ہوئی تھی، رزمیہ مثنوی اگرچہ سینکڑون برس پہلے شروع ہو چکی تھی لیکن یہ کمان فردوسی نے اس حد تک کھینچ دی تھی کہ پھر کسی کو حوصلہ نہ ہوا،

امام غزالی نے احیاء العلوم کو جب فارسی کا لباس پہنایا، اور کیمیاے سعادت لکھی
تو فارسی زبان مین کثرت سے اخلاقی تصنیفات لکھی جانے لگین جن مین سے اخلاق ناصری
اخلاق جلالی، اخلاق محسنی، عام طور پر مشہور اور متداول ہین، اخلاقی نظم کا بھی اسی زمانہ مین
آغاز ہوا یعنی حکیم سنائی المتوفی ۵۷۶ھ نے حدیقہ لکھی جو تمام تر اخلاق وپند وموعظت ہے،
حکیم سنائی کو امام غزالی سے ایک قسم کا رابطہ بھی تھا جس نے ان کو امام صاحب کی اتباع
وتقلید پر آمادہ کیا ہوگا، وہ یہ کہ حکیم موصوف ابویوسف ہمدانی کے مرید تھے اور ابویوسف
شیخ ابوعلی فارمدی کے مرید تھے جو امام غزالی کے پیر تھے، اس رشتہ سے حکیم سنائی
امام غزالی کے بھتیجے تھے،

امام صاحب کے زمانہ مین شاعری کے دریا کا بہاؤ قصیدہ گوئی کی طرف تھا اور رنگین حقیقی
کا سیلاب گرم اس کے زور کو روز بروز بڑھاتا جاتا تھا، امام صاحب کی بدولت جب فلسفۂ اخلاق
نے لٹریچر پر اثر ڈالنا شروع کیا تو گو ان کے قریب العصر شعراء مثلاً میر معزی، عبدالواسع جبلی،
نظامی عروضی، لامعی، کرمانی، انوری، ادیب صابر کے کلام مین کوئی جدت پیدا نہین
ہوئی، لیکن ان کے بعد ہی شاعری کے درخت مین اخلاقی شاخ پھوٹنی شروع ہو گئی،
یہان تک کہ خواجہ فریدالدین عطار، مولانا روم، سعدی شیرازی کی آبیاری نے اس مین ہزارون
برگ وبار پیدا کر دیئے،

ایک بڑا عظیم الشان اثر جو فارسی لٹریچر اور بالخصوص فارسی شاعری پر پڑا وہ تصوف کے
مذاق کا شامل ہونا تھا، اس وقت تک اشعار مین شاعری کا اصلی جوہر یعنی جذبات انسانی
کا اظہار بالکل نہین پایا جاتا تھا، اور اس وجہ سے شاعری بالکل ایک صداے بے اثر تھی،

---

[1] تذکرہ دولت شاہ سمرقندی، ذکر حکیم سنائی،

غزل گوئی اگرچہ شروع ہوگئی تھی لیکن چونکہ اس کی بنیاد ایک خلاف فطرت جذبہ یعنی امردپرستی پر رکھی گئی تھی اس لیے تاثیر کا نام و نشان تک نہ تھا،

امام صاحب کا اثر فارسی شاعری پر

امام صاحب نے جب فارسی زبان کو تصوف سے آشنا کیا اور فارسی لٹریچر کے رگ و ریشہ میں صوفیانہ خیالات سرایت کر گئے تو شاعری مین بھی سچے جذبات اور احساسات آ گئے،

خواجہ فریدالدین عطار المتوفی ۶۱۳ھ نے جو اس طرز کے بانی تھے سادگی کے ساتھ صوفیانہ خیالات ادا کیے، عارف روم نے اس مین گرمی پیدا کی اور پھر سعدی و حافظ و عراقی نے اس شراب کو اس قدر تیز کردیا کہ ع حریفان را نہ سر ماند و نہ دستار،

غرض فارسی شاعری مین تاثیر کا جو نشہ پیدا ہوا وہ تصوف کی بدولت ہوا اور تصوف کا مذاق جو زبان مین آیا امام غزالی کی بدولت آیا،

امام صاحب کی مخالفت

امام صاحب کی مقبولیت کے اگرچہ بہت سے اسباب فراہم تھے جنکا یہ اثر ہوا کہ انکی زندگی ہی مین ان کو حجۃ الاسلام کا لقب ملا جو آج تک قائم ہے، لیکن مخالفت کے بھی کچھ کم اسباب نہ تھے،

۱ سب سے بڑا قصور یہ تھا کہ انھون نے اشاعرہ کی پابندی سے اپنے آپکو آزاد کرلیا تھا بہت سے مسائل مین اشاعرہ کے مخالف تھے اور جن مسائل مین متفق تھے ان مین بھی اشعری کے مقلد نہ تھے بلکہ ان کا اجتہاد اشاعرہ سے متوارد ہوگیا تھا،

۲۔ بعض مضامین فلسفیانہ مذاق پر لکھے تھے اور فلسفہ کے اصول بعینہٖ تسلیم کرلئے تھے،

۳۔ مروجہ فقہ و کلام کا رتبہ بہت گھٹا دیا تھا،

۴- عقائد کی طرح فقہ مین بھی کسی کے مقلد نہ تھے،

۵- احیاء العلوم، باب المغرورین مین فقہاء متکلمین، واعظین، متصوفہ کے بہت سے عیوب ظاہر کیے تھے،

ان اسباب نے ایک جم غفیر کو برافروختہ کیا اور ہر فرقے کے بڑے بڑے علماء مخالفت پر کمر بستہ ہوگئے، فقہا نے فتوی دیا کہ ان کی تصنیفات اور خصوصاً احیاء العلوم کا مطالعہ کرنا گناہ ہے، اسپین کے علماء نے جن کے سرگروہ قاضی عیاض تھے ان کی تصنیفات بادشاہِ وقت کے سامنے پیش کین اور رائے دی کہ سب جلادینے کے قابل ہین، چنانچہ کل کی کل جلادی گئین، یہ واقعہ ۵۰۳ھ مین بمقام مریہ وقوع مین آیا، محمد شاہ سلجوقی کے دربار مین بھی فقہا کے ایک بڑے گروہ نے ان کی شکایت کی جس کی تفصیلی کیفیت ہم امام صاحب کے حالات زندگی مین لکھ آئے ہین،

مخالفت کا سلسلہ امام صاحب کی وفات کے بعد بھی مدت تک قائم رہا،

مخالفین کی تعداد اگرچہ بہت ہے لیکن ان مین سے جو لوگ علم وفضل مین ممتاز اور نامور تھے، ان کی یہ تفصیل ہے، ابو بکر بن العربی، مازری، طرطوشی، قاضی عیاض (مصنف شفاء) ابن المنیر، محدث ابن الصلاح، یوسف دمشقی، بدر زرکشی، برہان بقاعی، محدث ابن جوزی، علامہ ابن تیمیہ، ابن قیم،

جن لوگون نے محض حسد وبغض کی وجہ سے مخالفت کی تھی، ان کا ذکر تو بے نتیجہ ہے، لیکن جن لوگون کی مخالفت نیک نیتی پر مبنی تھی، ان کے خیالات اور رائین لحاظ کے قابل ہین، ان مین سے محدث مازری بہت بڑے پایہ کے محدث تھے، انکی شرح صحیح مسلم تمام شروح سے اعلیٰ درجہ کی ہے، محدث موصوف نے امام صاحب کے متعلق نہایت مفصل

راے دی ہے جس کو علامہ ابن السبکی نے طبقات الشافیہ مین بتمامہا نقل کیا ہے ہم اسکا
خلاصہ اس مقام پر نقل کرتے ہین، اس مین بعض الفاظ امام صاحب کی نسبت نہایت سخت
ہین لیکن وہ محدث موصوف کے خاص الفاظ ہین، مین صرف ناقل ہون،

"غزالی کے شاگردون کو مین نے دیکھا ہے اور ان سے غزالی کے حالات
وخیالات اس کثرت سے سنے ہین، کہ گویا مین نے خود غزالی کو دیکھا ہے اس لحاظ سے
مین ان کی نسبت اپنے خیالات بتفصیل ظاہر کرتا ہون،

غزالی کو فقہ مین اصول فقہ کی بہ نسبت زیادہ کمال ہے علم کلام مین بھی ان کی تصنیفین
ہین، لیکن اس فن مین ان کو کمال نہین جس کی وجہ یہ ہے کہ انھون نے قبل اس کے کہ علم کلام
مین مہارت حاصل کی ہو فلسفہ کی کتابین دیکھین اس کا یہ اثر ہوا کہ فلسفہ کے خیالات ان پر
اثر کر گئے، مجھکو یہ بھی اطلاع ملی ہے کہ وہ اخوان الصفا کے رسائل کو اکثر مطالعہ مین رکھتے
تھے، ان رسالون کا مصنف ایک فلسفی ہے جس نے فلسفہ کو دین مین ملانا چاہا اور اس
پردے مین فلسفہ کی حمایت کی، اسی زمانے مین بوعلی سینا پیدا ہوا جو فلسفہ کا امام تھا، اس نے
چاہا کہ عقائد اسلام کو بالکل فلسفہ کے قالب مین ڈھال دے چنانچہ اپنے زور قابلیت سے
اس ارادے مین بہت کچھ کامیاب ہوا،

غزالی کے بہت سے مسائل بوعلی سینا ہی کے خیالات پر مبنی ہین،

تصوف کے مسائل جو غزالی نے لکھے ہین مجھکو معلوم نہین کہ اس فن مین ان کا ماخذ
کیا ہے، قیاس غالب ہے کہ ابوحیان توحیدی کی کتاب ہوگی،

غزالی نے احیاء العلوم مین نہایت ضعیف اور موضوع حدیثین نقل کی ہین،

غزالی جابجا تصریح کرتے ہین کہ بہت سے مسائل ایسے ہین جن کو کتاب مین درج

نہین کرنا چاہئے، لیکن اس کی کوئی وجہ نہین ہوسکتی، وہ مسائل اگر غلط ہین تو ضرور اس قابل ہین، لیکن اگر صحیح ہین جیسا کہ غزالی کا خیال ہے تو کیون نہ ظاہر کیے جائین،

یہ امام مازری کی رائے تھی،

مخالفین مین ایک اور بڑے پایہ کے شخص ابوالولید طرطوشی ہین، وہ خود امام صاحب سے ملے تھے اور ان کے خیالات و معتقدات ان کی زبانی سنے تھے وہ خود لکھتے ہین،

"مین نے غزالی کو دیکھا ہے، بے شبہہ وہ نہایت ذہین، فاضل اور واقف فن ہین، ایک مدت تک وہ علوم کے درس و تدریس مین مشغول رہے، لیکن اخیر مین سب چھوڑ چھاڑ کر صوفیون مین جا ملے، اور فلاسفہ کے خیالات اور منصور حلاج کے ہیچ مذہب مین مخلوط کر دیئے فقہا و متکلمین کو برا کہنا شروع کیا اور قریب تھا کہ مذہب کے دائرے سے نکل جائین، احیاء العلوم لکھی تو چونکہ تصوف مین پوری مہارت نہین تھی، اس لئے منہ کے بل گرے اور تمام کتاب مین موضوع حدیثین بھر دین"،

علامہ ابن السبکی نے امام مازری اور طرطوشی کے اقوال نقل کر کے نہایت تفصیل کے ساتھ ایک ایک اعتراض کا جواب دیا ہے، لیکن بعض جواب ایسے دیے ہین جنکی نسبت یہ کہنا صحیح ہے کہ توجیہ القول بمالا یرضی بہ قائلہ، مثلاً فلسفہ کی آمیزش کا جو الزام تھا اسکے جواب مین فرماتے ہین کہ "امام غزالی فلسفہ کے دشمن ہین، ان کی تصنیفات کو فلسفہ سے کیا تعلق" لیکن جس شخص نے امام صاحب کی تصنیفات کو دیکھا ہے اور فلسفہ سے واقفیت رکھتا ہے وہ کیونکر اس واقعہ کا انکار کر سکتا ہے، محدث ابن الصلاح امام صاحب سے اس بات پر ناراض ہین کہ "انھون نے منطق مین کیون کتاب لکھی، منطق کا سیکھنا بالکل حرام ہے" کیا ابن السبکی اس کے جواب مین امام صاحب کی منطقی تصنیفات سے بھی

انکار کرین گے؟

محدث ابن جوزی نے احیار العلوم کی غلطیون پر ایک مستقل کتاب لکھی جس کا نام اعلام الاحیار باغلاط الاحیار رکھا، ابوبکر محمد بن عبد اللہ مالقی نے مضنون کا رد لکھا، چنانچہ صاحب کشف الظنون نے مضنون کے ذکر مین اس کا تذکرہ کیا ہے،

امام صاحب پر جو نکتہ چینیان اور اعتراضات کئے گئے اکثر بیجا اور غلط تھے، لیکن اس سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمان اس وقت تک اشخاص پرستی مین مبتلا نہ تھے بلکہ آزادی رائے کا جوہر ان مین باقی تھا، امام صاحب کا فضل و کمال تمام عالم مین مسلم ہو چکا تھا، خود سلاطینِ وقت ان کے حلقہ بگوش ہو چکے تھے تاہم آزادیِ رائے نے لوگون کو اس بات پر مجبور کیا کہ ان کی رائے مین امام صاحب نے جو غلطیان کی تھین بے تکلف ظاہر کر دین،

اس واقعہ سے یہ سبق سیکھنا چاہیے کہ صحیح واقفیت کے بغیر کسی چیز کی نسبت جو خیالات قائم کئے جاتے ہین وہ صحیح نہین ہوتے محدث ابن الصلاح قاضی عیاض، مازری، ابن جوزی کس رتبے کے لوگ ہین لیکن چونکہ فلسفہ و منطق نہین جانتے تھے اس لئے کس قدر غلط رائین قائم کین، اور امام صاحب پر کیسے بیجا الزام لگائے، ہمارے زمانہ کے علماء کا بھی یہی حال ہے، چونکہ ان کو علوم و فنون جدیدہ سے مطلق واقفیت نہین اس لیے علوم جدیدہ کے متعلق ان کو عجیب عجیب بدگمانیان ہین،

اخیر مین اس بات کا بھی اعتراف کرنا ضرور ہے کہ امام صاحب کی بعض تصنیفات مین بعض باتین مواخذہ کے قابل ہین، مثلاً احیار العلوم مین احادیث کے نقل کرنے مین نہایت بے احتیاطی کی ہے، سینکڑون ہزارون حدیثین موضوع اور ضعیف نقل کر دی ہین جن کا

کتبِ احادیث مین کہین پتہ نہین، احادیث پر موقوف نہین، بزرگانِ سلف کے متعلق جو واقعات لکھے ہین اکثر دور از کار اور بعید از عقل ہین، اور بجز عوام کے کوئی شخص ان پر یقین نہین کر سکتا، اسی کے ساتھ زہد اور مجاہدہ کے بیان مین ایسی باتین لکھدی ہین جو اعتدال سے متجاوز ہین، علامہ ابن القیم نے نہایت سختی سے اس پر دارو گیر کی ہے، چنانچہ علامہ مرتضی نے احیاء العلوم کی شرح مین امام صاحب کے اقوال، اور ابن القیم کا رد تفصیل کے ساتھ نقل کیا ہے، علامہ موصوف نے ابن القیم کے ہر اعتراض کا جواب بھی دیا ہے، لیکن انصاف یہ ہے کہ بعض اعتراضات لاجواب ہین،

بہرحال امام صاحب امام تھے پیغمبر نہ تھے، اور پیغمبر کے سوا کسی شخص کو عصمت کا رتبہ حاصل نہین ہو سکتا،

وَآخِرُ دَعْوٰنَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ

شبلی نعمانی { دسمبر ۱۹۰۱ء (مقام حیدر آباد دکن)

علم الکلام

مسلمانون کے علم کلام کی تاریخ، اس کی عہد بعہد کی ترقیاں اور علماے متکلمین کے نظریات اور مسائل، طبع چہارم، مطبوعۂ معارف پریس، ضخامت ۲۰۴ صفحے، قیمت عہ/

الکلام

مولانا کی مشہور تصنیف، جدید علم کلام جس میں عقلی دلائل سے مذہب کو فلسفہ کے مقابلہ میں ثابت کیا ہے، اور ملاحدہ اور منکرین کے دلائل کا رد کیا ہے، اور عقائد و اصول اسلامی کی فلسفیانہ تشریح، طبع سوم، مطبوعۂ معارف پریس، ضخامت ۲۷۵ صفحے، قیمت:- عہ/

سفرنامۂ روم و مصر و شام

۱۸۹۲ء میں علامہ شبلیؒ نے جو سفر کیا تھا، اس کے حالات، واقعات، یہ سفر نامہ بہت مقبول ہو چکا ہے، اردو میں ممالک اسلامیہ کا یہ پہلا سفرنامہ ہے، جس میں ٹرکی، مصر اور شام کے علمی تعلیمی، تمدنی، کیفیات، مسلمانوں کی موجودہ حالت کی تصویر کھینچی ہے، اب معارف پریس نے اس کو پھر سے نہایت اہتمام اور توجہ کے ساتھ شائع کیا ہے، ضخامت ۲۴۴ صفحے، قیمت:- عہ/

مقالات شبلیؒ

مولانا کے مختلف مضامین کا دوسرا مجموعہ جس میں بعض علماے اسلام کے سوانح، ہندوستان میں مغلوں کا تمدن، علامہ ابن تیمیہ، ابن حزم، اور قاضی ابن رشد کے حالات، درس نظامی کی تاریخ وغیرہ مضامین ہیں، ضخامت ۱۲۰ صفحے، قیمت:- ۸؍

الفاروقؔ

یعنی حضرت فاروق اعظمؓ کی لائف اور طرزِ حکومت، صحابہؓ کے فتوحات، طریقۂ حکومت، عراق و شام، مصر اور ایران کے فتح کے واقعات حضرت عمرؓ کی سیاست، اخلاق، زہد، عدل اور اسلام کی عملی تعلیم کا شاندار منظر، مولانا شبلی کی یہ بہترین تصنیف سمجھی جاتی ہے، اگرچہ مسخ شدہ صورت میں معمولی کاغذ پر اس گراں پایہ کتاب کے بیسیوں اڈیشن فروخت ہو رہے ہیں، مگر اہل نظر کو ہمیشہ اس کے اعلیٰ اڈیشن کی تلاش تھی، مطبع معارف نے نہایت اہتمام اور سعی بلیغ سے اس کا نیا اڈیشن تیار کرایا ہے، جو حرف بحرف نامی پریس کانپور کی نقل ہے، نہایت عمدہ کتابت، اعلیٰ چھپائی، عمدہ کاغذ، دنیائے اسلام کا رنگین نفیس، مطلا ٹائیٹل، ضخامت ۳۱۲ صفحے،

قیمت :- للعہ

المامونؔ

یعنی خلیفہ مامون الرشید عباسی کے عہدِ سلطنت کے حالات، مولانا شبلی مرحوم کی یہ پہلی تصنیف ہے، جس میں ممدوح نے تاریخ اسلام کے پُر فخر عہد کے سیاسی، علمی، مذہبی، اخلاقی، تمدنی حالات قلمبند کئے ہیں، جن سے دولت عباسیہ کے عروج و کمال کے زمانہ کا مرقع آنکھوں کے سامنے پھر جاتا ہے، اب تک اس کے بازاری نسخے عام طریقے سے فروخت ہوتے تھے، اب مطبع معارف نے خاص اہتمام سے طبع کرا کے شائع کیا ہے، کاغذ اور لکھائی چھپائی بہترین ہے، ضخامت ۲۴۸ صفحے، قیمت :- عا و عہ

مسعود علی ندوی منیجر دار المصنفین اعظم گڈھ